

La tolerancia y sus riesgos

Ser ciudadano de una democracia significa hoy convivir con personas de conductas y creencias que difieren de las nuestras y, a menudo, nos parecen erróneas. Tolerar es aprender a vivir con la molestia que puede causarnos lo diferente y hasta lo opuesto.

Que las sociedades modernas son en grado creciente sociedades plurales en múltiples aspectos (ideológico, religioso, político, cultural o moral) resulta un hecho irrefutable de puro evidente. Incluso ha sido contemplado como “un rasgo permanente de la cultura pública de la democracia” (Rawls 2002: 60). Como es asimismo indiscutible que esa pluralidad de creencias, valores o modos de vida no permitiría una convivencia lo bastante pacífica si no fuera por la tolerancia que la moral y el derecho nos demandan en nuestras relaciones. En cuanto se tolera esa variedad, la pluralidad empírica deja paso al pluralismo normativo, que es la regulación civil de aquellas diferencias. Tolerancia, pluralismo y democracia son conceptos íntimamente emparentados. La democracia es -entre otras cosas- una institucionalización del pluralismo, que a su vez es una plasmación institucional de la virtud de la tolerancia. La tolerancia sería el precio del pluralismo.

Sobra decir que sólo una atmósfera de libertad permite tanto el brote de diferencias de variada especie como su reconocimiento público. Y, a la inversa, que la eclosión de disparidades de ideas o de prácticas puede contribuir -con las reservas que se verán- al ejercicio de la libertad ciudadana. El valor del pluralismo como tal radica en ser muestra y ocasión de la riqueza de la humanidad del hombre en cuanto los individuos disfrutan de suficiente autonomía. Negar ese valor es la obsesión de los fundamentalismos y fanatismos; o sea, de la intolerancia en todas sus variantes. Pero adelantemos desde ahora que aquí no hemos de referirnos a los riesgos externos al pluralismo o a la tolerancia, sino sobre todo a sus riesgos internos; no tanto a la amenaza que para la idea y la práctica democráticas supone la intolerancia, sino más aún a la amenaza que representa la tolerancia misma cuando se pervierte y se degrada en un término-comodín o en una fácil contraseña en busca de la aplauso general.

Para exponerlo con algún orden será bueno, primero, ofrecer un sobrio acercamiento a la naturaleza de la tolerancia y a sus razones justificantes, que son de diversa índole. Pasaré

después a examinar sus límites, eso que habrá que tener por intolerable si no queremos que la presunta virtud degenera en vicio. Tocaré entonces exponer la amplitud y múltiples formas que adopta en nuestros días la tolerancia falsa o indiscriminada. De la mano de ella, será el momento de asomarnos a la parcela que hoy da más ocasión a la disputa: la tolerancia frente a la pluralidad cultural. Y dejaremos para el final sugerir que un sujeto político y moral ha de ir más allá de la tolerancia o, lo que es igual, que la tolerancia ha de dar paso a otras virtudes cívicas.

El sentido de la tolerancia

Unas pocas aclaraciones

Toleramos cuando nos abstenemos de impedir u obstaculizar la creencia, práctica o conducta que nos resultan objetables. Son muchos los factores responsables del decisivo papel que la tolerancia juega en nuestras sociedades, las situaciones particulares que la demandan y la ponen a prueba. Entre tales factores y circunstancias figuran como principales la presencia en un mismo país de distintas convicciones religiosas e ideas políticas, así como de formas de vida propias de minorías diferentes. Todo ello se da en un tiempo caracterizado por la pérdida de marcos normativos y el cuestionamiento de valores universales, la globalización de hábitos de vida y consumo, etc. La cuestión entonces es cómo organizar esa convivencia plural sin que el pluralismo religioso desemboque en fundamentalismos, el cultural en etnicismos de vario pelaje y enfrentamiento de identidades, y el ideológico en fanatismo doctrinal o político. En ello se empeña la virtud de la tolerancia.

Bien es verdad que en este empeño la tolerancia ha sufrido una notoria transformación de su significado. Del sentido tradicional en que predominaba un receloso componente de condescendencia hacia lo tolerado, ha pasado hoy a adquirir un mayor sentido afirmativo de reconocimiento y respeto del otro en su libertad y diferencia. Del mero consentimiento de una pluralidad temida como fuente de conflictos, se está llegando al aprecio de la riqueza ajena, cuyo descubrimiento requiere curiosidad y espíritu abierto. La tolerancia es propia de países en los que, tras las viejas guerras de religión y otros frutos de la intolerancia religiosa, se ha instituido el principio de laicidad del Estado y la libertad de conciencia de los individuos (Cerezo 2005: 192 ss). En suma, como principio moral, la tolerancia es la actitud que informa y a la vez exige un régimen que consagra libertades políticas como la de pensamiento, expresión y asociación. Como práctica del ciudadano, presupone ya un derecho

legal: “El nervio de la idea de tolerancia es el reconocimiento del igual derecho a convivir que se reconoce a doctrinas opuestas...” (Bobbio 1991: 252).

Así las cosas, cabría cuestionar la conveniencia de servirse todavía de un término cuyo significado ya no expresa hoy algo tan restringido y suspicaz como cuando se acuñó. La respuesta es positiva: en su complejidad semántica la tolerancia habrá de seguir conteniendo, pese a todo, unos elementos de discrepancia y censura sin los cuales ya no merecería tal nombre. Otros argüirán todavía que la constitucionalización del pluralismo hace innecesario apelar a la tolerancia; en otras palabras, que no hay que pedir como virtud lo que sería el cumplimiento de una obligación ciudadana de respetar un derecho. Pero el caso es que la tolerancia legal o institucional, siendo una condición necesaria, no es condición suficiente de un pluralismo democrático: hacen falta también actitudes tolerantes. Ni el Estado ha previsto todo ni el Derecho está clausurado o libre de incongruencias, de manera que le corresponde a la tolerancia ensanchar los límites de la legalidad para acoger como derechos nuevas conductas hasta ahora sólo toleradas. Tampoco las autoridades, funcionarios o ciudadanos pueden dejar de ejercer la discreción que requieren a diario tantas situaciones insólitas o complicadas. Y, sobre todo, la tolerancia como virtud se hace necesaria cuando se comprende lo costoso de aceptarla por mucho que la ley la demande (Scanlon. En Heyd 1996: 229-230). Junto a la relativa oscuridad en que nos hallamos para definir su sentido y fronteras, no resulta fácil contener nuestro deseo de determinar la marcha de la sociedad conforme a nuestras convicciones o permitir que prevalezcan las ideas o modos de vida ajenos. Como virtud, la tolerancia exige ser reaprendida a cada momento.

Cabe distinguir entre tolerancia pública y privada, según el marco en que se manifieste sea el de las relaciones públicas o privadas. O también entre tolerancia vertical, que presupone una relación jerárquica entre tolerante y tolerado, y tolerancia horizontal, que no la presupone. Y, en fin, entre la tolerancia negativa o pasiva, por la que sólo nos abstenemos de rechazar o reprimir doctrinas o acciones que nos contrarían; y la tolerancia positiva (también denominada activa), que ya supone además una disposición a comprender las razones del otro y, llegado el caso, a modificar las propias (Thiebaut 1999). Cada una de estas especies de tolerancia tienen su lugar en una sociedad democrática. La que aquí importa será una tolerancia ante todo pública, pero habrá de nutrirse de la privada; a veces vertical, aunque será con preferencia horizontal en las relaciones recíprocas entre ciudadanos; su forma más negativa y pasiva vendría a ser su punto de partida o su límite inferior, pero una tolerancia

más exigente reclama volverse activa y, al final, incluso dar paso a otra virtud.

Razones contra lo tolerado y razones para tolerar

Se diría que la confianza en el valor de la tolerancia no suele acompañarse de la certidumbre teórica suficiente. Ya la polisemia de nuestro concepto, que en el uso ordinario puede acoger desde un mero compromiso prudencial hasta la simple indiferencia, hace problemática su delimitación. Vamos a convenir que nos referimos sólo a la tolerancia basada en razones morales. Pero añadamos que su misma vaguedad para trazar la raya entre el deber de tolerar y el de no tolerar, o su carácter paradójico (¿por qué es bueno tolerar lo malo?), provoca frecuentes discrepancias a la hora de su interpretación y aplicación. Sea como fuere, existe acuerdo suficiente en señalar estos elementos constitutivos generales de la tolerancia: que haya convicciones propias y contrariadas, competencia o poder de no tolerar y, por último, razones para tolerar.

No puede hablarse de tolerancia si no partimos de la condena o desaprobación que nos producen las creencias o acciones que al final toleramos. En principio ha de darse una tendencia a impedir la difusión de la idea o la práctica que nos suscita un juicio reprobatorio; es lo que distingue a la tolerancia de la indiferencia o el escepticismo. La tolerancia demanda que su sujeto se sienta concernido o afectado por eso que tolera; no hay tal cuando no se tiene nada que perder en el caso o cuando se gana más aguantando. Tenemos razones, pues, contra lo que toleramos. Lo que caracteriza al tolerante no es una falta de convicciones, sino la renuncia a imponerlas como pauta obligatoria para todos. El rechazo íntimo de lo que nos disgusta o escandaliza será tanto mayor cuanto más intensas sean esas convicciones, pero habrá tolerancia mientras éstas no se conviertan en fanáticas. Esas razones del rechazo forman parte de lo que se ha llamado nuestro *sistema normativo básico* (Garzón 2000: 187).

