



UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE DERECHO PÚBLICO

APUNTES SOBRE LA TOLERANCIA

Especial referencia a la tolerancia convergente

SÉRGIO HUMBERTO DE QUADROS SAMPAIO

BURGOS

2009

**Programa de Doctorado
“Sociedad Plural y Nuevos Retos del Derecho”**

APUNTES SOBRE LA TOLERANCIA
Especial referencia a la tolerancia convergente

**Tesina presentada por
SÉRGIO HUMBERTO DE QUADROS SAMPAIO
para reconocimiento de la Suficiencia Investigadora**

**Dirigida por la Doctora
D^a. NURIA BELLOSO MARTÍN
Profesora Titular de Filosofía del Derecho de la
Universidad de Burgos**

2009

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO PRIMEIRO.....	13
Aproximaciones a la idea de tolerancia	13
1.1. Sobre las diferentes intenciones de la tolerancia	14
1.2. Tolerancia positiva, intolerancia positiva	15
1.3. Elementos de la tolerancia	17
1.4. Limites de la tolerancia.....	19
1.5. Desarrollo de la moderna idea de tolerancia	23
1.6. Fundamentos históricos de la moderna idea de tolerancia	24
CAPÍTULO SEGUNDO.....	28
Arquetipos tradicionales de la tolerancia	28
2.1. Tolerancia magnánima; tolerancia ponderada; tolerancia amparadora	28
2.2. Tolerancia magnánima	29
2.2.1. John Locke	29
2.2.2. Norberto Bobbio	31
2.2.3. Giovanni Sartori.....	32
2.2.4. Crítica a la tolerancia magnánima.....	35
2.3. Tolerancia ponderada.....	38
2.3.1. Voltaire	38
2.3.2. Karl Popper.....	39
2.3.3. André Comte-Sponville	40
2.3.4. Crítica a la tolerancia ponderada	42
2.4. Tolerancia amparadora	42
2.4.1. Herbert Marcuse	42
2.4.2. Enrique Dussel.....	45
2.4.3. Michael Walzer.....	46
2.4.4. Crítica a la tolerancia amparadora	48

CAPÍTULO TERCERO	49
Regímenes socio-políticos de la tolerancia.....	49
3.1. Tolerancia en cinco regímenes políticos	50
3.2. Imperios multinacionales	50
3.2.1. Crítica a la tolerancia en el imperio multinacional.....	54
3.3. Comunidad internacional	54
3.3.1. Crítica a la tolerancia en la comunidad internacional.....	56
3.4. Confederaciones.....	58
3.4.1. Crítica a la tolerancia en las confederaciones.....	60
3.5. Estados-naciones	62
3.5.1. Crítica a la tolerancia en el Estado-nación	66
3.6. Sociedades de inmigrantes.....	66
3.6.1. Crítica a la tolerancia en las sociedades de inmigrantes.....	69
CAPÍTULO CUARTO	71
Tolerancia y el ideario de la Revolución Francesa	71
4.1. Tolerancia: igualdad, libertad y fraternidad	71
4.2. Tolerancia magnánima y libertad	74
4.3. Tolerancia ponderada e igualdad	80
4.4. Tolerancia magnánima: ¿fraternidad o igualdad?.....	88
CAPÍTULO QUINTO	95
Tolerancia convergente	95
5.1. Arquetipos tradicionales de tolerancia, y de divergencia	95
5.2. Protagonismo	96
5.2.1. Protagonismo en los arquetipos tradicionales de tolerancia	98
5.3. Aislamiento.....	105
5.3.1. El aislamiento en los arquetipos tradicionales de tolerancia	106
5.4. La función intercambiable.....	108
5.5. Aproximaciones a la idea de tolerancia convergente	109
5.6. Tolerancia convergente y protagonismo.....	110
5.7. Tolerancia convergente y aislamiento.....	113
5.8. Tolerancia convergente, fraternidad y vía pública para tráfico de vehículos	115
CONCLUSIONES.....	119
BIBLIOGRAFÍA.....	127

INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación va a versar sobre la tolerancia. Concretamente, acerca de la tolerancia como principio de la convivencia social. En las sociedades desarrolladas actuales, que presentan un alto grado de heterogeneidad, la tolerancia es un tema que merece una atención especial. El *pluralismo* y la *tolerancia* no están necesariamente interligados. Brevemente, podríamos afirmar que una supone la *diversidad* y la otra la *divergencia*. Pero también parece cierto que la divergencia prospera en un ambiente inclinado a la diversidad mucho más que con respecto a la homogeneidad. De todos modos, queda lejos el tiempo en el que se podía afirmar, y con razón, que la idea de la tolerancia sugería la aceptación de algo que, a pesar de ser un mal, convenía asumir. Esta es una visión antigua, ya superada, tal vez más pobre de lo que sería el ideal de la tolerancia.

Un análisis exhaustivo de la tolerancia excedería en mucho los objetivos que nos hemos puesto en nuestra investigación ahora. Por este motivo, no podemos ocuparnos de todas sus posibles vertientes. No nos detendremos, por ejemplo, en examinar cada una de las complejas relaciones que se establecen en las modernas sociedades pluralistas (referidas a la tolerancia cultural; a la tolerancia sexual; a la tolerancia racial; a la tolerancia ideológica; a la tolerancia política; a la tolerancia

religiosa; a la tolerancia lingüística; a la tolerancia étnica, etc.). Unas y otra nos servirán como ejemplo a lo largo de nuestra exposición, pero no nos detendremos en una valoración pormenorizada de cualquiera de ellas¹). Tampoco nos ocuparemos de la tolerancia bajo la perspectiva de las diversas combinaciones entre sujetos. Por ejemplo, no analizaremos la relación de la tolerancia cuando uno de los polos está ocupado por el Estado y, el otro, por el individuo; ni tampoco, las relaciones de tolerancia que se establecen entre el individuo y la colectividad. Nos concentraremos en la relación de tolerancia que se establece entre los individuos.²

Los razonamientos que pretende justificar el ideal de tolerancia como principio de convivencia social parten, casi siempre, de los mismos argumentos. A partir de las teorías ético-filosóficas que fundamentan que se apele a la tolerancia, es posible distinguir tres grandes grupos, que vamos a denominar “magnánimo”, “ponderado” y “amparador”. Entendemos que las tradicionales y reiteradas aproximaciones al ideal de tolerancia, perpetúan antiguos problemas. Defendemos que uno de los más graves problemas a los que se enfrenta la tolerancia en el contexto de la convivencia social, es el de la falta de interacción entre tolerantes y tolerados.

