

**SECCIÓN TEMÁTICA:
CUESTIONES ACTUALES
SOBRE LA TOLERANCIA**

La tolerancia post-liberal El compromiso por la verdad en una democracia liberal

A. DOMINGO MORATALLA
Universitat de València (España)
agustin.domingo@uv.es

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la evolución del concepto de tolerancia como virtud cívico-política y plantear la necesidad de su actualización en las democracias liberales. Con el término tolerancia post-liberal reconocemos la necesidad de mantener el uso liberal del concepto pero planteamos la posibilidad de ampliarlo y reformarlo en términos de fundamentación filosófica, de convicciones morales o de tradiciones religiosas críticamente asumidas. Un compromiso firme en la búsqueda de la verdad no disminuye los niveles de tolerancia personal, social o política sino que los refuerza. Un compromiso que exige una disposición y una firme voluntad para la deliberación pública. Después de analizar las características de la tolerancia pre-liberal y la tolerancia liberal presentamos la tolerancia post-liberal no como una anulación de las anteriores sino como una revisión crítica que las integra. No se trata de una integración puramente conceptual o teórica sino práctica porque busca articular el anhelo de una sociedad justa con una voluntad de verdad.

Palabras clave: Tolerancia, liberalismo, democracia, deliberación, pluralismo, verdad.

Abstract

The aim of this article is to analyze the evolution of the concept of tolerance as a civic virtue-policy and raise the need for updating in liberal democracies. The term tolerance postliberal recognize the need to maintain the liberal use of the concept but raised the possibility of expansion and reform in terms of philosophical foundation of moral beliefs or religious traditions critically assumed. A firm commitment in the pursuit of truth does not diminish the tolerance levels of personal, social or political but that strengthens. A compromise that requires a disposition and strong desire for public deliberation. After analyzing the characteristics of tolerance pre-liberal and liberal tolerance present post-liberal tolerance rather than a cancellation of the previous but as a critical review that integrates. This is not a purely conceptual or theoretical integration but practice because it seeks to articulate the desire for a just society with a desire for truth.

Key words: Tolerance, liberalism, democracy, deliberation, pluralism, truth.

Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universitat de València. Entre sus publicaciones más recientes destacan *Ética de la Vida familiar* (2006), *Ética, Ciudadanía y Religión*, ed. (2007), *Hábitos de ciudadanía activa* (2007), *Ética para educadores* (2008). Traductor de H. G. Gadamer: *El problema de la conciencia histórica*, Paul Ricoeur: *Lo Justo I* (1999) y *Lo Justo II* (2008).

Este trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

Recibido: 11/Julio/2008 - Aceptado: 27/Agosto/2008

1. Introducción: un ideal necesario pero insuficiente

Cada vez resulta más habitual encontrarse con argumentaciones públicas en las que se identifica tolerancia política con indiferencia moral, incluso con escepticismo político. Como si la calidad o fortaleza de una democracia liberal dependiera de una *mentalidad tolerante y abierta* que no exige razonamientos coherentes, convicciones firmes o tradiciones culturales. Por fortuna, durante las últimas décadas se han producido una serie de fenómenos sociales importantes que han exigido repensar la *mentalidad tolerante y abierta* que necesitan las democracias liberales sin dejar de lado las tareas de *fundamentación y clarificación filosófica*. Son acontecimientos que han vuelto a poner en cuestión lo que Richard Rorty llamaba prioridad de la democracia sobre la filosofía, como si más fundamentación, argumentación y convicción filosófica fuera incompatible con más democracia. ¿Deben prescindir de la obligatoriedad del uso del casco los conductores de ciclomotor que usan turbante, como en el caso de los *sikhs* en Gran Bretaña? ¿Deben permitirse los crucifijos y símbolos religiosos en los colegios de titularidad pública, como el caso de Alemania o España? ¿Debe permitirse en centros públicos a una profesora de confesión islámica impartir clase con velo?

Estas cuestiones han cobrado tanta fuerza en la deliberación pública que en algunos países constitucionalmente laicos como Francia se han creado comisiones con rango presidencial para evitar conflictos en todos los niveles de la administración pública y promover soluciones que armonicen los ideales de la República con las convicciones o creencias religiosas de los ciudadanos. Con el nombre de *Comission Stasi*, el 11 de diciembre de 2003 se remitió al Presidente una serie de consejos para la aplicación del principio de laicidad en la República. Este hecho tiene una especial relevancia para la ética política al menos por dos razones. En primer lugar porque orienta la atención al *momento de la aplicación de la ley* y en segundo lugar porque abre el debate sobre *la relación entre la administración pública y las confesiones religiosas*. Un debate que no pone en cuestión el principio de laicidad del Estado pero que sí pone en cuestión un modelo constitucional de 1905 beligerantemente laicista con el que se daba la espalda a las confesiones religiosas en la organización de la República. No en vano, cada vez es mayor el número de analistas que se plantean la revisión de la ley de 1905 que se desentiende de las confesiones religiosas porque han comprobado que una democracia liberal no es mejor cuando se construye de espaldas a las convicciones religiosas sino cuando cuenta con ellas y establece compromisos para promover conjuntamente el bien

común¹.