Claro que, si la consideramos una virtud moral, la auténtica tolerancia no se confunde sin más con la simple incomodidad de su sujeto, que podría responder a que siente lesionadas unas convicciones que un examen revelaría todas luces incorrectas. En ese caso se tomaría como conducta virtuosa la que no lo es. Por sí sola la indignación moral no es suficiente para hacer legítima la tolerancia. Los prejuicios raciales podrían impulsarme a rechazar a grupos de personas que, sin embargo, acabo aceptando: tal conducta resulta sin duda mejor que perseguirlos, pero no puede calificarse de tolerante. No hay, pues, ninguna razón por la que

debamos aceptar la propia perspectiva de la gente para admitir la validez de sus objeciones frente a algo: habrá tolerancia tan sólo si la objeción -la inclinación intolerante- es ella misma valiosa o deseable. Mientras no debemos tolerar unas cosas porque sería malo permitir las, es inapropiado decir que “toleramos” otras sencillamente cuando su rechazo o reprobación de partida están del todo infundados (Horton. En Heyd 1996: 31-33).

La persona tolerante ha de contar asimismo con un grado significativo de poder para rechazar o interferir en la creencia o conducta ajenas que desaprueba, un poder al que renuncia. No lo entendamos únicamente como su capacidad directa de prohibir o permitir, sino también de condicionar en buena medida lo que rechaza. Sólo esa competencia o capacidad suficientes nos permite distinguir entre tolerar y padecer: el único tolerante es el que puede no serlo, dado que no se tolera lo que no hay más remedio que soportar. La tolerancia tiene que ser voluntaria. Ni lo tolerado es un hecho fatal y ajeno a la voluntad humana, ni el sujeto tolerante será un distraído o estará sujeto a alguna necesidad. Añadamos dos precisiones. De un lado, es cierto que ese poder para consentir o rechazar lo que va a tolerarse, cuando la conducta ajena está amparada por un derecho, se ve constreñido por la obligación legal de respetarla. Pero, yendo a un plano más hondo que el jurídico, resulta innegable que tal capacidad subsiste en el fuero interno de cada discrepante, y por cierto presta a la tolerancia su particular valor virtuoso. Del otro lado, la capacidad de no tolerar (o tolerar), no ha de presentarse como un poder arbitrario y discrecional, pues entonces también la tolerancia sería arbitraria y acabará en cuanto mude el capricho o se revele amenazador para su sujeto. Si no quiere ser fruto de una superioridad que resulte ofensiva, la tolerancia debe fundarse en buenas razones.

Porque la tercera nota conceptual de la tolerancia es, a fin de cuentas, que haya razones para tolerar. Es decir, razones que sean normativamente más fuertes que aquellas otras que en principio nos inclinaban a no tolerar, unas razones que ahora justifican por lo menos refrenar esa inclinación. He aquí la respuesta a aquella paradoja de juzgar bueno el consentir lo malo. Lo cierto es que “al tolerante no le faltan razones, sino que en cierto modo tiene de más. Tiene razones para condenar o rechazar algo, pero por alguna otra razón se abstiene de hacerlo” (Toscano 2000: 180). La tolerancia presupone y a un tiempo resuelve un conflicto interno al sujeto entre dos sistemas normativos. Frente al juicio fundado en nuestro sistema normativo básico, hay otras normas derivadas del *sistema normativo justificante* que nos inducen a revisar aquella primera valoración reprobatoria (Garzón, 2000). Si aquellas

razones inmediatas eran de primer orden, estas otras razones justificantes o de la tolerancia son razones de segundo orden, o sea, unas razones -lógicamente superiores- acerca de las razones de nuestra acción. La tolerancia sería entonces un permiso de decir o hacer algo, a pesar de tener razones para impedirlo, en virtud de razones de segundo orden que excluyen esas razones contrarias. De este modo, según hace notar Bobbio, se resuelve el conflicto entre el respeto a mi convicción y el respeto al otro, entre lo que debo creer y lo que debo hacer.

Estos fundamentos últimos que justifican la tolerancia, los que le confieren su peculiar valor, pueden reducirse a unos pocos. Dejaremos de distinguir entre los argumentos provenientes de la razón teórica y de la razón práctica, porque de hecho la tolerancia carece de lugar suficiente en el orden puramente teórico. Al fin y al cabo, está de más o es sólo provisional allá donde las disputas pueden zanjarse mediante la aportación de pruebas demostrativas inapelables, y sólo encaja en lo referido a la acción y a sus siempre más o menos controvertidas justificaciones. Quedan también al margen sus razones prudenciales, esas que aconsejan tolerancia tan sólo en función del interés inmediato o del cálculo estratégico acerca del adversario, a la vista de la coyuntura y en busca de un simple *modus vivendi*. Si ése fuera su justificación o su valor, el principio de tolerancia dejaría de regir en cuanto una de las partes enfrentadas sacara mayor provecho de la intolerancia (Rawls 2002: 255). No es que sean razones desdeñables en caso de riesgo de conflicto civil, ni mucho menos, pero tampoco son comparables en valor con las mejores razones, que serían las siguientes:

a/ Razones *epistémicas*.- Contra lo que suele entenderse, la tolerancia es condición imprescindible para avanzar en la búsqueda de la verdad (y, recuérdese, ante todo de la verdad práctica). Sólo el dogmatismo intolerante del fanático bloquea esa posibilidad, al suponer falsamente que su certidumbre es ya prueba de verdad y que en esta materia la razón está toda de su parte. Eso no significa que la tolerancia venga a una con el escepticismo, si éste fomenta la indiferencia de quien renuncia a tomar en serio toda opinión; ni tampoco que equivalga sin más al relativismo, como si el tolerante lo fuera por una razón también sujeta al aquí y ahora.

Aunque sin servirse del término, fue Stuart Mill quien ofreció las razones epistémicas más célebres en favor de la tolerancia, resumibles en una sola: la verdad es siempre producto de la controversia. “Ningún hombre sabio -advierde- ha podido jamás adquirir su sabiduría de

otro modo; y no pertenece a la naturaleza humana el poder de adquirirla de otra manera”. Una creencia puede probarse como verdadera sólo tras el contraste con otras que han sido declaradas falsas tras la debida consideración. De ahí que la tolerancia en la difusión de creencias -y en particular de las tenidas por erróneas- sea necesaria para poder acceder a enunciados verdaderos. Más aún, la tolerancia sirve de revulsivo a ese habitual apego del pensamiento a instalarse socialmente en forma de rutina o prejuicio. Para contrarrestar esa deriva propia de las doctrinas aceptadas como verdaderas, y devolverles su viveza, ha de tolerarse la expresión de las doctrinas contrarias. Y como, por último, lo frecuente es que casi todo punto de vista contenga algo de provecho, el mantenimiento libre de los diversos pareceres será por sí mismo algo epistémicamente deseable (Mill 1996: cap. 2).

b/ Razones *morales*.- Sin duda la razón principal por la que debemos tolerar es de índole moral: por el respeto debido al otro. Respetar al otro es tratarle como un sujeto o un ser libre, es decir, dotado de una autonomía que le hace capaz de determinar por sí mismo sus criterios de valor y de elegir su forma de vida. Ya sea entendida como poder de autodeterminación racional frente a la heteronomía que somete al resto de la naturaleza, o como poder de autolegislación moral universal, esa autonomía -diría Kant- hace del ser humano un fin en sí y le confiere su particular dignidad. Por respeto a esta dignidad, tolerar es aceptar que las personas actúen según su propia concepción razonable del bien y que, al hacerlo así, están expresando su naturaleza de seres racionales y libres. Como un imperativo incondicionado, ese respeto de la valiosa libertad del otro debe preceder a nuestra opinión sobre sus elecciones o acciones particulares, con cuyo sentido podemos discrepar. Si justificamos la presencia pública de puntos de vista o formas de vida que en algún sentido epistémico o axiológico nos repugnan, es porque aceptamos convivir con quienes los mantienen. Cabría incluso decir que el tolerante no respeta tanto las diferencias cuanto lo que hay de idéntico -su dignidad- en todos los seres humanos. Tal es la justificación normativa en que descansa la llamada a dirimir los desacuerdos mediante el diálogo.

c/ Razones *políticas*.- La tolerancia es virtud tanto más valiosa cuanto mayor sea el grupo dominante en una sociedad, pero también cuanto más numerosos y opuestos (dentro de ciertos límites) sean en ella los grupos minoritarios. Y a la vez atractiva porque, dada la inevitabilidad de los conflictos y discordias, sólo esta virtud puede prevenirnos de que esta o aquella forma de vida llegue a imponerse como *la* forma de vida de todos. “Lo que la tolerancia expresa es un reconocimiento de nuestra común ciudadanía que es más profunda

que esos conflictos, un reconocimiento de los otros como dotados de los mismos derechos que los nuestros para contribuir a la definición de nuestra sociedad” (Scanlon. En Heyd 1996: 231).