En los modelos tradicionales de tolerancia, no encontramos una defensa coherente acerca de la necesidad de interacción entre tolerantes y tolerados. Esta ausencia de interacción causa la situación que denominamos “divergencia”. Los arquetipos tradicionales de la tolerancia, que son los modelos magnánimo, ponderado y amparador, provocan la divergencia porque no sustentan

¹ El tema de ese trabajo de investigación no es la tolerancia religiosa, sino todo lo que representa el principio de la tolerancia, su desarrollo y la lucha por su afirmación a lo largo del contexto histórico moderno.

² Incluso desde este ámbito, se puede examinar el asunto bajo muchas perspectivas. Consideremos el hecho de que puede haber intolerancia étnica entre un español nacido en Barcelona y otro nacido en Madrid, a pesar de que no haya entre ellos diversidad racial, o que es posible que haya diferencia de ideología política y, por tanto, intolerancia de esta naturaleza; o entre dos norteamericanos nacidos igualmente en Nueva York, o, finalmente, puede existir intolerancia entre personas que son de la misma raza, que pertenecen a una misma etnia, o una misma ideología política, pero que discrepen en cuestiones religiosas: las guerras entre católicos y protestantes son ejemplos elocuentes de esta última hipótesis.

eficientemente la idea de que la tolerancia debe implicar algo más que un simple soportar la presencia del otro, significando también la necesidad de mantener un intercambio con él. A partir de la perspectiva de que los arquetipos tradicionales de la idea de tolerancia no consiguen impulsar los sujetos de la relación de tolerancia hacia la interacción y el intercambio, planteamos algunas cuestiones. Son las siguientes:

- 1) ¿Porqué son divergentes los modelos tradicionales de la idea de tolerancia?
- 2) ¿Es posible encontrar argumentos, en la idea de tolerancia, que solucionen el problema de la divergencia? y ¿cuáles serían?
- 3) ¿Cómo podrían converger los sujetos de la relación de tolerancia?
- 4) ¿Existe algún modelo funcional de tolerancia convergente?

Contemplando las modernas sociedades urbanas y plurales y tratando sobre la necesidad de percibir la llegada de nuevos tiempos (para bien o bien para mal) con la necesaria amplitud, Ortega y Gasset³ apunta que la vida pública no es sólo política, sino, al mismo tiempo y sobre todo, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos colectivos e incluye el modo de ser y de disfrutar. Acertaba en esta afirmación. En el contexto sorprendente de las aglomeraciones⁴, comprender puede ser el primer paso en dirección a una convivencia equilibrada. A diferencia de otras épocas, cuando aún era posible “tolerar de lejos”, la demanda de la tolerancia en el siglo XXI se refiere a la necesidad de establecer un modelo en que los sujetos puedan convivir en un mismo ambiente social.

A primera vista, la tolerancia no da la impresión de ser una cuestión implicada en una gran complejidad. Todos tienen, o creen tener, una idea razonable de su contenido y su funcionamiento. Lamentablemente, hay muchos malentendidos, imprecisiones, dudas y poca comprensión. En nuestra investigación, no hemos encontrado bibliografía sobre el aspecto divergente de los modelos

³ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 65.

⁴ E independientemente de que nos guste la “extrañeza de las multitudes”.

tradicionales de tolerancia, ni tampoco la base de una propuesta que pudiera ser considerada no divergente. No es fácil encontrar líneas directrices y sistemáticas con respecto a la tolerancia. Por ello, llenar algunas lagunas es también una de las tareas de quien se dedica a su estudio.⁵

Adoptaremos la metodología de la investigación bibliográfica, intentando confrontar el pensamiento de conocidos idealizadores de la tolerancia con autores más recientes y actualizados. Deteniéndonos, especialmente, en John Locke, Voltaire, Norberto Bobbio, Karl Popper, Herbert Marcuse, Michael Walzer, Giovanni Sartori, André Comte-Sponville y Enrique Dussel. Estos autores integran la base de la división de los arquetipos tradicionales de la moderna idea de tolerancia.

Nuestro trabajo de investigación se divide de la siguiente forma: introducción, cinco capítulos y las conclusiones. En el primer capítulo, iniciaremos una aproximación general al tema, consolidando algunos conceptos y estableciendo distinciones. El segundo capítulo, lo destinaremos a la apreciación de la tolerancia en su connotación de *principio* (lo que suscitará una división según arquetipos ético-filosóficos). El tercer capítulo, lo dedicaremos al examen de la tolerancia en su aspecto *práctico* (lo que generará una aproximación de la tolerancia en cinco regímenes sociopolíticos). El cuarto capítulo, aproximará la tolerancia y los ideales de la Revolución Francesa. Por último, en el quinto capítulo presentaremos la idea de la tolerancia convergente.

Más detalladamente, el primer capítulo trata de ampliar las bases de la idea de la tolerancia, comenzando por deshacer los errores causados por la decantada polisemia que implica la expresión “tolerancia”, que puede utilizarse para designar tanto una virtud como un vicio; así como identificando las muchas causas y motivaciones que pueden servir de fundamento para una actitud tolerante: así

⁵ Personalmente, la investigación acerca de este tema ha sido enriquecedora. El compromiso diario de pronunciar sentencias judiciales, implica que tengamos que entender y, hasta en cierta forma, tolerar, perspectivas e ideales que no siempre compartimos. La ley tiene su punto de vista, cada parte en el proceso tiene también el suyo, los testigos tienen otro, los servidores y funcionarios otros y, cuando hay que tomar una decisión, el magistrado debe tener en cuenta todos ellos.

como la aceptación resignada; la indiferencia; el estoicismo moral; un deseo de apertura; la admisión entusiasta de la diferencia. En este capítulo llevaremos a cabo una importante distinción entre tolerancia positiva e intolerancia positiva, aclarando porqué ambas deben considerarse igualmente como un valor.

Un punto de extrema importancia en el primer capítulo será el del examen de los elementos de la tolerancia. Comprender que la tolerancia tiene como elementos el sujeto, el objeto, el objetivo y la finalidad. Esto resultará esencial para descubrir la raíz de algunos problemas recurrentes en los modelos tradicionales de la tolerancia, y servirá como una guía para alabar la tolerancia convergente. Resultara también de gran relevancia el debate sobre los límites de la tolerancia.

Exploraremos el desarrollo de la idea moderna de tolerancia y de sus fundamentos históricos. Haremos hincapié en que la moderna idea de tolerancia tuvo su impulso inicial en la lucha para establecer la tolerancia religiosa y poner fin a las guerras de religión que asolaron Europa desde el siglo XVI, y que, como sabemos, entre sus defensores más notables están Jonh Locke, Voltaire, Baruch Spinoza, John Milton, entre otros. Finalmente, el primer capítulo terminará examinando la cuestión de la tolerancia desde la perspectiva del Al-Ándalus.