El problema ha desempeñado un papel central en la controversia que han mantenido liberales y comunitarios durante las últimas décadas, incluso está detrás de la calificación de nuestro tiempo como laico o secular². En el contexto de la filosofía política de tradición hispana puede ser interesante partir de un texto del profesor José Luis López Aranguren que recogió en sus *Propuestas Morales*. En él, después de levantar acta de la desaparecida moral de códigos, se preguntaba por la posibilidad del pluralismo moral. A su juicio, la moral de códigos era una moral derivada de una forma de entender el mundo que se había impuesto sobre otras. Estrenada la democracia liberal española, el pluralismo no fue únicamente un anhelo social, se convirtió en uno de los referentes fundamentales de la vida política por el hecho de que los redactores de la Constitución le otorgaron rango constitucional al concederle, junto con la libertad, la igualdad y la solidaridad, el rango de principio fundamental y valor *superior*. De esta forma, el ordenamiento constitucional garantiza un pluralismo que desplaza esa moral de código único que Adela Cortina llamó *monismo moral*. Además, legitima constitucionalmente el pluralismo en el marco de una ética pública que marca distancias con la indiferencia de los escépticos, con el estrecho pragmatismo positivista y con el moralismo doctrinario.

En el texto, Aranguren se preguntaba por los presupuestos de una ética civil, y afirmaba que ésta sólo podría ser el resultado del diálogo social. Esta ética resultará de una sociedad civil madura que el propio Aranguren llamaba sociedad civil *ética*. Su respuesta fue lo que realmente me sorprendió. A su juicio, el fundamento de una actitud moral dialógica no puede ser lo que vulgarmente llamamos tolerancia, condescendencia o transigencia. Pero, entonces ¿cuál es tal fundamento? Pues bien, lo que López Aranguren recuerda es que la tolerancia, la condescendencia y la transigencia *son demasiado poco*:

¹ Los documentos de la Comisión Stasi están accesibles en la red y el original puede localizarse en el sitio: www.elysee.fr. Un análisis detallado sobre la necesidad de revisar la ley de 1905 puede verse en *Esprit*, 6 (2005). En este número de *Esprit* también se anticipa como *Horizonte Sarkozy* el valor que tendrán las confesiones religiosas en el conjunto de las políticas públicas europeas, con independencia de que los estados europeos aplican constitucionalmente el principio de laicidad, Cfr. O. ABEL: “Vers une politique des religions?”, 100ss. Se comenta también el importante análisis de la religión que el entonces candidato y ahora presidente Sarkozy hacía de las religiones en su libro de 2004: *Las religiones, la república, la esperanza*. Gota a Gota, Madrid, 2007.

² Cfr. Ch. TAYLOR: *A Secular Age*. Belknap-Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, UK, 2007. El Prof. Luis Oviedo ha realizado un interesante comentario de este libro: “Los cristianos en un mundo secularizado: la propuesta de Taylor”, en *Razón y Fe*, 1.317-1.318 (2008), 29-42.

«Tolerancia, de *tolerare*, es soportar, ser paciente, consentir... el mal (por evitar males mayores); condescendencia, con-descendencia, es descender a un nivel moral inferior; transigencia, ceder del propio derecho para facilitar la convivencia. En el plano de la moral cívica no se trata de nada de eso. Su punto de partida es el respeto al *valor moral de la persona, la dignidad del otro*»³.

La duda que, por consiguiente, se plantea es: ¿hasta dónde hay que llegar en la promoción de la dignidad si esta tolerancia es insuficiente? Una pregunta que no es fácil de responder cuando todavía dudamos si en una democracia madura las autoridades políticas están o no legitimadas para intervenir en la moral social. Dicho con otros términos, no está claro cuál es el papel de las autoridades políticas en la construcción de una sociedad civil *ética*. Pero la clarificación de este tipo de intervención no puede realizarse desde la ingenuidad de quienes creen que los poderes políticos son inocentes en los modos de intervención. Tampoco puede realizarse con la creencia de que nos encontramos ante una sociedad civil *madura* que da por supuestos unos mínimos de cohesión deseada y de justicia social.

El debate sobre la inocencia en la intervención se ha recuperado en los nuevos foros políticos. Entre otros factores, la caída del muro de Berlín, el desgaste de las democracias europeas y la globalización han llevado a algunos teóricos del liberalismo a preguntarse por el futuro de la revolución liberal (Bruce Ackerman)⁴. Esto ha exigido un replanteamiento de los clásicos problemas de la teoría política y, en lo que ahora respecta, una actualización de la tolerancia liberal. Esta actualización no se ha producido desde una preocupación por la tolerancia en sí misma considerada, sino desde una preocupación por la forma en la que debe entenderse la neutralidad del estado en una democracia liberal.

Una democracia liberal que no es una democracia elitista o a-social sino que ahora es pensada de una forma reformada, es decir, como una democracia liberal y social a la vez. Precisamente por eso se ha convertido en problemática la neutralidad, porque los reformadores también deben legitimarse ante la opinión pública, deben ganar un amplio apoyo popular si esperan romper con inercias burocráticas estatalizadoras; y, sobre todo, porque la actualización del liberalismo se apoya en otras bases epistemológicas y antropológicas. Frente a ciertos neoliberales europeos como F. Hayeck que sostienen que promover la justicia social significa preparar el camino hacia la

³ J. L. LÓPEZ ARANGUREN: *Propuestas Morales*. Tecnos, Madrid 1984², 132.

⁴ En esta «revolución» una de las figuras centrales es John Rawls, no vamos a entrar aquí en un estudio detallado de la tolerancia en la compleja obra de este autor. Remito a uno de los trabajos más interesantes y decisivos que sobre él se han realizado: M. CORREA CASANOVA: *Una teoría de la tolerancia. La propuesta ética y política de John Rawls*, 2008 (en prensa).

servidumbre, los partidarios de esta segunda revolución liberal dicen hacerse fuertes en la justicia social y aspiran a una democracia que llaman *civilizada*⁵.