Como plasmación de esas razones morales en el orden político, la tolerancia ha de prevalecer para asentar la paz civil. Ya quedó claro que los regímenes democráticos contemporáneos, por naturaleza pluralistas, son formas institucionales de la tolerancia y sobreviven gracias a ella. Este principio es el que subyace a la separación de las esferas de la religión y la política, como también a esa otra distinción capital entre lo *bueno* y lo *justo* que permite implantar una estructura de justicia común y a la que todos deben lealtad por encima de sus diversas concepciones del bien. Se manifiesta asimismo en las libertades individuales, en la búsqueda del consenso para la resolución de los conflictos y, de modo especial, en la mutua relación de respeto entre mayorías y minorías. En definitiva, nuestras sociedades procuran la paz entre sus ciudadanos a base de instaurar una tolerancia pública *recíproca*: en la sociedad plural un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es antipluralista, por lo mismo que ser tolerantes implica la expectativa de ser tolerados (Sartori 2001: 33, 42-43).

No hay tolerancia sin límites

Instaurar la tolerancia o practicarla, tanto en el orden privado como en el público, presupone conocer y aceptar que esa tolerancia tiene límites. Esos límites son en realidad los garantes de su sentido. Propiamente sólo tolera quien sabe qué, cuándo y cuánto *no debe* tolerar, o sea, quien sabe hasta dónde llega el derecho del otro a ser tolerado. Si fuera siempre bueno permitir lo que uno juzga moralmente reprobable, se abocaría a un auténtico despropósito: cuanto más malvado sea lo que tolero, mayor virtud sería el tolerarlo y menos limitaciones le convienen. La idea de que una sociedad pluralista debe alojar todo género de valores (y, por tanto, de proyectos, programas políticos, etc.) es rotundamente falsa: tendrá que alojar aquellos valores cuya asunción no entrañe el desprecio o la negación violenta de valores ajenos. Una tolerancia ilimitada, que abarcara hasta lo atroz, sería una aberrante contradicción; aquel “prohibido prohibir” del Mayo francés del 68 pregonaba un absurdo peligroso.

Pero si no todo debe tolerarse, llega un momento en que la tolerancia invierte el signo

de sus polos: en algún punto ha de volverse ella misma virtuosamente intolerante, en tanto que proseguir en su tolerancia sería un vicio reprochable. Por paradójico que suene, esta clase particular de intolerancia no sería la negación interna de la tolerancia, sino su condición misma de posibilidad.

Lo intolerable

En términos generales, será intolerable todo lo que viole o socave -de palabra y obra, pero también por omisión- una o varias de las razones justificantes de la tolerancia. Lo que significa: cuanto se oponga o frustre el esfuerzo hacia la verdad práctica, o inflija un daño a otros, o haga difícil o imposible la convivencia civil.

a/ Según el léxico rawlsiano, doctrinas irrazonables serían las concepciones del bien incompatibles con esa concepción política de la justicia que los ciudadanos han de compartir en una sociedad democrática. “Muchas doctrinas son sencillamente incompatibles con los valores de la democracia” (Rawls 2002: 64). Serían irrazonables no ya por mantener principios insostenibles o por desdeñar valores del razonamiento público, tales como las reglas de inferencia, pues eso no afecta a su razonabilidad política. Lo serían por negar los principios mismos de la justicia política, principalmente el supuesto básico de unos ciudadanos iguales y libres que postula la razón pública. Y no hay duda de la eficiencia práctica de tales ideas, cuando se reconoce que su difusión puede comprometer esa justicia esencial de las instituciones básicas de la sociedad... (ib., 249)¹.

Tiene sentido plantearse si debemos tolerar en general las doctrinas y opiniones irrazonables. El tópico se apresura a responder que no hay que “criminalizar” lo amparado por la libertad de expresión. Para ceñirnos al espacio público, sin embargo, lo intolerable no serán sólo ciertos mandatos de gobiernos o conductas de instituciones sociales, sino seguramente también las doctrinas o proyectos que los inspiran. Las ideas no delinquen, pero en ocasiones ayudan a delinquir inspirando o justificando los delitos. En cuanto se comprende la *función práctica* que desempeñan ciertas ideas -las vinculadas a la acción-, se concluirá que ciertos

¹ Puede admitirse, con todo, la compatibilidad *de hecho* de esas mismas doctrinas contrarias y la concepción básica de la justicia política. Al fin y al cabo, la gente no suele tener clara conciencia de sus creencias religiosas o morales, y mantiene hacia ellas una actitud lo bastante laxa como para adherirse a la vez a esta doctrina particular y a una concepción común de la justicia de cuyas palpables ventajas disfruta. Eso sí, en caso de adquirir conciencia de esa incompatibilidad, sus sujetos -contra lo presumido por Rawls- no siempre tomarán la opción de “revisar” las propias concepciones del bien para “ajustarlas” a la concepción política (ib., 256). También podría suceder lo contrario: que las creencias irrazonables pretendan revisar y moldear a su conveniencia la concepción democrática.

presupuestos teóricos pueden ser tan dañinos o más que los fines que persiguen y que los medios requeridos para obtenerlos. A la postre, esos fines se proponen desde algunas premisas teóricas y estos medios a menudo no son más que las herramientas necesarias de aquellos fines. La cuestión se resumiría, pongamos por caso, en si lo intolerable fue sólo la barbarie nazi... o antes y también el programa contenido en *Mein Kampf*.

b/ De suerte que, lo mismo si hablamos de los criterios concernientes a la tolerancia de las doctrinas u opiniones que de las normas o prácticas, suele aceptarse que el límite último del tolerar lo pone el daño ajeno. Así lo enuncia el clásico *principio de protección* por el que Stuart Mill restringía la libertad del individuo: “Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás” (Mill 1996: 65). Bien es verdad que lo difícil es determinar qué debemos entender por ese daño. Primero, porque habría que distinguir entre daño físico y moral. Después, porque no es sencillo calibrar el qué y el cuánto del daño moral, si las cosas que nos ofenden a cada uno pueden ser dispares; y menos todavía si ya la misma tolerancia de lo que nos disgusta supone alguna agresión moral de las creencias que más nos importan. Por último, porque la puesta en práctica de ese principio habrá de medirse según una evaluación de los daños reales o probables, conforme a las circunstancias del caso de que se trate.

Sea como fuere, ese daño o perjuicio que ninguna tolerancia debe consentir -porque sería faltar al respeto del otro- puede entenderse de formas varias e incluso señalar tareas positivas. A juicio de alguno, será intolerable cuanto impida o limite la autonomía efectiva de los demás, entendiéndolo por tal autonomía un conjunto adecuado de opciones y a condición de no extenderla hasta abarcar opciones malas. Más específico que el mero daño, y aun con ese riesgo de perfeccionismo, dañar a alguien equivale a disminuir sus expectativas y posibilidades. Pero es más común sostener que el límite último de la tolerancia lo marca la injusticia o el atentado contra los derechos humanos fundamentales. Mientras tachemos de intolerables las acciones que en general lesionan el respeto al otro venimos a superponer los límites de la tolerancia a los mismos límites de la moral, de suerte que estaríamos obligados a tolerar sólo lo moralmente permitido y a denunciar o vetar todo lo demás. Sería oportuno entonces distinguir entre los deberes de obligación imperfecta y de obligación perfecta, o sea, deberes que no implican derechos por parte del otro y deberes que sí responden a derechos ajenos. El ámbito de lo tolerable se extiende hasta donde comienzan los derechos del otro,

porque es también allí donde comienzan nuestros deberes de justicia o de obligación perfecta hacia él. Toleramos lo que no es un derecho, resulta intolerable infringir derechos o permitir que se infrinjan (Cerezo 2005: 214 ss).

Habría que reiterar, con todo, que esas fronteras de lo intolerable pueden cruzarse sin la menor conciencia como este principio de tolerancia no vaya a una con el conocimiento de las circunstancias particulares en que se aplica. A la hora de decidir si toleramos una acción que moralmente condenamos, habrá que calibrar la gravedad del daño o injusticia que de ella se seguiría (es decir, contra qué especie de derechos y necesidades atenta); más aún: si se trata de un daño seguro o probable, si resulta inmediato o mediato. Para abandonar el limbo de la abstracción o una cómoda ética de los principios, la detección de lo intolerable nos pedirá acudir a los efectos previsibles de consentirlo. Ya lo había hecho notar el propio Mill al dejar constancia de que “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” (Mill 1996: 125-126). Es cosa bien distinta -aclara- que circule en la prensa la opinión de que ciertos negociantes matan de hambre a los pobres que el vocearla ante una multitud excitada a las puertas de la casa de uno de esos comerciantes...

Intolerancia con el intolerante

Pero lo intolerable tiene un sujeto, el intolerante, y si hay razones para no tolerar lo uno también las habrá para no tolerar al otro. “Si un grupo mantiene que yo o gente como yo sencillamente no tenemos sitio en nuestra sociedad, que debemos marcharnos o ser eliminados, ¿cómo puedo contemplar eso como si fuera un punto de vista entre otros que tiene el mismo derecho a ser oído y considerado en nuestra política informal (o incluso formal)?”².

Carece de sentido entonces tratar de distinguir entre nuestra actitud hacia lo defendido por el intolerante y nuestra actitud hacia el intolerante mismo. Si semejante punto de vista no debe ser representado, quienes lo defienden ¿seguirán teniendo derecho a ser escuchados en tanto que conciudadanos, pero no precisamente como defensores de ese punto de vista? Ya no vale aplicarles la reflexión atribuida a Voltaire de que “desaprobamos lo que decís, pero

² T. Scanlon, en el libro citado de D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*. En los párrafos inmediatos intento replicar a las tesis allí sostenidas por Scanlon y D. Heyd, “Introduction”.

defenderemos hasta la muerte vuestro derecho a decirlo”, puesto que en modo alguno cabe reconocerles ese derecho. En este caso, se trata de una desaprobación tanto de su propósito particular como de su derecho a proclamarlo. Igual que las ideas y las acciones resultan abstractas tomadas al margen de sus sujetos, lo mismo se diría de éstos separados de aquéllas. Si parece deseable cultivar el juicio sobre las creencias y prácticas tomadas en abstracto, habrá que extremar el cuidado en el juicio acerca de los individuos que las mantienen, incluso tratar de contener los inevitables sentimientos que nos suscitan..., pero no prohibirnos esa evaluación.