En el segundo capítulo nos ocuparemos de los tres arquetipos tradicionales de la tolerancia: magnánimo, ponderado y amparador. Veremos que la tolerancia magnánima tiende a ser altiva, apoyándose en un ideal de generosidad y benevolencia. La tolerancia ponderada busca soporte en un argumento de igualdad, y se fundamenta en un razonamiento prudencial. Y el razonamiento de la tolerancia amparadora pretende que la tolerancia sea un instrumento de transformación de la realidad. Sostendremos que los tres modelos son igualmente precarios en cuanto al equilibrio de la relación de tolerancia, porque en los dos primeros existe un desequilibrio que favorece al tolerante y, en el tercero, un desequilibrio en favor del tolerado (“protagonismo”). Explicaremos que en ninguno de los modelos existe una efectiva preocupación por la interacción de los sujetos de la relación de tolerancia.

En el tercer capítulo nos referimos al examen de la tolerancia plasmada en regímenes sociopolíticos. Analizaremos la tolerancia en cinco situaciones diferentes: imperios multinacionales; comunidad internacional; confederaciones; Estados-naciones; sociedades de inmigrantes. Veremos que en el imperio internacional la tolerancia es una maniobra destinada a garantizar la supervivencia del régimen. También, que en la comunidad internacional un Estado debe tolerar al otro porque la intolerancia puede determinar una especie de confrontación. Que la tolerancia de las confederaciones es una señal de que las cosas están en paz entre los pueblos que, de alguna manera, siempre estuvieron interligados, a veces incluso como antiguos rivales. Que en los Estados-naciones la tolerancia deriva de una necesidad de acomodar a grupos minoritarios Y, por último, veremos la tolerancia en las sociedades de inmigrantes, donde se presenta como un indicio de la neutralidad del Estado con relación a los proyectos privados de grupos e individuos.

En el capítulo cuarto, haremos una yuxtaposición entre los tres modelos tradicionales de tolerancia, más la tolerancia convergente y el ideario de la Revolución Francesa. Notaremos la particular afinidad entre la tolerancia magnánima y el ideal de libertad, así como la tolerancia ponderada y el ideal de igualdad. Aunque la tolerancia amparadora *no* se acerque al ideal de fraternidad, pondremos de manifiesto su compromiso con la igualdad. Y, en la laguna entre los arquetipos tradicionales de tolerancia y el ideal de fraternidad, extenderemos la tolerancia convergente.

En el quinto capítulo, delinearemos nuestra propuesta de tolerancia convergente. Comenzaremos demostrando que los arquetipos tradicionales de tolerancia son divergentes y explicaremos que esta divergencia es el resultado del protagonismo y del aislamiento. Mostraremos que la propuesta convergente puede solucionar el protagonismo y el aislamiento e instituir el intercambio en la relación de tolerancia. Expondremos la tolerancia convergente se conecta al ideal de fraternidad, y nos empeñaremos en resaltar porqué su paradigma puede encontrarse en el diseño de una vía pública para el tráfico de vehículos.

En las conclusiones, intentaremos posicionarnos sobre las cuestiones planteadas a lo largo de este trabajo de investigación, y, principalmente, demostrar que nuestro estudio ha respondido a las proposiciones anunciadas en la introducción.

CAPÍTULO PRIMERO

Aproximaciones a la idea de tolerancia

1.1. Sobre las diferentes intenciones de la tolerancia

La expresión tolerancia puede ser utilizada en más de un sentido.⁶ Anna Elisabetta Galeotti⁷ apunta que en la teoría política y en el lenguaje común el concepto de tolerancia permite una vasta gama de significados. Puede ser tomada como sinónimo de respeto, comprensión, o de debilidad, o complacencia. Entre otras posibilidades, la idea de tolerancia se aplica tanto a la evaluación de una aptitud, como al razonamiento sobre el valor de esta aptitud. Es decir, puede ser utilizada para designar la “aptitud para soportar”, como cuando se dice que un objeto tolera el peso que sobre él ejerce otro objeto, o que un enfermo aguanta una cierta dosis de medicamento; como también para hacer un juicio de valor sobre esta aptitud: como cuando se dice que la tolerancia social es una virtud.

Michael Walzer⁸ apunta algunas posibilidades de particularizar la tolerancia como una actitud o un estado de espíritu. La primera de ellas estaría conectada con la práctica de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII, y consistiría en una aceptación resignada de la diferencia con el objetivo de mantener la paz: “Durante años y años los pueblos se mataron unos a otros y, por suerte, finalmente se inició un cierto agotamiento: a esto llamamos tolerancia”. Una segunda posibilidad sería pasiva, relajada, indiferente a la diferencia: “Toma todos los tipos y variantes para hacer un mundo”. Una tercera,⁹ consistiría en el resultado de un cierto tipo de estoicismo moral: reconocer por principio que los “otros” tienen derechos, incluso cuando ejercitaran esos derechos en formas que nos resultaran poco atractivas. La cuarta, sería la que “expresa una apertura hacia los otros”, una especie de voluntad de escuchar y aprender. Por último, encontraríamos con la admisión entusiasta de la diferencia, así como una aprobación estética (de la amplitud y diversidad de la creación divina o del mundo natural), así como la aprobación funcional, por

⁶ Algunas distinciones se pueden ver en: TORRES RUIZ, José Ramón. “El concepto de tolerancia”. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) Madrid, n. 48. 1985, p. 105-134.

⁷ Cf. ELISABETTA GALEOTTI, Anna. *La tolleranza. Una proposta pluralista*. Napoli: Liguori Editore, 1994, p.3.

⁸ WALZER, Michael. *La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural*. Isegoria, Madrid, n. 14, 1996, p. 38-39.

⁹ WALZER, Michael. *Tratado sobre La tolerancia*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 16.

considerar que la diferencia es una condición necesaria del pleno desarrollo humano.

1.2. Tolerancia positiva, intolerancia positiva

La expresión “tolerancia como valor”, suele ser utilizada para informar que el principio de tolerancia es algo provechoso, ventajoso.¹⁰ Que es una idea favorablemente valorada, un principio ético. Ella no debe confundirse con la idea del “valor de la tolerancia”, que vamos a utilizar para distinguir la señal que califica una determinada relación de tolerancia, que puede ser *positiva* o *negativa*.¹¹ Por ejemplo: en un sistema de ideas, la tolerancia es habitualmente vista como algo positivo. El principio es que “es mejor ser tolerante que intolerante”. Pero este razonamiento hace referencia a la tolerancia positiva. Tolerancia positiva es la capacidad de convivir con la diferencia, de aceptar opiniones contrarias.¹² Además, existe un tipo de tolerancia que es negativa. La tolerancia negativa es aquella tolerancia para las malas conductas, para las malas acciones, es la “complacencia con el error”.¹³ Admitir que la señal de la tolerancia también puede ser “negativa”, implica reconocer que en un cierto sentido y en determinados casos, la tolerancia no es algo deseable, ni puede ser aceptada.¹⁴ No se puede ser tolerante con la

¹⁰ Cf., SANTOS GOMEZ, Marcos. *La horizontalidad de las relaciones humanas y la tolerancia*. UPL, jul. 2006, vol.11, no.34, p.79-90.