Sin embargo, estos liberales olvidan que tan importante como esta *civilización* del liberalismo político es la emergencia del relativismo cultural. Hace poco la *Revista de Occidente* dedicó un número monográfico a este hecho que para no alarmar en demasía moderan con el subtítulo de «resurgir de la intolerancia». En la introducción a este número monográfico, Enrique Lynch describe lo que podríamos llamar el espacio intelectual en el que se debate la tolerancia del fin de siglo:

«El relativismo habla la lengua de los individuos emancipados e intrascendentes, describe sin explicar y sin fundamentar sus tribulaciones morales, reproduce su inmediatez. Más que el inicio de una supuesta ‘derrota del pensamiento’ (Finkelkraut) o de su necesario ‘debilitamiento’ (Vattimo), en la era del individualismo socialdemócrata, el relativismo y sus manifestaciones individuales conspicuas (banalidad, fragmentariedad, desjerarquización metodológica, descentramiento, mutación y rotación de las perspectivas, etc.) es la consumación de un destino tan viejo como la misma naturaleza de lo humano, resignada a errar y equivocarse, a mudar de opinión, a descomponerse y perderse en infinitas perspectivas. Y, en este sentido, es el signo del retorno de la filosofía a la vida, entrevisto por Nietzsche poco antes de hundirse en la locura, cuando anotaba los apuntes del libro que nunca llegó a terminar»⁶.

Esta apelación a la inmediatez de una vida sin criterio, esta apología de la desorientación y esta confusión entre filosofía y vida son algunos de los rasgos más destacados del suelo cultural en el que nos movemos. En este sentido, si la tolerancia nos vuelve a preocupar es no sólo porque no sabemos cómo colocarla en las nuevas coordenadas de esta revolución liberal, sino porque carecemos de capacidad argumentativa y fuerza de convicción para establecer públicamente los límites de lo que consideramos como «intolerable». Además, el cambio en las convicciones ético-políticas después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 han vuelto a poner a prueba los diferentes planos en los que se plantea la tolerancia: el personal (una persona «liberal»), el social (una comunidad «liberal») o el político (un estado «liberal»). Pero vayamos despacio porque a lo mejor la tolerancia *política* que precisan nuestras democracias «pluri» y multiculturales no tiene un perfil liberal sino «post-liberal». Analicemos la génesis histórica y veamos por qué.

⁵ B. ACKERMAN: *El futuro de la revolución liberal*. Ariel, Barcelona 1995, 124.

⁶ E. LYNCH: “Un relativo relativismo”, en *Revista de Occidente*, 169 (1995), 15.

2. La tolerancia pre-liberal: tolerancia y gracia

Hay un primer modo de entender la tolerancia que podríamos calificar de pre-liberal por ser anterior al pensamiento político liberal. En la Antigüedad clásica era sinónimo de valentía pasiva, describía la capacidad de soportar, aguantar con paciencia situaciones adversas o sufrir por acontecimientos desagradables. Tolerante no es el indiferente o displicente sino quien soporta la diferencia. A diferencia del intolerante que no soporta la diferencia, el tolerante soporta con valentía las presiones de la diferencia. En contextos socio-religiosos deja de ser una cualidad personal para ser una cualidad social describiendo, por un lado, la pasividad con la que unos grupos soportan a otros; y por otro, el reconocimiento, aceptación o aprobación con los que un grupo se relaciona con otro. Tanto en su dimensión pasiva como activa cabe una amplia casuística sobre la relación entre minorías y mayorías. En su libro *Ensayo para una historia de la tolerancia*, Francisco Tomás y Valiente señala que se trata de un concepto vinculado con la equidad canónica. Esta tolerancia propia del derecho canónico clásico vendría determinada por las siguientes dimensiones:

a) Viene exigida por la equidad y por la flexibilidad en la aplicación del derecho. La equidad canónica está vinculada a la temperación, a la relajación, a la indulgencia en la aplicación de las normas. Puede suceder que la autoridad interprete de forma benevolente una norma o sencillamente deje de aplicarla a un caso concreto. Este *atemperamiento* en la aplicación de la norma es la primera dimensión de la tolerancia. En su síntesis filosófica y teológica, San Agustín defiende la tolerancia hacia quienes están en pecado, hacia los judíos y las prostitutas, porque se trata de un *mal menor*.

b) Una segunda dimensión vendría marcada por el modo de entender el espíritu disciplinario. La finalidad última del derecho disciplinario no es tanto la voluntad de castigo cuanto la corrección. Puede haber casos en los que la autoridad eclesiástica quiera emplear una técnica que no sea la del castigo que según la norma corresponde. En estos casos, la autoridad ejerce *dissimulatio et tolerantia*, esto es, elude un castigo merecido para evitar males o riesgos que pueden ser mayores si se aplica estrictamente la norma. Esta *dissimulatio* que hoy traduciríamos como «mirar para otro lado» sería una segunda dimensión de la tolerancia pre-liberal.

c) Más que una dimensión de la vida social, la tolerancia *es virtud personal de un superior sobre un inferior*, de alguien que tiene autoridad sobre alguien

que está obligado a obedecer. Es más, el superior no es tolerante por virtud propia, sino por cálculo del bien ajeno. En este sentido, la tolerancia es una virtud paternalista que forma parte del modo como hay que velar por el bien de los *súbditos*. En palabras de Tomás y Valiente: «La tolerancia entra así en el terreno de la economía del poder o, con más precisión, en la de su ejercicio. Forma parte del arte de gobernar... vista por el que la recibe consiste en la omisión de un castigo»⁷. También importante en otros espacios de aprendizaje donde el superior es un maestro, un oficial, un educador o un entrenador que son tolerantes en la práctica de los aprendizajes. Ampliando el enfoque del profesor Tomás y Valiente, podríamos decir que no se trata sólo de la economía del poder cuando de la economía del conocimiento.