Como mínimo, habría que calificar con Rawls a los intolerantes de personas *irrazonables*. Y lo serían por no admitir las dificultades en alcanzar un acuerdo entre las diversas concepciones del bien mantenidas por los ciudadanos, por negar el valor de la libertad de conciencia o por pretender servirse del poder político para imponer sus propias convicciones. En suma, porque estos fanáticos se asignan mayores derechos a sí mismos que al resto (Rawls 2002: 64, 253-54, 258-60).

Aquella reciprocidad que más atrás se presentó como requisito de legitimidad de la tolerancia es la que precisamente falta en el intolerante. Verdad es que no resulta necesaria en el caso de la tolerancia horizontal privada, donde quien tolera puede aceptar su sacrificio sin recompensa, pero sin duda es del todo indispensable en el caso de la tolerancia horizontal pública (Garzón 2000: 187). Sin reciprocidad, no hay pluralismo posible. Sería un resultado obvio de aplicar a nuestro objeto el principio de no-contradicción: “la tolerancia debe ser extendida a todos, excepto a aquellos que niegan el principio de tolerancia o, más brevemente, todos deben ser tolerantes excepto con los intolerantes” (Bobbio 1991: 253). Parece de la misma índole que aquella otra razón por la que la mayoría no debe respetar a esas minorías dispuestas a declarar que, en caso de volverse mayoritarias, suprimirían el principio de las mayorías; o por la que no cabe libertad para los enemigos confesos de la libertad.

Eso no ahorra pasar revista a unas cuantas consideraciones, como las que ofrece el propio Rawls (1985: 250 ss). En primer lugar, el intolerante perdería el derecho a quejarse de que se lesionan sus derechos cuando no se le tolera. Y es que “el derecho de una persona a quejarse está limitado a violaciones de principios que él mismo reconoce”, y no de una norma que él mismo violaría en cuanto estuviera en condiciones de hacerlo. En caso contrario, estaría reclamando para sí un mayor grado de libertad que para los demás. Parece indiscutible,

pues, que hay al menos una circunstancia que justificaria el derecho de los tolerantes a no tolerar a los intolerantes: “cuando ellos [los tolerantes, A.A.], sinceramente y con razón, creen que la intolerancia es necesaria para su propia seguridad”. El problema se complica cuando lo amenazado por la intolerancia ajena no es ya la propia seguridad, sino las libertades de los demás y las instituciones mismas de la libertad. Si la tolerancia deriva del principio de igualdad de la libertad, entonces “el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad” (ib., 248). Pero, puesto que una sociedad justa dispone constitucionalmente de medidas protectoras frente a tal injusticia, el criterio decisivo pasa a ser la estabilidad misma de la constitución: “cuando la constitución misma está segura, no hay razón para negar la libertad a los intolerantes”. Hasta cabría esperar que, al vivir en un clima de tolerancia, los intolerantes acaben por admitir las bondades del principio de la libertad de conciencia. Una vez más, la oportunidad de limitar la libertad del intolerante dependerá de las circunstancias concretas y de cómo se interpreten...

A estas alturas el lector habrá sabido sortear el peligro de extraviarse entre términos iguales con significados contrarios. Acabamos de aludir a una intolerancia justificada por buenas razones para distinguirla de otra injustificable. Habrá reparado, pues, en que hay *un sentido positivo y otro negativo de tolerancia, que se oponen respectivamente al sentido negativo y al positivo de intolerancia*. “Intolerancia en sentido positivo es sinónimo de severidad, rigor, firmeza, de todas las cualidades que entran en la categoría de la virtud; tolerancia en sentido negativo, en cambio, es sinónimo de indulgencia culpable, de condescendencia con el mal, con el error, por pérdida de principios (...). Tolerancia en sentido positivo se opone a la intolerancia religiosa, política, racial, etc., es decir, a la indebida exclusión de lo diferente. Tolerancia en sentido negativo se opone a la firmeza de los principios, es decir, a la justa o debida exclusión de todo aquello que puede acarrear daño al individuo o a la sociedad”. Y si las sociedades autoritarias sin duda pecan de falta de tolerancia positiva (esto es, sufren una injusta intolerancia negativa), nuestras permisivas sociedades democráticas adolecen de exceso de tolerancia negativa (o sea, de una falta de la debida intolerancia en sentido positivo) (Bobbio 1991: 250-251). A esta última vamos ahora.

Contra la tolerancia indiscriminada

Adversarias de la tolerancia son tanto la fanática intolerancia como una tolerancia

insensata por indiscriminada. Una y otra se basan en malas razones, pero mientras aquella intolerancia las aduce para imponer prohibiciones, a la tolerancia que ahora cuestionamos -al contrario- le sirven para ampliar el espacio de lo permitido. Pues bien, hay un sentido al menos en que lo más “intolerable” en nuestras sociedades democráticas reside en esta boba tolerancia. No ya sólo por designar la actitud probablemente más extendida ante el fenómeno de la pluralidad, sino porque no puede haber enemigo mayor de una tolerancia verdadera que la incapacidad de discernir entre esa verdadera y otra falsa; o sea, entre lo que debe tolerarse y lo que no.

Sin razones y sinrazones para tolerar

El valor moral de la tolerancia descansa en un doble pie: la validez de las razones por las que su sujeto está inclinado a condenar lo que tolera, así como la calidad de las otras razones por las que finalmente acepta tolerarlo (Toscano 2000: 187). A decir verdad, tanto se pervierte la tolerancia cuando proviene de un defecto de convicciones propias como de defectuosas razones para la tolerar; lo mismo si brota de un sistema normativo incorrecto que de un sistema justificante equivocado.

No hay siquiera lugar a tolerar conductas u opiniones ajenas en el caso de que no nos disgusten ni, por tanto, nos despierten una tendencia a reprobarlas. O sea, cuando apenas plantearan algún desafío a nuestras creencias (las razones de primer orden), sencillamente porque éstas no fueran lo bastante firmes y estuviéramos dispuestos a renunciar a ellas al menor embate. En puridad tampoco habría tolerancia si las razones en que se basa el rechazo espontáneo no pasaran de simples prejuicios sin el menor sustento razonable; o sea, cuando *en rigor* no hay nada que tolerar. Ni la habría allí donde nos desentendemos del fundamento de las opiniones contrarias o de las consecuencias para la vida común de esa conducta ajena que más o menos repudiamos. Una tolerancia inconsciente del significado y alcance de lo tolerado es una falsa tolerancia.

Viniendo a las razones para tolerar (las de segundo orden, las que componen el sistema normativo justificante), también en esta dimensión puede engendrarse una mala tolerancia. La razón epistémica chocaría con la convicción contraria de que, fuera de la ciencia, no hay verdad y por ello todo es tolerable. El ideal político democrático, rebajado a un mero ejercicio y recuento del sufragio, podría ampliarse hasta acoger incluso a quienes traman subvertirlo. Y mientras “el intolerante prueba, aun cuando bajo costos inasumibles,

que la suerte del otro no le es ajena” (Cerezo 2005: 206), para este tolerante sin razones el afectado respeto al otro y a su autonomía se confunde a menudo con el puro desinterés hacia el prójimo.

A falta de sólidos apoyos morales, epistémicos o políticos resulta entonces probable que la tolerancia se diluya en cálculos o argucias prudenciales, y de una prudencia tan roma que sería indiscernible de la pura torpeza o cobardía. So capa de tolerancia puede esconderse una especie de contrato de mutua conveniencia: tolero lo que tú haces o dices a fin de que tolere lo que a mí se me ocurra decir o hacer. En cualquiera de estos supuestos la tolerancia habría cedido su puesto a una mayor o menor indiferencia o escepticismo, tanto hacia el valor de las creencias o conductas ajenas como respecto al de las propias. Si la verdadera tolerancia implica un poder contenido en su sujeto, esta otra venida a menos pregona la impotencia moral de quien no es capaz de enjuiciar (y condenar, si falta hiciere) ni, después, de tolerar conforme a alguna justificación defendible. Tal vez le sigan llamando tolerancia, aun cuando será cualquier cosa menos una virtud.

Pero no estamos sólo ante una tolerancia ayuna de razones, sino basada asimismo en razones falsas. No vale, por ejemplo, aducir que caben numerosos fundamentos para tolerar (de carácter económico-liberal, no violento, populista, librepensador, etc.) para concluir que existen muchas e irreductibles clases de tolerancia. Tales supuestos bien podrían reunirse en otros más últimos..., a menos que interese justamente favorecer la idea de que esas razones de la tolerancia son relativas a cada grupo social y chocan con las de otros grupos. Desde cada perspectiva, algunas de las otras pueden resultar autoritarias y susceptibles de hacer daño, pero los miembros de un grupo juzgados intolerantes desde otro grupo se perciben a sí mismos como tolerantes. Basta recordar que “cada Iglesia es ortodoxa para sí misma, y para las demás equivocada o hereje” (Locke 1985: 20). La propuesta de no tolerar al intolerante pierde entonces su razón de ser: todo sería tolerable, salvo que algunos se atribuyan el improbable privilegio de ser sólo los tolerantes y nunca los tolerados. Una sociedad pluralista, en definitiva, se organizaría a partir de una *tolerancia de tolerancias*...