¹¹ José Martínez de Pisóni tiene una visión diferente de estos términos. Para él, la tolerancia negativa se refiere al hecho de que alguien se abstiene de combatir la diversidad (la creencia, la opinión de los demás), y expresión "negativa" se refiere al hecho de que la tolerancia se niega a adoptar una postura contra la tolerada, mientras que la tolerancia sería una acción positiva reiterada de una persona que se muestra tolerante. (Cf. MARTÍNEZ DE PISÓN, José. *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 59-60).

¹² En un sentido diferente, Enrique López Castellón: “Ello quiere decir que las fronteras de lo tolerable y lo intolerable nunca están definitivamente marcadas, pues, si lo estuvieran, el proceso moral individual y colectivo no tendría el carácter progresivo y emancipador que se le atribuye cuando se constata el tránsito histórico entre una tolerancia negativa (el mero abstenerse de coartar la libertad de conciencia y de expresión de otros, es decir, el simple soportar y permitir en aras de la convivencia pacífica) y una tolerancia positiva (valga la expresión) que entraña el reconocimiento y el respeto de un derecho” (LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique. “Sobre la justificación moral de la tolerancia”. *Derechos y Libertades*. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, Madrid, n. 5, 1995, p. 19-38).

¹³ Con una concepción diferente, ver: GARCÍA SIERRA, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Oviedo: Biblioteca Filosofía en español, 1999.

¹⁴ Cf., SANTOS GÓMEZ, Marcos. “Hacia una noción educativa de tolerancia”. *Enseñanza*. Salamanca, 21, p. 363-378, 2003,

criminalidad¹⁵; no se puede ser tolerante con los malos hábitos; no se puede ser tolerante con la violencia. El refrán “tolerancia cero” es utilizado para hacer especial énfasis en una situación en la que la tolerancia sería negativa (es un ejemplo de intolerancia positiva).

Cuando se afirma que la tolerancia es una virtud, nos estamos refiriendo a la tolerancia positiva¹⁶. La tolerancia positiva, insinúa rectitud; la tolerancia negativa, al contrario, apunta a la debilidad de carácter. En sentido positivo, tolerancia se opone a la intolerancia en sentido negativo, y viceversa: al sentido negativo de tolerancia se contraponen el sentido positivo de intolerancia. Intolerancia en sentido positivo es sinónimo de severidad, rigor, firmeza, todas las cualidades que integran la categoría de virtud. Tolerancia en sentido negativo es sinónimo de indulgencia culpable, de condescendencia con el engaño, por falta de principios, por querer vivir tranquilo o por ceguera de valores¹⁷. Por tanto, por definición, no podemos decir que la conducta tolerante sea siempre adecuada. La intolerancia será la conducta más acertada cuando la misma sea “positiva”, cuando represente el rechazo de un mal. La intolerancia positiva no deja de ser “intolerancia”, pero es un caso de afirmación del bien por el rechazo del mal.

1.3. Elementos de la tolerancia

¹⁵ Sin embargo, la ley no debe ser intolerante con el infractor de la norma penal hasta el punto de convertirse en injusta. En este sentido: “Sin embargo, la tolerancia o por lo menos la comprensión hacia el infractor de una norma jurídica [...] es o debe ser una de las características principales de un orden de libertades” (MUÑOZ CONDE, Francisco. “La objeción de conciencia en Derecho Penal”. En SILVA SÁNCHEZ, Jesús-María (ed.) *Política criminal y nuevo derecho penal* (libro homenaje a Claus Roxin), Barcelona: JB, 1997, p. 279-294).

¹⁶ “Tolerancia en sentido positivo se opone a: intolerancia religiosa, política, racial, es decir, a la indebida exclusión de lo diferente. Tolerancia en sentido negativo se opone a firmeza en los principios, es decir, a la justa o debida exclusión de todo aquello que puede acarrear daño al individuo o a la sociedad. Si las sociedades despóticas de todos los tiempos y del actual sufren de falta de tolerancia en sentido positivo, nuestras sociedades democráticas y permisivas sufren de exceso de tolerancia en sentido negativo, de tolerancia en el sentido de dejar correr, de dejar andar, de no escandalizarse ni indignarse nunca de nada” (BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema, 1991, p. 250.).

¹⁷ Cf., BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit., p. 250.

Identificar los elementos de la tolerancia¹⁸ nos permite comprender en definitiva la cuestión del valor de la tolerancia. Resulta así más claro que la principal conexión de la relación de tolerancia no se establece entre los sujetos, sino entre los sujetos y el objeto. Y es este objeto el que eventualmente puede ser positivo o negativo. También permitirá entender la diferencia entre los objetivos y la finalidad de la tolerancia. Ellos no se confunden entre sí ni con el objeto.

Sujetos, objetos, objetivo y finalidad son los elementos de la tolerancia. Para una mejor aclaración, vamos a considerar que los sujetos son elementos de nivel "1" y que el objeto, el objetivo y la finalidad son elementos de nivel "2" de la idea de tolerancia. Los sujetos de la relación de tolerancia, comúnmente llamados tolerantes y tolerados, son actores igualmente importantes. El objeto de la tolerancia es la situación, la actitud, la creencia, la opinión, etc., cuyo disfrute es lo que se pretende garantizar. Es la "esencia", que se debe tolerar. Jorge Peña Vial, citando a Alejandro Vigo, subraya:

Los deseos, creencias y preferencias en la medida que se expresan a través del lenguaje o el comportamiento son objeto de la tolerancia. Dichos deseos, creencias y preferencias constituyen, desde el punto de vista de su estructura lógico-categoría, lo que modernamente la filosofía analítica denomina "actitudes proposicionales" [...] Las personas no son, como tales, objetos de tolerancia, sino más bien objetos de respeto. Por eso concluirá Vigo: "Los objetos propios de la tolerancia en el sentido moral del término no son las personas mismas, sino, en todo caso, alguna de sus actitudes, en la medida en que tales actitudes comportan una toma de posición, relevante además desde el punto de vista

¹⁸ Jorge Peña Vial utiliza la expresión "elementos de la tolerancia", pero con un sentido diverso. (Cf. PEÑA VIAL, Jorge. "Tolerancia y verdad". *Estudios Públicos*. Santiago de Chile, n. 106, páginas 273-299, 2007, p. 292).