d) Desde la lógica de una estricta justicia no cabe la tolerancia. La autoridad no sólo está obligada a dictar justicia sino a practicar la equidad y por ello va más allá de lo que el derecho le exige, apuesta por una *pedagogía de la equidad* que busca en el súbdito un ánimo de gratitud, arrepentimiento y mejor disposición hacia el futuro. La tolerancia no forma parte de lo que podríamos llamar una lógica del mérito, sino de la gracia. En estos contextos de autoridad teológica que también podrían aplicarse a otras prácticas sociales que no requieren la simetría de relaciones, la tolerancia forma parte de la economía del mérito sino de la economía de la gracia. No se merece, pero si se recibe, se agradece.

e) Estas dimensiones sólo se entienden desde una vida institucional en la que no hay una clara separación de esferas o ámbitos de actuación, donde el poder político se confunde con el religioso y donde todas las autoridades tienen su función en un universo ordenado según determinadas categorías filosóficas y teológicas. De esta forma, las instituciones políticas establecen con las instituciones religiosas una complementariedad ideológica por la que la autoridad religiosa otorga *unción* (legitimación) a cambio de *sanción* (reconocimiento). Así, a la vez que la fuerza espiritual del poder sagrado es utilizada para sacralizar el poder político, la fuerza coactiva del poder político es utilizada para sancionar la herejía y garantizar la verdad⁸.

⁷ F. TOMÁS Y VALIENTE: *A orillas del Estado*. Taurus, Madrid 1996, 232.

⁸ P. RICOEUR: *Lectures 1. Au tour du politique*. Seuil, Paris 1991, 296. Recientemente Ricoeur volvió a plantear el tema en sus trabajos sobre la Justicia, cfr. *Lo justo I*. Caparrós, Madrid 1999. También en *Lo justo II. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Trotta, Madrid 2008.

3. La tolerancia liberal: derecho y politeísmo

En la actualidad prevalece un uso político del término y se nos presenta como una virtud liberal. Entendida de la forma más simple, la tolerancia es un valor negativo en tanto que «abstención» de prohibir o exigir. Quizá sea la virtud por excelencia de los primeros tiempos del liberalismo, lo que siempre ha supuesto una cierta equivalencia *entre ser liberal y ser tolerante*. Pero esta tolerancia como desentendimiento o abstención ante prácticas o conductas ajenas que no afecten a la libertad propia, ha venido acompañada por una teoría negativa de la libertad que además de exigir una nueva concepción del poder político ha generado una nueva concepción de la sociedad civil. Sobre todo porque lo que estaba en juego no era únicamente la articulación política de la *libertad individual* sino la armonización u ordenación social de libertad común o pública (*libertades públicas*). En este sentido, además de una justificación negativa, el liberalismo se verá necesitado de una justificación positiva con la que armonizar y ordenar la pluralidad de libertades en la sociedad moderna. Por eso, en la filosofía política liberal siempre resulta insuficiente el concepto de libertad negativa (libertad de) y es necesario hablar de libertad positiva (libertad para) o libertad republicana entendida como no-dominación.

Sin embargo, esta armonización no resultará una tarea fácil porque lo que puede estar claro en un ámbito formal o jurídico-institucional no lo está tanto en el plano material, económico o socio-cultural. En este sentido, la tolerancia liberal pretende la neutralidad como abstención del poder político, una igualdad formal y una igual ciudadanía ante las instituciones, aunque así no asegura una sociedad justa. La filosofía política liberal clásica se resiste a desentenderse del ideal de una sociedad justa porque reconoce la complejidad moral de la libertad. Una complejidad que hace difícil separar la intención con la que se promueve la tolerancia, una veces porque se promueven ideales de racionalidad ilustrada y otras porque es la base del libre comercio o la industria. El hecho de que la libertad de culto se impusiera ampliamente no sólo se debe a la experiencia de guerras religiosas y civiles europeas, sino a intereses económicos, industriales, comerciales y científicos: la intolerancia es una amenaza para el desarrollo del libre comercio, la ciencia y el arte⁹.

Por eso la neutralidad como imparcialidad para la justicia no será una tarea política fácil. Más aún en sociedades religiosa y culturalmente heterogéneas donde los poderes públicos no sólo deben garantizar el ejercicio de las

⁹ O. HÖFFE: *Ciudadano económico, ciudadano del estado, ciudadano del mundo*. Katz, Buenos Aires 2007, 123.

libertades sino intervenir en su gestión o administración, aunque sea bajo el principio de intervención mínima por razones de seguridad, estabilidad o mínima cohesión social. El desafío de una democracia liberal será articular las libertades en una sociedad pluralista para obtener, de esta forma, una justificación positiva y no meramente negativa. Una justificación filosófica cuya construcción está llena de paradojas y contradicciones, sobre todo porque en sociedades culturalmente heterogéneas y con riesgo de atomización, resulta una tarea titánica armonizar libertad y justicia. Desde este marco de intervención y no sólo de abstención, la tolerancia liberal tendría las siguientes notas:

a) Si la tolerancia pre-liberal se manifiesta en el momento de la aplicación de las leyes, ahora aparece en el momento de su justificación y fundamentación. En efecto, en la modernidad, el poder político no puede elaborar la ley sin el consentimiento del súbdito que ahora es un ciudadano ideológicamente libre, es decir, *de iure*, a priori y formalmente libre. La tolerancia liberal es la propia de un estado de derecho, resultado de un pacto, un acuerdo o un contrato realizado desde una supuesta *voluntad libre*, desde una supuesta *conciencia libre*. Así pues, la tolerancia es la primera de las virtudes de una democracia liberal y su bandera es la libertad de pensamiento, de conciencia, de opinión, de asociación o de reunión. Libertad de conciencia exigible incluso a las iglesias para que la establezcan como fundamento de su propia libertad y para mostrar que «la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre»¹⁰.

b) Con la secularización y afirmación de la tolerancia liberal desaparece la histórica tutela que, a veces, el poder religioso ejercía sobre el poder político. Se rompe el pacto establecido entre el poder político y el poder religioso de forma que el poder político tiene que legitimarse desde sí mismo y por sí mismo, sin necesidad de acudir a la «unción» religiosa. De la misma forma, el poder sancionador de la autoridad política tendrá que legitimarse por sí mismo, haciendo el esfuerzo de acudir a conceptos meramente civiles como los de constitución, voluntad general, soberanía popular, orden público o razón de estado. ¿Cuál será el contenido de estos conceptos? ¿Se trata de conceptos meramente «formales»? ¿Son conceptos sin ningún contenido socio-cultural?