En una sociedad así el ideal de un acuerdo racional progresivo es desplazado por el ideal de tolerancia hacia todos los puntos de vista. O, lo que es igual, rige la consigna de respetar todo aquello de lo que se discrepa hasta el punto de eximirlo de la discusión. La neutralidad, que conviene al Estado democrático para organizar la pluralidad de opciones de

sus ciudadanos, se consagra como la actitud más propia del ciudadano. Es decir, como si éste probara su virtud a fuerza de diluir sus propias tesis y juicios de valor.

Así que se pregona el provecho de mantener lejos del mutuo contacto las ideas socialmente enfrentadas, no sea que vengan a enfrentarse a continuación sus partidarios. Un engaño parecido al que recomienda no albergar razones profundas, a fin de permitir la mejor tolerancia democrática. Este blando tolerante se arroga el derecho a no deber a nadie esas razones y a tachar de intolerante a quien se las solicite; así consagra a un tiempo el derecho propio a no fundar argumentalmente sus opiniones y el deber ajeno de abstenerse de indagar acerca de ese fundamento. Y como para esta consigna cotidiana las opiniones que salten a la palestra serían de igual valor por proceder de sujetos morales y políticos equivalentes, el círculo se cierra sin remisión. Carece de sentido llamar a debatir, si ninguna postura tiene derecho a creerse más razonable que las demás ni ha de osar proponerse rebatir a ninguna otra. Una educación para esta clase de tolerancia debería entonces enseñar a no tener nada que tolerar, porque nada -salvo quizá el mal extremo- tendría que ofendernos.

Esa tolerancia devaluada se nutre de (y se expresa en) aquellos tópicos políticos que figuran en el umbral de este libro. La tolerancia del día viene a una, ya lo sabemos, con el mandamiento expreso de *no juzgar* en público -y a ser posible ni siquiera en el fuero interno- lo que toleramos. Ello es cosa misteriosa, pues la verdadera tolerancia no da un paso sin juzgar. Esta otra estúpida tolerancia, en cambio, sostiene que su labor consiste precisamente en abstenerse de juzgar: ni aprueba ni condena, sino que permite sin más. Y como juzgar significa discernir, evitar este discernimiento equivale a negarse a sopesar las porciones de verdad repartidas en las diversas posturas y a aquilatar responsabilidades propias y ajenas. En supuesta prueba de tolerancia, pues, se encarece “el respeto de todas las opciones”. O sea, como si fuera posible acoger a la vez una opción y su contraria, incluida ésa que persigue a muerte a los partidarios de cualquier otra opción que no sea la suya. El ideal tolerante de muchos estriba en esa indecente equidistancia que se cree ecuánime por tratar igual a los desiguales: a los que argumentan y a los cerriles, a las víctimas y a sus perseguidores o a sus cómplices.

El totalitarismo de la opinión

En resumidas cuentas, esta tolerancia indistinta consiste en la disposición a tolerar casi todo. El *laissez faire* impregna nuestra atmósfera moral y, desde ella, toda firmeza moral

o política merecerá enseguida el sambenito de intransigente. Se ha pasado del fanatismo de la fe de unos pocos al fanatismo de la increencia de los más y, por miedo a incurrir en dogmatismo intolerante, se practica el dogmatismo de la tolerancia: quien discrimina (simplemente porque distingue), ya está a punto de parecer un intolerante. La tolerancia, que comenzó a invocarse para zanjar disputas de religión, se ha vuelto para muchos contemporáneos su religión más profesada. A la postre, como escribe Stuart Mill, “el precio que se paga por esta especie de pacificación intelectual es el completo sacrificio de todo el ímpetu moral humano” (1996: 96). Y ese sacrificio puede hallar su compendio en una amplia gama de fenómenos emanados de esa falsa tolerancia, y del relativismo y nihilismo que ella rezuma.

No sería el menor la *renuncia a la verdad práctica*, vale decir, a la búsqueda de la opinión mejor fundada. Se da por supuesto que de la opinión sólo cuenta el derecho a expresarla; ya no hay que contraponer unas a otras, para medir su coherencia lógica o sustento argumental, sino yuxtaponer una tras otra. Instaladas en el reino del subjetivismo, las opiniones se convierten en obstinaciones. Atacar cualquier posición corre el riesgo de tomarse como un insulto hacia quien la mantiene, como una vulneración de sus derechos: cada argumento se volvería un argumento *ad hominem*. He ahí un *totalitarismo de la opinión*, cuyo decálogo predica que todo lo moral o político es opinable y que de ello no cabe más que opinión; que cada cual puede dar la suya y que todas las opiniones valen aproximadamente lo mismo.

No es de extrañar que esta tolerancia al uso no avance un palmo en el acercamiento entre las posiciones distantes, porque tampoco lo pretende. La libertad de expresión suele esgrimirse como el incontestable derecho a mantener intactas las propias ideas. Ni esa libertad ni la tolerancia se invocan para lo que estaban previstas. Ya no sirven para precaverse de toda prohibición o interferencia indebidas a la hora de exponer en público los propios pareceres, sino para prohibir o tachar de indebida cualquier iniciativa que ponga nuestro parecer en un aprieto. Se vocean como una libertad para aislarnos del otro, no para comunicarnos con él. La antilustrada cultura de masas no pide que nos atrevamos a saber, sino que nos atrevamos a opinar hasta de lo que no sabemos..., porque todo nos será tolerado. Así las cosas, junto al derecho a mantener nuestras tesis y modos de vida frente a la censura o la sinrazón, se pretende también, y amparado por la tolerancia, un “derecho” a escapar al tribunal de la razón

o a empecinarse contra toda razón...³. Todo indica que esta tolerancia contemporánea, más que en la privatización del sentimiento religioso, consiste en la privatización de la razón misma.

Tal vez sea en el terreno político donde sus deletéreos efectos se hacen más visibles. Ahí está, a la par de la renuncia a la persuasión, la devaluación del debate público, que requiere en sus sujetos cierto grado de competencia y el compromiso de progresar a través de argumentos con afán de universalidad. La ciudadanía no se concibe como un público capaz de razonar, sino como un entramado de intereses singulares que, puesto que son *válidos* (que cuentan con permiso de expresarse), resultan ya sólo por ello *valiosos*. El proceso democrático de decisión se agota en la mecánica agregación de preferencias. En suma, la tolerancia es entendida como un punto de llegada de la política, y no como un presupuesto básico para afrontar la deseable conciliación de diferencias.

Lo paradójico es que esta falsa tolerancia constituye una amenaza para el propio pluralismo, desde el momento en que avala la equivalencia entre lo sociológicamente normal y lo normativamente debido. Más aún, fomenta la intolerancia. Primero, porque, en cuanto se abandone el esfuerzo por justificar argumentalmente nuestras tesis o propuestas, sólo subsisten preferencias más o menos arbitrarias: la voluntad lo es todo. Y, también, porque ese propósito de no juzgar sólo logra que nuestros juicios inevitables sean en adelante más inconscientes y acríticos. Más aún, suspender por presunta tolerancia el propio juicio a propósito de los planes o comportamientos ajenos que rechazaríamos, lejos de estorbarlos, les otorga la ventaja de que campen sin temor a ser contradichos. Y tolerar la intolerancia produce intolerancia.

Los efectos desmoralizadores de esta tolerancia indiscriminada se echan de ver con el mayor dramatismo en los momentos críticos de una sociedad, o sea, en las coyunturas en que abiertamente se desafían sus instituciones políticas básicas. Es entonces cuando muchos ciudadanos experimentan estar moralmente desarmados a fuer de tolerantes. Son los mismos

³ Hannah Arendt ya lo había advertido 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 (...). De hecho, éste es un problema serio, (...) 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” (“Viaje a Alemania 1950”. En *Tiempos presentes*. Gedisa. Barcelona 2002, p. 45).

ciudadanos que pueden volverse los mejores portadores de cualquier totalitarismo futuro: “El objeto ideal de la dominación autoritaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distinción entre el hecho y la ficción (la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)”⁴. A fin de cuentas, si nada es verdad, ¿qué puede oponerse a la falsedad?

La tolerancia multicultural

No es éste el principal riesgo para la tolerancia que subrayan otras concepciones muy distintas. Desde ellas, la que aquí hemos propuesto como buena es denunciada como una tolerancia corta, discriminatoria o ciega frente a ciertas diferencias que, sin embargo, han de contar en una sociedad (nacional, internacional) que se quiera democrática. Ya no se trata tanto de una actitud respecto de individuos como el *reconocimiento* de ciertos grupos, ni lo puesto en el punto de mira son ideologías sino más bien modos de vida. Su mayor enemigo es esa *neutralidad* del Estado que propugna la doctrina liberal; su concepto clave, el de *identidad*.