práctico, respecto de la verdad y/o falsedad de determinadas proposiciones referidas a hechos, eventos o estado de cosas”.¹⁹

Así, por ejemplo, el objeto de la tolerancia religiosa es la libertad de creencia y de culto, o, en un sentido más amplio, la libertad de expresión del pensamiento y la libertad de manifestación. Pero el objeto no se confunde con el objetivo. El objeto de la tolerancia es una preferencia, una conducta, una opinión, etc., que se desea proteger, y el objetivo es el de garantizar el éxito del objeto. En este sentido, mientras el objeto de la relación de tolerancia religiosa es la “libertad religiosa”, el objetivo de la relación de tolerancia religiosa es el de “garantizar que las elecciones en materia de religiosidad sean libres y personales, es decir, que las personas tengan la necesaria autonomía para optar por un ideal de fe”. Comúnmente, el objeto de la tolerancia tiene un fundamento ético-filosófico. A su vez, el objetivo posee un soporte jurídico-político. La diferencia entre el objeto y el objetivo es que el objeto se reconoce identificando la conducta, creencia, opinión, etc., que se intenta defender, y el objetivo se reconoce observando cómo hará la defensa del objeto.

El último de los elementos del nivel 2 de la tolerancia es la finalidad. En este caso, la finalidad es hacer que una determinada relación social sea positiva. O, también, transformar una relación de intolerancia “negativa” en una tolerancia “positiva”. Utilizando el mismo ejemplo, la finalidad de la tolerancia religiosa es acabar con los conflictos generados por las conductas intolerantes. El soporte de la finalidad es comúnmente político.

Podemos apuntar que la finalidad se alcanza cuando se cumple el objetivo. El objetivo es dinamizar el objeto. El objeto intenta asegurar el disfrute de “algo” a los sujetos. El objeto es apoyado normalmente por una percepción filosófica; el objetivo comúnmente se revela en una meta jurídica; en general, la finalidad se acaba proyectando en un plano político.

¹⁹ PEÑA VIAL, Jorge. *Tolerancia y verdad*, cit., p. 275.

1.4. Límites de la tolerancia

La tolerancia tiene límites. En pocas palabras, tolerancia es la “capacidad de aguantar”. Este “aguante” no es ilimitado. La tolerancia no es inmune a la idea de saturación y de exceso. La saturación y el exceso surgen del agotamiento de la tolerancia. Por ejemplo, el enfermo tolera cierta dosis de medicamento, una dosis excesiva puede ser mortal; el comerciante tolera cierta discrepancia en la cantidad o calidad de la mercancía adquirida, pero rechaza la entrega cuando la diferencia es muy grande; el bibliotecario tolera un murmullo, no obstante no admite un grito.

Sin embargo, la cuestión sobre los límites de la tolerancia es de las más tormentosas, tiende a variar en el caso se adopte uno u otro “modelo de tolerancia”. En este campo, existen quienes pregonan que la tolerancia debe vigilarse mucho, y otros que prefieren una “libertad siempre en peligro, pero expansiva”.²⁰ Es conocida la máxima de que la tolerancia no debe tolerar a los intolerantes. Se supone que la tolerancia con respecto a los intolerantes podría ocasionar el fin de la tolerancia. Éste sería la “paradoja de la tolerancia”.

André Comte-Sponville²¹ afirma que Karl Popper mostró que, llevada al extremo, la tolerancia “acabaría por negarse a sí misma”, ya que dejaría libres las manos de quienes quieren suprimirla. La tolerancia sólo valdría, ya que, ciertos límites, son los de su propia salvaguarda y de la preservación de sus condiciones de posibilidad: “Si somos de una tolerancia absoluta, incluso para los intolerantes, y si no defendemos la sociedad tolerante contra sus asaltos, los tolerantes serán aniquilados, y con ellos la tolerancia.”²²

²⁰ BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit., p. 254.

²¹ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²² COMTE-SPONVILLE, op. cit., p. 125.

Popper formuló la paradoja de la tolerancia²³ comparándola con la “paradoja de la libertad” y con la “paradoja de la democracia”. La paradoja de la libertad descrita por Popper sostiene que la libertad extrema, al significar ausencia de restricciones de la voluntad, conduciría a la coerción y a la sujeción de los más débiles como consecuencia de la actuación de la voluntad incontrolada de los más fuertes – y acabaría con el principio de la libertad. La paradoja de la democracia defiende que la mayoría podría decidir que gobernara un tirano, lo que acabaría con el principio de la democracia. A pesar de la evidencia de las paradojas de la libertad y de la democracia, no se puede afirmar lo mismo de la paradoja de la tolerancia, como veremos a continuación.

Es muy difícil fijar límites a la tolerancia en el caso concreto. Entendida como “capacidad de soportar”, la tolerancia admitirá variaciones bajo las condiciones singulares del tolerante. En efecto, los sujetos de la relación de tolerancia tienden a ser más (o menos) tolerantes según su capacidad de administrar conflictos. De cualquier forma, es conocida la discusión sobre si la tolerancia, considerada como un fin en sí mismo, estaría sujeta a criterios más amplios (“y su alcance y límites no podrían definirse en función de la sociedad en cada caso²⁴”), pero la expresión “tolerancia como fin en sí mismo” apunta a los eventuales confines de la tolerancia en una perspectiva en la que escapan sus aspectos prácticos, que son los que interesan en el presente trabajo de investigación.

Además, si aspirásemos a idealizar una respuesta para servir de orientación general, tropezaríamos posiblemente con la regla moral de la reciprocidad: que consiste en dispensar a los otros el mismo tratamiento que les gustaría recibir;²⁵ o con la versión del imperativo categórico: proceder según aquella máxima, en virtud

²³ POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 512 (véase la segunda parte de la nota 4 del capítulo 7).

²⁴ MARCUSE, Herbert. *La tolerancia represiva*, Convivium, n. 27, 1968, p. 107

²⁵ Pero no resolvería el problema del intolerante que admite ser tratado también con intolerancia.

de la cual se pueda pretender que se convierta en ley universal.²⁶ No obstante, la idea de reciprocidad se aplica mejor a la propuesta del momento inicial y mínimo de la tolerancia, de lo que como justificación para la intolerancia –que sería el agotamiento, es decir, el límite máximo de la tolerancia–. Podemos observar que la idea de reciprocidad sostiene “tolero, para ser tolerado”, pero, no responde “¿hasta cuánto (o cuándo) debo tolerar?”.