¹⁰ J. LOCKE: *Carta sobre la Tolerancia*. Tecnos, Madrid 1988, 58.

Aquí es donde se encuentra uno de los problemas de mayor envergadura en la delimitación del contenido de la tolerancia liberal. Formal e institucionalmente, el estado de derecho está obligado a ser «neutral» con respecto a las creencias religiosas de los ciudadanos. Pero no está claro que la neutralidad de la autoridad política tenga que identificarse con el politeísmo axiológico del que hablaba M. Weber, con su no intervención o indiferencia respecto a las creencias morales o religiosas de los ciudadanos. Incluso el propio Locke en su *Carta sobre la tolerancia* advertía que no todas las creencias podían ser toleradas, es decir, el padre de la tolerancia moderna sostiene que el soberano aunque sea tolerante con todos los ciudadanos, no debe serlo *con todo* lo que los ciudadanos afirmen. Se refería no sólo a aquellas opiniones contrarias a la sociedad humana o contrarias a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil, sino a aquellas personas que niegan la existencia de Dios:

«Las promesas, convenios y juramentos que son los lazos de la sociedad humana no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue *privilegio de tolerancias*»¹¹.

Esta difícil separación entre contenido de creencias particulares y la forma de la ley general, exige un difícil *equilibrio liberal* donde los límites de la tolerancia exigen unas «reglas de orden público», reglas que tienen por finalidad acrecentar los beneficios de la libertad y en las que no siempre es fácil distinguir aquellas reglas que aseguran la libertad real de los ciudadanos de aquellas que restringen el contenido¹². Como vemos, la secularización y separación de poderes exigen un equilibrio reflexivo y fáctico más propio de lo que Rawls llamaría un liberalismo *político* que un liberalismo *filosófico*.

c) Ahora la tolerancia no es una concesión o gracia de quienes poseen la verdad sobre aquellos que están en el error. La tolerancia liberal no sólo exige una separación entre el poder político y el poder religioso, sino una separación entre la *verdad* y el *poder*, sea político o religioso. De esta forma, la tolerancia se convierte en un eficaz antídoto contra el dogmatismo, el despotismo o toda forma de poder absoluto, porque los ciudadanos descubren que la obediencia o desobediencia de las leyes se hace por razones distintas a las de su verdad o falsedad. Ahora, la confianza en la tolerancia como virtud

¹¹ J. LOCKE: op. cit., 57 (las cursivas son nuestras).

¹² P. RICOEUR: op. cit., 301.

cívica no es el resultado de sesudas investigaciones epistemológicas sino de urgentes necesidades pragmáticas.

Podríamos decir que se ha producido una *sustitución de la epistemología por la pragmática*, detrás de la cual se encuentra la distinción propiamente liberal entre moral privada y moral pública. Una distinción a la que ya nos hemos acostumbrado y con la que involuntariamente se produce una asociación peligrosa por la que epistemología y moral privada se presentan con el *pedigree* de las creencias privadas legítimas con independencia de su referencia a verdad alguna, mientras que pragmática y moral pública pretenden la neutralidad de las normas constitucionales más como equilibrio de intereses que como compromiso con la verdad. Como si los asuntos de moral pública se resolviesen sin la intervención de personas individuales, como si las autoridades políticas administraran asépticamente los bienes públicos y, sobre todo, como si la gestión de una sociedad justa no afectase a las creencias e incluso la supervivencia de ciudadanos particulares. Ni la moral pública está libre de dogmatismo por estar obligada a gestarse pragmáticamente, ni la moral privada está libre de relativismo por refugiarse en la arbitrariedad de las creencias.

d) Hay otro aspecto importante, además de la delimitación y diferenciación de esferas (Iglesia-Estado, poder religioso-poder político, moral privada-moral pública, epistemología-pragmática). Se encuentra en la *soledad del ciudadano* ante la búsqueda de la verdad o el anhelo de una sociedad justa. La tolerancia pre-liberal suponía una comunidad supuestamente homogénea donde se consienten las diferencias que no alteran la unidad; ahora ni la unidad ni la comunidad se dan por supuestas, son una tarea, son una construcción de la libertad, son el resultado del esfuerzo, la iniciativa y el riesgo individual de cada ciudadano. Esto significa que cada individuo debe estar dispuesto a poner en funcionamiento su voluntad para que se pueda lograr algún tipo de comunidad. Emerge una moral heroica, voluntarista, generadora de un individualismo despiadado que muy pocos han acertado a evaluar adecuadamente¹³.