Entiéndase por identidad ese rasgo peculiar atribuido a un grupo, que sus miembros destacan y hacen suyo y que demanda una especial conducta pública hacia ellos. Entiéndase también que no hablamos de una identidad convencional o por adscripción, sino de otra natural o forzosa, de pertenencia, que no podemos elegir ni controlar. Si la primera puede ejemplificarse en un estamento profesional, la segunda viene prefigurada sobre todo en la cultura de una etnia particular. Pero lo principal que hay que entender es que esta última identidad, y el grupo cultural que la nutre y difunde, resulta para la concepción que exponemos un elemento primordial de la vida buena del individuo y un rasgo a tener en cuenta en el trazado de su régimen político. Esa identidad es constitutiva del ser humano, algo que propiamente le antecede, de manera que no hay realización del individuo como no haya asimismo una realización de su cultura y valores. Antes que la autonomía individual, que no existe sino gracias a su identidad como miembro del grupo, está la autonomía grupal misma.

Pues bien, a juicio de los pensadores multiculturalistas, ni hay razón para que la neutralidad del Estado obligue a prescindir al ciudadano de estas diferencias identitarias, ni

⁴ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *El totalitarismo*. Alianza. Madrid, 2ª ed. 1987, p. 700.

así se cancelan algunas de esas diferencias (varón, blanco, heterosexual, etc.) que resultan *de hecho* las dominantes. El Estado en verdad tolerante, en lugar de abstenerse, debe intervenir a fin de crear la igualdad de oportunidades como única garantía de su real neutralidad. La tolerancia que se reclama ya no expresa tanto un defecto de pluralismo, como un conflicto derivado de asimetrías de poder entre grupos, de la exclusión o invisibilidad pública de culturas y modos de vida. Se trata de romper ese rechazo de lo *normal* hacia lo *diferente* que viene determinado por la disonancia que causan las formas de vida alternativas, o por la resistencia a cuestionar las propias convenciones y a la incertidumbre consiguiente, o por el miedo al nuevo reparto de poder social que comportaría, etc. En la medida en que esa desigualdad de partida conlleva desventajas para los miembros de los grupos desfavorecidos, amén de un deterioro de la propia autoestima, una tolerancia activa aconseja políticas de apoyo a esas identidades. Ahí se encuadran desde medidas de discriminación positiva o de sobrerrepresentación en ciertas instituciones públicas, hasta las llamadas a lo “políticamente correcto” frente a discursos o prácticas que puedan resultar lesivos para los miembros de tales minorías (Aguila 2003: 372 ss).

Naturalmente, la intensidad de estas medidas protectoras de culturas o identidades marginadas pueden variar a lo largo de una amplia gama. Un multiculturalismo liberal como el de Kymlicka se esfuerza en buscar un equilibrio entre la autonomía del grupo y la del individuo, en la que es esta última la que debe primar. De tal manera que, siendo los derechos grupales más bien derechos del individuo nacidos de su pertenencia a tal grupo, la tolerancia en forma de protección externa de esa identidad colectiva no permitirá restricciones de la libertad individual en su seno. En cambio, un enfoque “duro” llega a reivindicar la nula interferencia del Estado en su organización o en su vida comunitaria. Una vez contemplado el grupo identitario como si fuera una persona, éste se otorga derechos que están por encima de los individuos mismos: son derechos colectivos del grupo como tal grupo. Reclamarían así una tolerancia por parte del Estado para ser eximidos de algunas obligaciones generales del resto de la ciudadanía, es decir, para que ciertos ámbitos de su vida colectiva (cultural, educativo, judicial) queden segregados de los de la mayoría y se rijan por sus propias reglas. Mediante la cesión de esa especie de soberanía cultural, el poder público debería permitir lo que allí se disponga, salvo la coerción física. Se preconiza, en suma, un principio de clausura social y de exclusión para regir las comunidades culturales como unas entidades cerradas en sí mismas.

Con parecida concisión habrá que apuntar algunos peligros de esta tolerancia multiculturalista. Ya sería muy grave que, so capa de respeto, se llevara a cabo un ejercicio artificial e infundado de fijación esencialista del grupo identitario, a fuerza de exagerar (cuando no inventar) sus rasgos, como sería el caso del “narcisismo de las pequeñas diferencias”; o bien de detener al grupo en una fase de su evolución o sencillamente coaccionar a sus miembros para amoldarlos a la horma grupal. No parece defendible la simultánea reclamación por parte del grupo de derechos hacia fuera y la restricción de esos mismos derechos hacia dentro: no se puede pedir la tolerancia ajena mientras se ejerce la intolerancia con los propios. Antes incluso que eso, no es fácil siquiera determinar si son unas previas diferencias culturales las forjadoras de identidades colectivas o vale más bien la sugerencia inversa. A lo mejor el Otro no sea tan otro como se le obliga a aparecer...

Por lo demás, en múltiples casos nos costaría delimitar las fronteras del grupo (quiénes son sus miembros) o, más difícil aún, decidir que sea de justicia el excepcional trato de favor que reclama. Y es que cabría ya poner en duda que la pertenencia a una comunidad de origen sea por fuerza un bien primario para su sujeto, porque esa pertenencia carece por sí misma de valor moral. Mantener lo contrario sería, como se ha dicho, una “idolatría de los orígenes” y convertir lo que ha sido en deber ser. Lo mismo ocurre con la tesis de que la lealtad a ella sea la forma más alta de solidaridad o más bien una versión contemporánea del tribalismo que rechaza el valor superior del cosmopolitismo. Surge así un falso dilema: “o se es cosmopolita y entonces se carece de identidad personal, o se posee identidad personal y entonces hay que propiciar lo que podríamos llamar una ‘cultura parroquial’ “ (Garzón 2000: 208-220).

De modo que no todas las diferencias culturales son determinantes de la personalidad moral, ni todas las diferencias identitarias son valiosas y respetables (o tolerables), ni toda discriminación negativa que puedan experimentar las minorías debe ser reparada mediante una acción o discriminación positiva. Una cultura que legitimara flagrantes atropellos de los derechos humanos no tendría derecho a solicitar su inclusión social. Sin llegar a tal extremo, no vale defender el ideal de preservar las culturas en decadencia o en trance de desaparición como un deber de “conservación de las especies culturales” (en irónicas palabras de Habermas). Bien podría además ser un esfuerzo inútil frente a la potencia arrolladora del presente e incluso moralmente rechazable ante la prioridad de necesidades colectivas más graves o urgentes. En el mejor de los casos, el derecho a la diferencia por parte de una cultura no implica una diferencia de derechos por parte de sus miembros.

Así que el mayor peligro podría resumirse en una nueva y más potente exigencia de tolerancia indiscriminada, basada en varios presupuestos implícitos o expresos que han de ponerse en entredicho. Son unas cuantas confusiones, como las que enumera Garzón Valdés y aquí nos limitamos a entresacar (ib., 200 ss). Aquella actitud que tantos adjudican a la tolerancia, el relativismo cultural y moral, es la que la doctrina y mentalidad multicultural exigen sin rodeos. Las nociones de democracia y derechos humanos quedan al instante desprovistas de fundamento objetivo y de vigencia universal. Pues, o se es tolerante y renunciamos a la defensa mínima de la democracia, o se intenta defender objetivamente la democracia y caemos en la intolerancia. Lo mismo vale para los derechos, que, en cuanto aspiren a su universalidad, serán tachados de etnocentrismo. En razón de este “aislacionismo moral”, para el relativista cultural cada cultura se rige por pautas morales propias, carentes de validez fuera de ella y, por tanto, ella misma resulta inconmensurable con todas las demás. De ahí que las distintas culturas “no sólo merezcan respeto (como en el pluralismo), sino ‘el mismo respeto’, en tanto que supuestamente dotadas de *igual valor*. Y así se desvanece la noción misma de valor” (Sartori 2001: 79).

Se trata de una confusión que se apoya en otra, la de la equivalencia entre la diversidad cultural y el enriquecimiento moral. Toda cultura sería moralmente valiosa tan sólo por diversa, lo que supone la inmunidad de la cultura a la crítica moral y la justificación práctica sin reserva de cualquier institución o costumbre por aberrante que fuere. Todo lo que exhiba su naturaleza cultural -esto es, todo- sería tolerable. El nuevo dilema diría que o se condenan ciertas prácticas por reprochables y nos empobrecemos al eliminarlas, o se mantienen para no cometer “genocidio cultural”. Claro que, puntualiza Garzón, si lo diverso fuera ya signo de riqueza moral, todo comportamiento o punto de vista -también el etnocentrismo que esa tesis ha de condenar- estaría permitido. Pero las culturas han de ser objeto de evaluación moral, y serán más o menos valiosas en función de cómo respeten y satisfagan las necesidades primarias de sus sujetos... Al final, este multiculturalismo que sería una de las figuras del pluralismo, acaba siendo su neta contrafigura. Pues el pluralismo se obliga a respetar la multiplicidad cultural, pero no a fabricarla; aprecia por fecunda la diversidad, pero no siempre ni tampoco cree que sea bueno multiplicarla. Si su objetivo es procurar la paz intercultural, ese multiculturalismo que separa las culturas y fomenta la hostilidad entre ellas, sería la negación misma del pluralismo (Sartori 2001: 32-33, 61-62, 123 ss).

Una sociedad democrática ha de tratar de “entender las identidades en términos de racionalidad, apertura, cambio y mestizaje”, de manera que favorezca la reflexividad antes que la acomodación a lo dado. No hay otra tolerancia para las culturas que la activa disposición al diálogo. Es decir -concluye del Aguila (2003: 377 ss)-, guardar una distancia crítica respecto de la propia identidad para así relativizar las diferencias y exponernos a las identidades múltiples que nos constituyen.