La idea equivocada sobre los límites de la tolerancia provoca confusiones muy comunes. Observamos, por ejemplo, el caso de la expresión “exceso de tolerancia”, utilizada para designar una situación en la cual la tolerancia se ha convertido en algo negativo. El uso de la expresión “exceso de tolerancia” parece hacer una estimación de la cantidad de tolerancia existente en una determinada relación, cuando en efecto se refiere a la alteración de la señal de la tolerancia, que en algún momento dejó de ser positiva y pasó a ser negativa. De hecho, si el eventual “exceso” fuera positivo, ya no sería “exceso”, que aquí se convierte en sinónimo de algo malo, perjudicial, dañino. Por consiguiente, el “exceso” no es negativo y sí lo es la naturaleza de la tolerancia. Al ser negativa, ya no importa que sea poca o mucha. Y, por tanto, no tiene sentido hablar de exceso.

En cuanto a los límites jurídicos de la tolerancia, planteada como derecho fundamental de libertad – de conciencia, de manifestación etc. – ésta es una cuestión que se refiere a las ponderaciones sobre la forma, las condiciones, la extensión y las limitaciones al ejercicio de un derecho fundamental.²⁷ De todos

²⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

²⁷ Sobre el tema, vid. ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. También, FERRAJOLI, Luigi. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid: Trotta, 2001. Ferrajoli, propone una definición puramente formal o estructural, de “derechos fundamentales”: “son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados del status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiendo por «derecho subjetivo» cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; y por «status» la condición de un sujeto, prevista asimismo por una norma jurídica positiva, como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de éstas” (*op. cit.* p.19).

modos, conviene anotar que no basta con cambiar la *virtud* de la tolerancia religiosa, por el *derecho* a la libertad religiosa para resolver los problemas generados por la intolerancia, ya que es posible la subsistencia de la intolerancia en un entorno que prevea formalmente la libertad.²⁸ Así, en la práctica, no coincidirán siempre los límites jurídicos y los límites reales de la tolerancia irán a coincidir.²⁹ Reflexionando sobre esta singularidad en el contexto de la doctrina y de la jurisprudencia española, María J. Rueca afirma que:

Una primera conclusión que cabe anotar de esta aproximación al uso del término tolerancia en el Derecho español es que el discurso jurídico de la doctrina está en gran medida apartado del discurso legal y jurisprudencial.³⁰

1.5. Desarrollo de la moderna idea de tolerancia

La idea de tolerancia fue objeto de una notable atención a partir del siglo XVI, principalmente a partir de los problemas ocasionados por las guerras religiosas en Europa. Henry Kamen subraya que “para mediados del siglo XVII, los

²⁸ Entendemos que no tiene mucho sentido la afirmación hecha por JAVIER DE LUCAS: “La tolerancia es sólo un instrumento de tránsito en la historia de los derechos y de la democracia, una dialéctica de aceptación y rechazo. Por eso la tolerancia no tiene sentido como un derecho fundamental ni como un principio constitucional. En la medida en que quepa definir la democracia en términos de espacio público, de constitución de la opinión pública a través de la libre expresión y concurrencia de la libre e igual expresión y concurrencia para todas las voces, desde todas las voces, no hay lugar para la tolerancia como principio jurídico-político. Lo que llamamos tolerancia viene suplido con ventaja por la igualdad en las libertades, es decir, por el reconocimiento del status de igualdad en la titularidad y ejercicio de los derechos, tal y como exigen el pluralismo...” (DE LUCAS, Javier. “Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?” *Isegoria*, n. 14, p. 152-163, 1996, p. 153).

²⁹ Sobre la evolución de la idea de tolerancia religiosa hacia la de la libertad religiosa, Ramón Soriano sustenta: “A Groso modo bien podría señalarse a mi juicio dos etapas en el proceso de la conquista de la libertad religiosa. La primera, que abarca el siglo XVI principalmente, es la de la tolerancia religiosa, en la que se trata de que las religiones minoritarias sobrevivan y sean respetadas dentro de un confesionalismo de Estado; es el ejemplo de los hugonotes en Francia o de los puritanos en Inglaterra. La segunda etapa, más propia del siglo XVII, es la de una libertad religiosa en la que se pretende un reconocimiento de condiciones de igualdad de las religiones; es el ejemplo de quienes fundan nuevos Estados en tierras americanas dotándolos de una carta constitucional. La primera etapa está especialmente caracterizada por las guerras de religión; la segunda, por la convivencia inestable de distintas religiones en un mismo Estado” (SORIANO, Ramón. *Historia temática de los derechos humanos*. Madrid: MAD, 2003, p. 70).

³⁰ ROCA, María J., “¿Que se entiende por tolerancia en el derecho español? Análisis de la doctrina y la jurisprudencia”. *Revista de Administración Pública*. Madrid. n. 152, 2000, p.203-228.

representantes más destacados de la tolerancia habían dicho ya todo lo que tenían que decir”.³¹

Las así llamadas “guerras religiosas” no surgieron “por los intereses de las religiones”, ni tampoco fueron motivadas por los “principios intrínsecos de las religiones”, ni “por orden y determinación de la divinidad” o por “obediencia a principios sacros”. Las guerras religiosas de la edad Media fueron disputadas por el poder terrestre. La intolerancia no es una cuestión que concierne a la religión (o a las religiones) como sistema de creencias y sí un problema que deriva de la falta de destreza para convivir con la diferencia.³²

A pesar del perfeccionamiento de la tolerancia como “principio” y de que estuviera vinculado históricamente a las guerras religiosas, la práctica de la tolerancia (en la cual un individuo o un grupo de individuos, actuando por liberalidad, admite en su medio a una persona o a un grupo de personas que actúa de modo no usual) probablemente existió siempre. Desde esta perspectiva, es fundamental distinguir entre la mera actitud tolerante en un contexto singular, y la moderna idea de tolerancia, consecuencia de una lenta y progresiva elaboración filosófica.

En efecto, la moderna idea de tolerancia pretende responder a la “vexata quaestio” del derecho a la diferencia, y su fundamento ya no se asienta en la complacencia o generosidad de quienquiera que sea, y sí en la existencia de un derecho de libertad de pensamiento y expresión. Así, en resumen, aunque los filósofos de la tolerancia efectivamente hayan fijado las bases de la moderna idea de tolerancia, la tolerancia como una práctica de aceptación de la diversidad es

³¹ En este sentido, Henry Kamen anota que: “W. K. Jordan señala con razón que ‘en 1660 la tolerancia estaba esencialmente elaborada’. Los calvinistas liberales en Holanda, los latitudinarios en Inglaterra y los pioneros en las colonias americanas habían formulado, en conjunto, un núcleo de principios que no se ampliaría en lo fundamental durante la segunda mitad del siglo”. (KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, D.L., 1987, p. 208).

³² Las guerras (¿y también la paz?) atienden a otros intereses, más allá de razonamientos filosóficos o ideologías religiosas.

mucho más antigua, tan ancestral como la sorpresa provocada por la constatación de las diferencias.