Un individualismo muy complejo donde además de la soledad se levanta acta de la *fragmentación* de los proyectos personales de vida y la consiguiente atomización de la ética social. El mundo se hace más grande pero no más seguro; y no se trata sólo del mundo conocido o por conocer, sino del propio mundo personal. En el haber de la tolerancia liberal no sólo hay que contabilizar la separación o diferenciación de ámbitos sino la angustia

¹³ Cfr. A. RENAUT: *La era del individuo*. Destino, Barcelona 1993.

que provocan la inseguridad personal y la fragmentación existencial de sus proyectos. Es precisamente ahora cuando la vida personal se transforma en «proyecto moral» porque el individuo no sólo puede elegir, sino que sólo adquiere identidad cuando elige continuamente, como si la vida sólo tuviera sentido y valor en un decidir continuo.

También es un tiempo donde el principio de confianza socio-política está mermado por el principio de sospecha. Una sospecha que no sólo alcanza a las verdades políticas o religiosas sino a las verdades existenciales; así, con el amparo de la tolerancia liberal el sujeto moderno puede afirmar sin ningún género de dudas que es un hombre independiente, no sólo sin religión sino sin religación. La libertad llega a percibirse como una carga que hay que aprender a llevar y el proyecto de identidad personal puede convertirse en un agujero que se debe llenar continuamente con todo tipo de actividades¹⁴.

e) Sin embargo, a pesar de los claroscuros de esta tolerancia liberal, también hay razones para estar satisfecho por lo que aporta. Gracias a la tolerancia liberal, las tradiciones políticas pueden sobrevivir en un marco de coexistencia más pluralista; un marco que no está cerrado y cuyos márgenes pueden ensancharse o estrecharse, ampliarse o limitarse. Un marco que modifica la noción de comunidad política porque no se vincula necesariamente a una tradición determinada. De esta forma, se produce un desplazamiento de la comunidad necesaria en la verdad a la comunidad posible en la libertad, de la comunidad heredada a la comunidad elegida, de la comunidad como herencia a la comunidad como expectativa. En este sentido, a la tolerancia liberal no hay por qué pedirle más de lo que ella aporta: un respeto mínimo para empezar el diálogo social. Desaparecido el horizonte de unanimidad en las creencias, la tolerancia liberal es una tolerancia que hace posible un *respeto mutuo necesario* pero no una *estimación mutua deseable*. Aunque políticamente no sea poco porque se sientan las bases para la mínima moral común, desde un punto de vista moral parece un ideal insuficiente porque el ciudadano está condenado a realizar transacciones y compromisos permanentes para mantener el equilibrio entre sus convicciones (prescindibles) y sus responsabilidades (inevitables).

Como la tolerancia liberal no nos puede ofrecer mas que un respeto mínimo y sólo nos puede garantizar que coexistamos o nos sobrellevemos con una resignación pragmática, no estaría de más que también empezásemos a considerar una nueva forma de tolerancia que genere un poco más de estimación mutua. A lo mejor no mucho porque los nuestros

¹⁴ P. BERGER: *Una gloria lejana*. Herder, Barcelona 1994, 128.

no son tiempos de enfervorizar o enardecer la ciudadanía, pero sí conviene entender el respeto como un respeto «activo» o la tolerancia desde un compromiso con la búsqueda y afirmación de la verdad. De esta forma, el paso de la epistemología a la pragmática no nos instala necesariamente en la indiferencia o el relativismo porque nos mantiene despiertos ante la verdad. Pero ya no se trata de una verdad cerebral, lógica o individual, sino de una verdad comunicada, sentida, vital y compartida. No se trata de una voluntad de pactar para poder soportarse, sino de una *voluntad de verdad* con la que convivir; una voluntad de verdad que nos haga pensar la tolerancia no sólo como una norma jurídica para la supervivencia o coexistencia, sino como una virtud cívica para la convivencia. Entonces, más que hablar de una tolerancia aplanante, homogeneizadora, niveladora o neutralizadora de convicciones, tendríamos que hablar de una *tolerancia ascendente* donde el respeto no exime de las virtudes que acompañan al diálogo laborioso y sincero, donde la neutralidad no se identifique con la indiferencia moral sino con la imparcialidad que requiere una sociedad justa.

4. La tolerancia post-liberal: afrontar lo intolerable

El salto de la tolerancia al relativismo, el escepticismo o el nihilismo cínico es una posibilidad frecuente y habitual entre los defensores pragmáticos de la tolerancia liberal, sin embargo no es un salto necesario. Se toma conciencia de que este salto no es necesario cuando se nos hace presente lo intolerable y, sobre todo, cuando afirmamos que relativismo y pluralismo no se identifican: «mientras el segundo es humanamente necesario, el primero es humanamente insostenible»¹⁵. Llámese insolidaridad, xenofobia, racismo, terrorismo, manipulación de información, apología de la violencia o del lucro, silencio ante la injusticia o simple *complicidad con el mal*, la tolerancia comienza a ser una debilidad cuando el hombre tolera cosas intolerables, cuando tolerancia se identifica con insensibilidad, esto es, cuando una ética democrática empieza a tolerar el mal¹⁶. El valor de la tolerancia en una ética democrática no tiene por qué desembocar necesariamente en la insensibilidad, la abstención, o la indiferencia.

Planteadas en términos post-liberales, la tolerancia no exige menos participación personal y comunitaria, todo lo contrario, requiere una participación diligente, inteligente y compleja. Una participación más compleja de lo que creemos y que, ante todo, exige tomar conciencia de

¹⁵ A. CORTINA: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid 1995, 105.

¹⁶ V. HAVEL: “Entrevista”, en *ABC CULTURAL*, 5 de Mayo de 1995, 16-17.

la necesidad de intervenir y recordar que la abstención es una forma de complicidad. Por ello, en palabras de X. Etxeberría, una sociedad que no genera dinámicas de enfrentamiento ante lo intolerable corre el riesgo de ser devorada por las garras de la intolerancia¹⁷.