Y más allá de la tolerancia

Para escapar de aquella anemia moral propia de la tolerancia indiscriminada, la tolerancia pasiva ha de dar paso a otra activa. La disposición habitual a tolerar se muestra más bien como una virtud relativamente menor y penúltima, nacida de un cierto escepticismo respecto de la condición humana y próxima a un talante meramente prudencial. No por eso es desdeñable, según se ha visto. Esa clase de tolerancia cumple la función insustituible de común denominador o límite último que hace posible el pluralismo de nuestras sociedades. El primer cometido de la tolerancia sería asegurar los derechos de los diferentes e incorporar esos derechos al ordenamiento positivo.

Pero, una vez asegurado ese mínimo, su cometido prosigue: aquella tolerancia no pronuncia la última palabra frente a lo tolerado ni alcanza por sí sola los logros más ricos de convivencia entre personas plurales. Como virtud moral, la tolerancia debe continuar su tarea por encima de la plasmación legal que recibe en nuestras instituciones políticas hasta convertirse en tolerancia activa. Comienza por ser una clase de acción por omisión, pero no por ello se desentiende de los deberes positivos hacia nosotros mismos y los demás. Lo primero en el tolerante es cesar en su actitud prohibitiva y reconocer el derecho de su oponente, para luego asumir otra actitud de apertura hacia eso de lo que discrepa: su estatus de sujeto jurídico no agota, ni mucho menos, su condición de sujeto moral. Al tomar ahora en cuenta la posición normativa del otro y disponer al sujeto a corregir los criterios propios si fuera preciso, la tolerancia manifiesta su capacidad de facilitar el entendimiento colectivo. No sólo compromete la conducta del tolerante, sino también su actividad cognitiva y hasta afectiva; la tolerancia, además de virtud moral, comparece asimismo como virtud intelectual...

Ahora bien, si esta tolerancia activa es la disposición a tomar en cuenta las razones o

modos de vida contrarias, *por ello mismo* habrá de llegar a ser no menos una disposición a persuadir de lo mejor fundado de nuestras razones o de la superioridad formas de vida. Al final, al tolerante consecuente le toca vivir la tensión entre tendencias contrapuestas, a saber, tener por bastante fundadas la conducta y opinión de uno mismo, estar con todo dispuesto a cuestionarlas desde las del vecino... y saberse llamado a cuestionar también las del vecino mismo. Pero, desde esta nueva faceta intelectual, ¿seguirá siendo la misma virtud? Pues quedó claro desde el comienzo que el cultivo razonable de las propias ideas prácticas es presupuesto *sine que non* para hablar en propiedad de tolerancia, pero ésta no tiene por objetivo la elucidación de esas ideas, sean las propias o las ajenas. Esa elucidación, y el mayor grado de acuerdo consiguiente, eso sí, serán algunos de sus resultados.

Se ha escrito que la tolerancia significa el rechazo justificado a servirse de medios coercitivos para imponer a otro los propios puntos de vista “y, por lo tanto, un compromiso de entablar una competición moral sólo a través de la persuasión”. A este compromiso crítico afanado en intercambiar razones con el adversario algunos lo llaman, frente a la mera o simple tolerancia, una tolerancia completa (*full tolerance*)⁵. Uno diría, con todo, que en tal caso nos encontramos más allá de la tolerancia y ante otra virtud cívica que cabría denominar *espíritu crítico* o algo parecido. Esta nueva virtud será un complemento, una especie de derivación o culminación lógica de la tolerancia, hasta el punto de que, a falta de ella, una tolerancia aislada sembraría sospechas de resignación o desinterés. Como las virtudes cívicas no van solas, la tolerancia adquiere su significado más pleno en su relación con otras. Por decirlo aún de otro modo, si la tolerancia corresponde a la versión “agregativa” de la democracia, ese espíritu crítico que la supera se aviene mejor con su versión “deliberativa”.

Sea como fuere, quede claro que el impulso a rebasar sus límites nace del núcleo mismo de la tolerancia. En primer lugar, de las *razones contra lo tolerado* que cada sujeto alberga. La tolerancia no nos exige respetar los puntos de vista o las pautas culturales que nos incomodan de los otros; nos pide respetar los derechos de esos otros a profesar esas ideas y normas, que es cosa distinta. De manera que la primera obligación del sujeto tolerante es vivir conforme a su propio sistema normativo, no según el sistema normativo que tolera. Habrá de seguir conduciéndose según su regla, no con arreglo a la excepción que acuerda para tratar

⁵ Véase W. A. Galston, *Liberal Pluralism*. Cambridge. Cambridge U.Press 2002, p. 126; y también H. Obersiek, *Tolerance: Between Forbearance and Acceptance*. Lanham. Rowman & Littlefield, 2001, p. 22. Ambos citados en David A. Crocker, “Tolerance an Deliberative Democracy” (*Tolerancia*. XV Congreso Interamericano de Filosofía. Pontificia Universidad Católica en Perú. Lima 2004.).

con lo tolerado. Que renuncie a la arrogante pretensión de imponer su criterio o de asignar a su forma de vida una vigencia universal, no le lleva a la incongruencia de renegar hasta de sus criterios ni tampoco de esconderlas en ese reducto íntimo vedado a la mirada ajena. Por lo demás, la frecuente dependencia de su juicio respecto de las situaciones concretas y cambiantes ofrece otra razón para que el tolerante no baje la guardia. No descansará en la mera proclamación del derecho a la diferencia o de la bondad inequívoca de la pluralidad, sino que permanece atento al desarrollo y efectos de *esa* diferencia y de *aquello* plural.

Pero este talante combativo procede también de las normas justificantes de la tolerancia misma: son esas *razones para tolerar* las que nos exigen traspasar el umbral de la mera tolerancia. Se recordará que eran razones epistémicas, políticas y morales, aunque todas ellas pueden formularse con una intensidad menor o mayor. La pasiva tolerancia al uso (no creerse en la verdad absoluta, no hacer daño al otro) representa algo parecido a una guía de mínimos morales y supervivencia civil. Esta otra virtud crítica que debe prolongarla preconiza una conducta de mayor plenitud cognitiva, democrática y moral. No en vano, en cuanto se exhorta a la tolerancia como vía para el avance de la verdad o de la concordia pública, se viene a reconocer que éstas son metas superiores a la tolerancia misma.

Por afán de verdad y respeto moral

La misma conciencia de la falibilidad humana establece un vínculo entre tolerancia y verdad. Toleramos porque sabemos que no poseemos la verdad, *y también porque queremos y podemos acercarnos a ella*. Para el intolerante la verdad está antes y desde siempre; para el tolerante, en todo caso, la verdad vendrá después y gracias a su cuidado en tolerar. Por eso no se conforma con ser sólo tolerante.

Objetivamente hablando, la tolerancia es condición indispensable para progresar en la búsqueda de la verdad. Ella, en efecto, comporta una disposición al cuestionamiento permanente de nuestras creencias o prejuicios, al examen comparativo del valor de las normas propias con las ajenas, etc. Es decir, todo lo contrario de la intolerancia tradicional, pero no menos de la blanda tolerancia posmoderna. Pues es la misma potencia expansiva de las ideas prácticas la que le impulsa al consenso. El hecho de que “tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior” (Locke 1985: 10) aporta un sólido sustento para establecer un régimen de tolerancia. Desde el mismo argumento, empero, cabe mantener que la racionalidad no sólo demanda ese *no obligar*

propio de la tolerancia pasiva, sino asimismo *estimular* el entendimiento de los demás para volverse activa e incluso crítica. Aquella fuerza interior, la única con que podemos adquirir nuestras convicciones, es la misma que nos incita a propagarlas entre los demás. Son las proposiciones morales por sí solas, si están bien fundadas, las que quieren valer para todos.

Pero el mejor tolerante también resuelve subjetiva y premeditadamente seguir el rastro de esa verdad posible, lo que le conduce más allá de la tolerancia. Tal vez se diga que esa búsqueda encierra una tarea supererogatoria, a lo más una misión que concierne a unos pocos, los sabios o los especialistas, 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, y en primer lugar el deber de cultivar el entendimiento. 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...⁶.

Enseguida se echa de ver que ese afán de verdad que aquí interesa apunta sobre todo al saber al que más conviene la tolerancia: al saber normativo. La verdad cuya búsqueda es un deber universal coincide -ya lo hemos dicho- con la verdad *práctica*. Así las cosas, y 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 invocarla, porque en su feudo no cabe descansar al fin en la verdad deslumbrante, sino sólo seguir a la búsqueda de unas opiniones mejor fundadas que otras, unos proyectos públicos más equitativos que otros, unos valores más universalizables que otros. Y para rebasar la tolerancia, puesto que el sujeto moral se sabrá más comprometido si de su potencia argumental para la persuasión puede depender la justicia y el bienestar colectivos.

Y el respeto al prójimo, bien entendido ¿acaso no pide algo más que tolerarle? El tolerante pasivo agota su virtud respetando el derecho de los demás a profesar creencias y a vivir en medio de conductas de las que disiente. La tolerancia activa le pide una disposición a cuestionar sus creencias desde las del otro. Pero el sujeto moral ha de empeñarse todavía en

⁶ M. P. Lynch, *La importancia de la verdad*. Paidós. Barcelona 2005, pp. 30-31. Véanse en especial los capítulos 1 y 8.

defender las propias frente a las ajenas, en pedir las razones del contrario y en contraponer a éstas sus propias razones. Y ello al menos por dos vías confluyentes, la coherencia consigo mismo y el respeto moral al otro.