1.6. Fundamentos históricos de la moderna idea de tolerancia

El Diccionario de Filosofía de Nicola Abbagnano apunta el germen del principio de tolerancia, o al menos un corolario inmediato, que es la posibilidad de redención incluso fuera de la fe cristiana, en algunos filósofos del siglo XIV, especialmente en Guilherme do Ockam.³³ Y añade:

Es probable que (el principio de tolerancia) se haya afirmado explícitamente por primera vez por el grupo de reformadores italianos que rechazaron el dogma de la Trinidad, es decir, los socinianos, obligados por Calvino a huir a Transilvania y a Polonia, donde propagaron su doctrina. En 1565, Giacomo Aconcio, en su *Stratagemata Satanae*, consideraba la intolerancia religiosa como una trampa de Satanás y afirmaba que es esencial a la fe sólo lo que alienta la esperanza y la caridad. En 1580, por motivos de carácter político, Michel de Montaigne defendía la libertad de conciencia en un ensayo (*Ess.*, II, 19). Alrededor de 1593, Jean Bodin sostuvo, en *Colloquium heptaplomeres*, la necesidad de la paz religiosa, que debía lograrse con un retorno a la religión natural que eliminara las controversias dogmáticas.

Fue Spinoza³⁴ quien por primero fundamentó la defensa de la tolerancia en raciocinios objetivos, presentando en su favor el argumento por excelencia: la violencia y la imposición no pueden promover la fe; por tanto, las leyes que se proponen ese fin son inútiles.

En opinión de Giovanni Sartori, los trabajos clásicos sobre la tolerancia son la “Areopagítica”, de Milton, la “Carta sobre la tolerancia”, de Locke, y el “Tratado sobre la tolerancia”, de Voltaire. A su vez, el diccionario de política de Norberto

³³ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

³⁴ Cf., SPINOZA, Baruch. *Tratado teleológico-político*. Madrid: Magisterio Español, 1978.

Bobbio anota que “es costumbre indicar a Marcilio de Padua como un precursor de la teoría política de la tolerancia, pero los principales tratados sobre la teoría de la Tolerancia se hallan en el siglo XVII en las obras de Grocio, Bayle, Milton y Locke”.³⁵

Georg Jellinek³⁶ sostiene que la historia de la tolerancia, o de la lucha en defensa de la moderna idea de tolerancia, es también la historia de la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales.³⁷ En relación a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, entiende que el origen de la idea de la existencia de derechos inalienables e inviolables de los individuos debe buscarse en las acciones que se imponen a la tolerancia religiosa; primero en Inglaterra y, principalmente, en las colonias norte-americanas.³⁸

En España, a la hora de tratar sobre el tema de la tolerancia religiosa hay que hacer referencia a Al-Ándalus. Manuel González Jiménez³⁹ apunta que “al margen de discusiones, es evidente que tanto en la España cristiana como en Al-Ándalus se practicó la tolerancia religiosa, o, lo que es lo mismo, se consintió la presencia de personas y grupos que practicaban una religión distinta de la del

³⁵ BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI Nicola e PASQUINO Gianfranco. *Dicionário de Filosofia*, Vol. 1; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. UNB, Brasília: 1998

³⁶ JELLINEK, Georg. *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

³⁷ Cuando habla sobre el contenido de los derechos fundamentales, Gregorio Peces-Barba Martínez señala que el más radical de todos ellos es el derecho a la vida, una condición de existencia de todos los demás, y junto a él en el mismo grupo, coloca a la libertad de religión y de creencias. (Cf. PECES-BARBA, Gregorio. *Lecciones de Derechos Fundamentales*, Madrid: Dykinson, 2004, p. 284).

³⁸ “Así pues, el principio de la libertad religiosa alcanzó en América una consagración jurídico-constitucional, según límites más o menos amplios. Ese principio, que está íntimamente ligado al gran movimiento político-religioso de donde ha surgido la democracia americana, proviene de la convicción, según la cual, hay un derecho natural del hombre, y no un derecho otorgado al ciudadano, respecto a tener libertad de conciencia y libertad de pensamiento en materia religiosa, siendo tales libertades un derecho superior al Estado, que éste no puede violar. Este derecho, tanto tiempo desconocido, no es una “inheritance” ni una parte del patrimonio de nuestros mayores, como los derechos y libertades de la *Magna Carta* y de las otras leyes inglesas: no es el Estado, sino el Evangelio, quien lo proclama”. (...) “La idea de consagrar legislativamente esos derechos naturales, inalienables e inviolables del individuo, no es de origen político, sino religioso. Lo que hasta aquí se ha recibido como una obra de la Revolución, es en realidad un fruto de la Reforma y de sus luchas”. (JELLINEK, Georg, *op. cit.* p. 123)

³⁹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. “El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas”. En: *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo – Reflexiones para un mundo plural*. BADILLO O’FARRELL, Pablo. (coord.) Madrid: Universidad Internacional de Andalucía, Ediciones Akal, S.A., 2003, p. 125.

Estado”. El autor afirma que no obstante el fenómeno haya surgido primero en Al-Ándalus, ya en tiempos del extinguido reino visigodo se consintió la presencia de comunidades judías que, por lo que, se puede concluir que la España cristiana había participado de la idea de tolerancia mucho antes que hubiera grupos de musulmanes sometidos o mudéjares.

González Jiménez también afirma que es posible admitir, en cualquier caso, que fueron los conquistadores árabes quienes implantaron en España – como ya habían hecho en otros países conquistados – todo un sistema legal para dar “carta de naturaleza a la existencia de otro pueblo”, los hispano-visigodos, que siguieron practicando su religión. Sin embargo, señala, “esta aparente muestra de tolerancia no tiene nada de sorprendente porque ¿qué otra solución cabía a un grupo de conquistadores, muchos de ellos recién islamizados, que, como mucho, afluyeron a Hispania a lo largo del siglo VIII en número no superior a los 200.000?” Y argumenta que no podrían haber convertido al Islam a una población de varios millones de personas. Así, no cabía otra solución que la tolerancia. Y concluye que, como sucedió antes en la España visigoda con los judíos, la tolerancia fue fruto de la propia realidad histórica que obstinadamente acaba siempre por imponerse a cualquier consideración teórica.

Rechaza la idea de que Al-Ándalus pueda ser considerado como un modelo de sociedad tolerante. Argumenta que hubo efectivamente “convivencia” entre los cristianos, los moros y los judíos en la España de la Edad Media, pero en su sentido más elemental. Que, aun conviviendo juntos, no estaban mezclados o al menos no mezclados en pie de igualdad. No hay ninguna razón para presentar la sociedad medieval como un ideal de tolerancia. En el fondo, como se vio en sus finales, la intolerancia se impuso sobre la tolerancia.