Sin embargo, el problema que se nos plantea es hasta qué punto las personas e instituciones dejan de ser liberales (con mentalidad tolerante y abierta) en virtud del compromiso o intervención que se les exige. En términos de teoría del estado, ante la disyuntiva a aceptar estado liberal-neutral o estado democrático-intervencionista cabe la posibilidad de un estado híbrido que no se desentienda ni de la libertad ni de la justicia, un estado liberal-intervencionista o democrático-neutral que, como pluralista debe ser un instrumento al servicio de la(s) sociedad(es) y, a través de ella(s), al servicio de las personas¹⁸. Pero ello exige una consideración compleja de la tolerancia y de la neutralidad porque lo intolerable no es únicamente la ausencia de libertad o justicia, sino la insensibilidad ante el bien común, ante el despotismo blando y ante las espirales culturales que hacen inmunes al sufrimiento ajeno racionalizando la vida pública para caer en lo que Hanna Arendt llamaba vanalidad del mal.

Esto no significa compartir las tesis antiliberales de Sartre o Marcuse cuando desenmascaran lo que ellos entendían como tolerancia democrática, al presentarla como una tolerancia burguesa y represiva. En las democracias liberales esto significa denunciar la confusión que se tiene entre neutralidad e indiferencia, entre tolerancia y pasividad, entre imparcialidad e insensibilidad. Significa revisar seriamente la miopía con la que habitualmente se habla de tolerancia «liberal» y se acaba voluntaria o involuntariamente legitimando un mal evitable. Esta intervención, esta ética de la sensibilidad moral y el compromiso por una sociedad justa, incluso esta movilización ante lo intolerable no tienen por qué ser represivas, también pueden ser educativas, preventivas, persuasivas e incluso disuasorias.

En cualquiera de los casos, exigen un compromiso no sólo pragmático sino epistemológico con valores compartidos, con una mínima verdad pública, con el no relativismo y con cierta conciencia cívica común ante lo intolerable. Para ello deberíamos saber si esta mínima verdad pública o esta conciencia cívica común deben completarse con el programa de una ética democrática como las que pueden proponer las distintas tradiciones políticas o, por el contrario, constituyen en sí mismas los máximos de una moral pública

¹⁷ X. ETCHEVERRÍA: “La tolerancia: virtud cívica, virtud cristiana”, en *Iglesia Viva*, 182 (1996), 122.

¹⁸ E. MOUNIER: *Obras I*. Sígueme, Salamanca, 722.

crítica¹⁹. La democracia liberal puede ser un espacio político privilegiado para buscar la verdad y facilitar un encuentro de tradiciones que haga posible lo que Hans Georg Gadamer ha llamado fusión de horizontes²⁰.

Ahora bien eso nos exige reconocer las insuficiencias de la tolerancia liberal y dar un paso más en la renovación del concepto. No se trata de buscar una tolerancia prudente en el sentido de una tolerancia oportunista, como si nuestra deliberación tuviera que someterse sólo a los contextos fácticos. Cabe plantear una renovación de la tolerancia, e incluso llegar a describirla como tolerancia prudente, cuando la atención a las situaciones o contextos democráticos no supone desatención con la voluntad de verdad en la que están comprometidos muchos ciudadanos. El compromiso por la verdad en una democracia liberal exige de los ciudadanos comprometidos por la verdad una doble competencia; por un lado, disposición (virtud cívica) y por otro capacidad de juicio para deliberar.

Entre tanto, un buen camino para afrontar el escepticismo, relativismo o la insensibilidad moral se encuentra en la transformación de la tolerancia liberal en una tolerancia post-liberal²¹. La llamaremos así porque nos encontramos ante un tiempo nuevo que requiere una tolerancia nueva y ajustada a las circunstancias de una era post-liberal. Aprovecho la analogía de Alain Touraine para quien hemos pasado rápidamente de una *era liberal* en la que han aumentado las desigualdades sociales y la exclusión, que ha fomentado la especulación financiera más que la inversión industrial y que ha provocado unos mayores niveles de fragmentación social. A juicio de este analista, «El siglo XXI no será el siglo de la vuelta al liberalismo: es el nuestro el que conocerá en sus últimos años las grandes borrascas finales de la tormenta liberal»²².

La tolerancia post-liberal no prejuzga la vuelta o revuelta del liberalismo y sus tormentas, es más, viene exigida al comprobar las insuficiencias de la tolerancia liberal para afrontar los nuevos contextos socio-políticos, culturales y religiosos. La tolerancia liberal es necesaria pero insuficiente, y por ello exigimos dar un paso más. No se trata de dar un salto y perder el equilibrio, se trata de consolidar el valor de una posición democrática y perfeccionarla ante nuevos desafíos. No nos estamos refiriendo a una

¹⁹ A. DOMINGO MORATALLA: *Un humanismo del siglo del siglo XX. El personalismo*. Cincel, 1985, 12ª ed.

²⁰ Sobre el concepto de «fusión de horizontes» en la hermenéutica de Gadamer, puede verse nuestro trabajo: *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

²¹ En otros trabajos anteriores he desarrollado algunos aspectos de este concepto de tolerancia post-liberal, Cfr. VV.AA. *Entre la tolerancia y la disidencia*. Nueva Utopía, Madrid 1996, 111-128.