Por la primera, a ese sujeto que rebasa la tolerancia le mueve *el deber de* -además del derecho a- proponerse convencer a los otros de la mayor calidad de sus mismas creencias. Es cierto, en palabras de Stuart Mill, 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; pero a partir de ahí comienza uno nuevo, el de persuadir a ese otro con razones que tenemos por más fundadas: “Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle...” (Mill, 1996: 65). Si no se animara a ello, sería de sospechar que su tolerancia anterior naciera de un escaso entusiasmo hacia sus propias opciones y pautas de vida, o bien de una exigua confianza en la perfectibilidad humana o de una sobrada pereza.

Damos por supuesto que este respeto del prójimo nos prohíbe, a la hora de propiciar su cambio de opinión, recurrir a una presión que avasalle su autonomía moral. Y aceptaremos de buena gana que semejante empeño en persuadir tendrá que acompañarse de la disposición paralela a ser persuadido, a ofrecer una probabilidad de verdad a las razones del disidente. Frente al espontáneo fundamentalismo que blinda nuestras creencias ante a las críticas del exterior, esta dimensión de la tolerancia afloja un tanto tales seguridades y nos inclina a su revisión. Pero hay algo más que negarse a perseguir al disidente. Respetar de veras a esa persona o grupo cuyos valores o comportamiento público tolero incluye el interés efectivo por informarme acerca de esos valores, conductas, etc. que desapruedo y la invitación a cotejarlos con los propios. A fin de cuentas, si ese respeto es un modo que adopta el deseo del bien, no sería lógico privar al adversario de lo que tenemos por mejor y más razonable. Otro comportamiento cosecharía hoy seguramente mayor aquiescencia, pero no diría mucho de nuestra honestidad moral.

El quehacer del ciudadano

Hay situaciones en que se pone de manifiesto que la tolerancia debe trocarse en otra virtud más eficaz: en ellas su versión pasiva o negativa de la tolerancia resulta del todo contraproducente y la positiva se queda demasiado corta. Verbigracia, si de una determinada doctrina u opción política -dadas las circunstancias presentes o la certeza de otras variables

futuras- se presumen efectos públicos indeseables, no podemos salir con evasivas tolerantes. Nos asiste entonces el derecho moral y nos fuerza el deber no menos moral de corregir esa cautelosa tolerancia y denunciar el daño probable, a fin de -llegado el caso- reprimirlo. El principio tolerante no puede escapar a la vigilancia de la ética de la responsabilidad o de las consecuencias.

Transcender esa comprensión y práctica abstencionistas de la tolerancia parece, pues, un requerimiento que nos lanza a los ciudadanos la naturaleza misma de democracia. Semejante tolerancia ejercida como una libertad negativa será su condición necesaria, pero nunca suficiente. Sin ella no se habría alcanzado el régimen de pluralismo garante de la libertad que nuestra sociedad demanda para las diversas creencias y opciones de sus miembros. Pero sólo con ella se defraudaría profundamente a la democracia. Como sujeto de un régimen democrático, ciudadano es quien tiene derecho a la igual participación en el proceso de toma de decisiones públicas y, mejor todavía, quien asume esa participación como un deber. Su ciudadanía se define por el recurso a su palabra pública razonable en los asuntos comunes. Se diría, pues, que la vida ciudadana exige como límite inferior la tolerancia, pero convoca al ejercicio público de la razón.

Ya se dijo más atrás que el respeto al otro, la principal justificación normativa de la tolerancia, adquiriría la forma política de un igual respeto al derecho de cada uno a configurar con sus opiniones el espacio común. La razón pública -escribe Rawls- designa esa “forma de razonamiento propia de ciudadanos iguales que se imponen a sí mismos (...) reglas que cuentan con el respaldo del poder del Estado”. En una sociedad justa o bien ordenada la razón pública es un valor político primordial, pues sólo a través de ella se llega a justificar el 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* [cursivas mías, A.A.] de manera que todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón” (Rawls 2002: 129-132). La justificación política tiene que dirigirse, claro está, a los que disienten de nosotros, precisamente para convencerles o al menos limitar el desacuerdo (ib., 52-53).

Un acuerdo total será inalcanzable o altamente improbable en lo tocante a las concepciones del mundo o las doctrinas acerca del bien. Que no se extraigan de ello

conclusiones relativistas o autocomplacientes. Pues eso no ha de entenderse como que ninguna de tales concepciones sea verdadera o superior a las demás (ib., 123) ni tampoco que deban excusarse de comparecer y ser discutidas ante y por la razón pública. Es cierto que, en una sociedad pluralista, fomentar el acuerdo básico (*overlapping consensus* o “consenso entrecruzado”) en torno a la concepción de lo justo señala el objetivo primordial de la razón pública. Al fin y al cabo, esa noción básica de justicia sería la base compartida que permite a los ciudadanos constituir la unidad social, justificar mutuamente sus juicios políticos y ampliar su lealtad institucional. Pero aquella discusión que someta a debate asimismo las diversas ideas del bien vigentes en una sociedad tendría como poco la ventaja de que así los ciudadanos se informan mutuamente de sus puntos de partida y de los supuestos desde los que apoyan la común concepción política de la justicia (ib., 130).

Anticipemos dos ocasiones claves, una más o menos excepcional y la otra ordinaria, para esta discusión pública que solicita trascender la mera tolerancia. Si en tal sociedad se cultivaran ciertas doctrinas irrazonables del bien (incompatibles con la idea de democracia, por tanto), tarea de ese razonamiento público sería impedir que obtengan “la suficiente difusión como para comprometer la justicia esencial de las instituciones básicas” (ib., 249)⁷. Pero, sobre todo, ese debate público resulta imprescindible para pasar de una simple tolerancia prudencial, de un tolerante *modus vivendi*, a un consenso político más hondo que asegure la lealtad ciudadana. Deberá ser un consenso sustentado en razones morales, no en una contingente confluencia de intereses, y por ello mismo un consenso con visos de estabilidad (ib., 255-258). Una buena sociedad democrática reclama algo más que la venia para exhibir y ejecutar diversas opciones políticas. Ha de saber engendrar también el clima que propicie su contraste recíproco.

Nada asegura, reiteramos, que el consenso vaya a alcanzarse. Pero se admitirá que 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

⁷ “Los principios de cualquier concepción política razonable deben imponer restricciones a las doctrinas comprensivas permisibles, y las instituciones básicas recomendadas por aquellos principios no pueden menos de alentar determinadas estilos de vida y desalentar otros, o incluso excluirlos absolutamente”. Y una de las razones de ello es que “los estilos de vida por ellas recomendados pueden entrar en conflicto directo con los principios de justicia” (Rawls, *El liberalismo político*. Barcelona. Crítica 1996, pp. 229-230).

irrazonables, sea por no avenirse a comparecer en el foro público o bien por salir malparados del debate. Ya sólo eso hará más difícil tolerar lo que el examen habría mostrado como indefendible. Persistirá el pluralismo *razonable* de las opciones políticas, pero seguramente su pluralidad habrá disminuído. No habrá triunfado *urbi et orbi* “el mejor argumento”, aun cuando lo probable es que hayan conquistado terreno las opiniones mejor fundadas. No viviremos en una comunidad ideal de diálogo, ni mucho menos, pero cabe esperar que el mayor diálogo real hará de nuestra polis una comunidad más justa (*).

(*) Deseo agradecer la ayuda recibida de Sebastián Escámez, autor de "Ideas liberales de tolerancia: aspectos contemporáneos" (tesis doctoral, 2004), así como de "La idea liberal de tolerancia en las democracias actuales" (*Política y cultura* 21, 2004, pp. 37-56) y "El estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls" (*Isegoría* 31, 2004, pp. 47-78).

Referencias bibliográficas

- Aguila R. del (2003): “La tolerancia”. En A. Arteta-E.G. Guitián-R. Maiz (eds.), pp. 362-383. Madrid, Alianza.
- Arteta A. (1998): “La tolerancia como barbarie”. En M. Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*. Barcelona, Gedisa.
- Bobbio N. (1991): “Las razones de la tolerancia”. *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema.
- Cerezo, P. (2005): “Tolerancia”. En P. Cerezo (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, pp. 182-228. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Fetscher I. (1996): *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona, Gedisa.
- Garzón Valdés E. (2000):
- “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”. *Instituciones suicidas*, pp.181-198. México-Buenos Aires. Barcelona, Paidós-UNAM.
 - “Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”. *Ibidem*, pp. 199-240 .
- Heyd D. (ed.) (1996): *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton U. Press, Ewing N.J.
- Locke J. (1985): *Carta sobre la tolerancia*. Madrid, 3ª ed. Tecnos.
- Mill S. (1996): *Sobre la libertad*. Madrid 11ª ed., Alianza.
- Rawls J. (1985): *Teoría de la justicia*. México, Fondo Cultura Económica.
- (2002): *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós.
- Sartori G. (2001): *La sociedad multiétnica*. Madrid, Taurus.
- Thiebaut C. (1999): *De la tolerancia*. Madrid, Visor.
- Toscano, M. (2000): “La tolerancia y el conflicto de razones”. En J. Rubio-J.M. Rosales-M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, pp.171-189. Madrid, Trotta.

En A. Arteta (ed.), *El saber del ciudadano* (cap. 12, pp. 347-378).