²² A. TOURAINE: “Entramos en la época postliberal”, en *El País*, 7-I-1996, 16.

tolerancia simplemente filosófica o teórica, sin alcance político. La presencia continuada del sufrimiento humano y el riesgo de movimientos culturales o posiciones filosóficas indiferentes ante la vanalidad del mal fuerzan a una revisión de la tolerancia liberal. Una revisión que proponemos desde *una ética de la solicitud* donde la *preocupación social* de la que hablaba la filosofía política del siglo XX no deja de lado la tolerancia liberal sino que la revisa, la corrige y la ensancha. Esta preocupación social que estaba ausente en el proyecto de tolerancia liberal exige pensar la tolerancia de una forma nueva. Sus notas más significativas son las siguientes:

a) Pensar de nuevo las relaciones entre la búsqueda de la verdad y la promoción de la justicia. En este sentido, se trata de reforzar el nivel pragmático de la tolerancia liberal desde un nivel epistemológico, criteriológico o incluso metafísico que en lugar de desentenderse de la verdad se compromete con ella para ofrecerla, proponerla y afrontar una respuesta compartida ante lo intolerable. Dicho de una forma menos filosófica, la justicia social no se defiende mejor afirmando que no se tienen convicciones o que éstas son un asunto privado o arbitrario, sino defendiéndolas, argumentándolas y ofreciéndolas en todos los espacios públicos de deliberación, tanto de la sociedad civil (y cívica) como del estado²³.

b) Pensar de nuevo las relaciones persona y comunidad. En una comunidad política no hay más cohesión cuando las leyes buscan la integración social a través de la homogeneidad normativa de todos los ciudadanos. De la misma forma, tampoco se salvan mejor las diferencias a través de medidas que disgreguen o fragmenten mediante leyes políticas. Tanto los defensores de la integración como los defensores de la diferencia no pueden desentenderse de un grado mínimo de homogeneidad moral que otorgue consistencia suficiente para mantener la existencia de la sociedad, de un espacio público de deliberación común. Resulta muy fácil la apología de la diferencia o la disgregación cuando se conservan las ventajas de una mínima identidad común o una mínima cohesión social. En este sentido, los mínimos de cohesión por los que se lucha en una democracia liberal no tienen el carácter de ley física e inmutable por la que no haya que preocuparse. Precisamente es esta mínima cohesión la que exige la militancia, la participación pública y política, el compromiso moral y, en definitiva, no abstención y la no indiferencia ante lo intolerable.

Más que una *comunidad impuesta o una comunidad elegida*, la tolerancia post-

²³ O. Höffe propone distinguir sociedad civil (*civil society*) de sociedad cívica (*civic society*), cfr. op. cit., 11.

liberal nos sitúa ante una comunidad innecesaria porque no está nada claro que la democracia liberal haya planteado con suficiente radicalidad las exigencias de una *comunidad deseable*. En efecto, la tolerancia post-liberal tiene que plantearse en serio el problema de una cohesión que en sociedades modernas no puede ser impuesta sino reconocida y que, por consiguiente, debe estar más próxima de la *armonía deliberadamente buscada* que de la cohesión legalmente impuesta. Por ello, el modo de entender la solidaridad se ha convertido en el verdadero test moral de la democracia liberal²⁴.

c) De la misma forma que en ética política hemos pasado de defender una igualdad simple a proponer una igualdad compleja, la tolerancia post-liberal también tiene la forma de una *tolerancia compleja*. Esta complejidad nace de entender la tolerancia no como un ideal de la razón teórica, sino como una necesidad de la razón práctica donde la verdad está siempre haciéndose y el sujeto debe implicarse activamente en su construcción o descubrimiento. Precisamente es el acercamiento a la verdad y su aproximación o distanciamiento el que nos permite hablar de lo tolerable y, sobre todo, nos exige afrontar lo intolerable.

En efecto, la intolerancia tiene mucho que ver con el olvido de los límites y la pérdida de capacidad para establecer diferencias. Llegar a conocer los límites en cualquiera de las esferas de nuestra vida y tener capacidad para establecer diferencias son dos metas que siempre han acompañado a la filosofía moral cuando ésta en lugar de adoctrinar o juzgar conciencias se ha impuesto el difícil *arte del discernimiento*. Para tal fin y a modo de conclusión propongo un pequeño esquema en el que situar esta meditación sobre la tolerancia (Cuadro 1). Aunque su desarrollo exigiría más tiempo del que el lector ya me ha concedido, solicito de él más que *tolerantia pre-liberal*, una pequeña dosis de benevolencia para que su disposición para el discernimiento no acabe con la mucha paciencia que el lector ha tenido a bien en concederme.

²⁴ A. DOMINGO MORATALLA: *Ética para Educadores*. PPC, Madrid 2008.

Cuadro 1: Tipos de tolerancia

<i>Tipos de Tolerancia</i>		
Modelo de ANTROPOLOGÍA POLÍTICA		
	Hombre como individuo y animal vulnerable, persona que se realiza en comunidad. (horizonte de capacitación)	Hombre como átomo individual, persona que se realiza por sí y desde sí mismo, incluso a pesar de la comunidad (horizonte de indiferencia)
Comunidad Abierta (Democracia liberal, Régimen de Opinión pública, Derechos Humanos)	T = Compromiso con la libertad real de todos en horizonte de sociedad justa. Preocupación por la cohesión, búsqueda de armonía y unidad. TOLERANCIA POST-LIBERAL	T= Neutralidad constitucional, No identificación de los poderes públicos con proyectos de vida privada. Mínima identidad constitucional común. TOLERANCIA LIBERAL
Comunidad Cerrada (Carencia de libertades, sin derechos humanos, sin Régimen de Opinión pública)	T = Condescendencia, concesión que realizan los poderes o autoridades en contextos de no simetría social. TOLERANCIA PRE-LIBERAL	T= Garantía jurídica para conseguir la seguridad en la consecución de los propios intereses. TOLERANCIA «LIBERAL»

Sumario: 1. Introducción: un ideal necesario pero insuficiente; 2. La tolerancia pre-liberal: tolerancia y gracia; 3. La tolerancia liberal: derecho y politeísmo; 4. La tolerancia post-liberal: afrontar lo intolerable.