CAPÍTULO SEGUNDO

Arquetipos tradicionales de la tolerancia

2.1. Tolerancia magnánima; tolerancia ponderada; tolerancia amparadora

Examinando la moderna idea de tolerancia desde la perspectiva de los argumentos que le sirven de justificación ético-filosófica, entendemos que es posible dividirla en tres modelos fundamentales:⁴⁰ A pesar de que pueda haber otras posibilidades, la relevancia de presentar la tolerancia en estos términos obedece a que esta trilogía comprende sus más recurrentes manifestaciones. Basta aludir a iusfilósofos como John Locke, Voltaire, Karl Popper, Norberto Bobbio, Herbert Marcuse, Michael Walzer, Enrique Dussel, Giovanni Sartori o André Comte-Sponville, entre otros. La clasificación según tales modelos puede hacerse como una separación absoluta, y puede suceder que los argumentos estén de alguna manera combinados. No obstante, la división se atiene al discurso predominante en cada uno de ellos.

2.2. Tolerancia magnánima

La tolerancia magnánima se pone de manifiesto por su discurso “noble” y virtuoso. En este sistema, los tolerantes son convocados a demostrar su grandeza de espíritu, tolerando. En general, el principal enlace de la relación de tolerancia no se establece ente los sujetos y un objeto, y es común que los individuos tolerados sean percibidos como objeto de la tolerancia. La tolerancia magnánima es un proyecto que eleva la importancia del tolerante desde la perspectiva del tolerado. La idea de tolerancia no se impone al tolerante, se le presenta a él que, a su vez, accede. Esta deferencia es casi siempre virtuosa y altiva.

⁴⁰ Sobre otros modelos de tolerancia, vid.: ESCAMÉZ, Sebastián. “Tolerancia y respeto en las sociedades modernas”. *Veritas*, Valparaíso, vol. III, n. 19, p. 224-252, 2008.

2.2.1. John Locke

Locke es uno de los artífices del modelo que calificamos como “tolerancia magnánima”. En este sentido, en su “Carta sobre La tolerancia” Locke defiende la idea de que los cristianos deberían de coser “caridad, humildad y buena voluntad” en general para todos los hombres, sin distinción, no únicamente para los que se profesen cristianos.⁴¹

Locke expone positivamente las aspiraciones de la religión cristiana, y las utiliza para invalidar la opción por la conducta intolerante. Establece que el cristianismo es una doctrina que pretende salvar únicamente el alma de las personas, preparándolas para una vida mejor en otro mundo, después de la muerte. Salvación que solamente se puede lograr con un corazón arrepentido y creyendo firmemente que Jesús Cristo es el hijo de Dios, salvador personal de los hombres y único camino entre el Cielo y la Tierra.

Sostiene que la salvación cristiana debe ser personal y honesta, lo que impide que se pretenda la salvación de las personas por medio de la coacción. Considera que en la doctrina cristiana no hay ninguna razón, motivo o justificación para la intolerancia: no tiene ninguna utilidad o beneficio. El ideal cristiano es anunciar el evangelio para que el Espíritu Santo convenza a los hombres “del pecado y del juicio”, pero no el de forzarlos a declararse cristianos. Y ello porque la confesión de la fe, sin fe, no trae ventaja alguna. La tolerancia religiosa para el cristianismo es, por tanto, una imposición de su estructura. La elección para aceptar la doctrina cristiana ha de ser más que exteriormente espontánea, necesita que sea verdadera interiormente. La intolerancia puede obligar a los hombres a declarar su aceptación de Cristo, pero no se les puede obligar a decirlo con un corazón sincero y arrepentido.

La posición magnánima de Locke está reflejada en el tono “piadoso”, que insta a esperar pacientemente la eventual conversión de los tolerados. También en

⁴¹ Cf. LOCKE, John: Carta sobre la tolerancia. *Estudios Públicos*. Santiago de Chile: CEP, 1987.

la justificación de la intolerancia con relación a ciertos grupos, como los ateos y los católicos. La tolerancia de Locke es así más una comodidad que un deber.⁴²

2.2.2. Norberto Bobbio

En el libro “El tiempo de los derechos”,⁴³ Bobbio analiza las “razones de la tolerancia”, y sigue la misma línea magnánima de Locke. La primera razón para basar la tolerancia, aquella que él considera más vil, meramente práctica o de prudencia política, es entenderla como un mal menor, o un mal necesario. También como un acto de astucia, cuando el más fuerte acepta el engaño ajeno (lo tolera) para evitar el escándalo de la persecución, ya que es “mejor ocultar la mancha que extenderla”. Del mismo modo, la tolerancia del estado de necesidad, cuando el más débil “soporta el engaño de otro” considerando que si acaso se rebelara será aplastado. Y la tolerancia de los iguales, cuando entra en juego el *modus vivendi*’.

La segunda razón – o idea – es la tolerancia como elección del método de la persuasión en lugar del método de la fuerza o de la coerción. El substrato de este modo de tolerancia no es sólo el acto de soportar pasiva y resignadamente el engaño, sino una actitud activa de confianza en la razón o en la racionalidad del otro. Bobbio afirma:

⁴² John Rawls comenta: “Sin embargo, existe una importante diferencia entre Rousseau y Locke, quienes defendían una tolerancia limitada, Santo Tomás de Aquino y los Reformadores protestantes no lo hicieron. Locke y Rousseau limitaban la libertad fundamentada en lo que consideraban que era una consecuencia evidente y clara para el orden público. Si no se podía tolerar a los católicos y a los ateos, es porque parecía evidente que no se podía confiar en que las personas respetaran los vínculos de la sociedad civil. Se puede suponer que una experiencia histórica mayor y un conocimiento de las oportunidades más amplias de la vida política les convenció de que estaban equivocados, o al menos, de que sus declaraciones eran ciertas sólo en circunstancias especiales. En el caso de Santo Tomás de Aquino y de los Reformadores Protestantes, las razones de la intolerancia son las mismas que en materia de fe, y esta diferencia es más importante que los límites de tolerancia fijados en una situación concreta. Pues, cuando la negación de la libertad se justifica apelando al orden público determinado por el sentido común, siempre se puede insistir en que los límites se establecieron incorrectamente, que la experiencia, de hecho no justifica la restricción. Cuando la eliminación de la libertad se basa en el principio teológico o en cuestiones de fe, ningún argumento es posible. Una concepción reconoce la prioridad de los principios de que serían elegidos en la posición original, al mismo tiempo que la otra no lo hace”. (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 235).

⁴³ BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit, p. 246.

Mientras la tolerancia como mera resignación ante el mal y el error es doctrina teológica, la tolerancia entendida como método de la persuasión ha sido uno de los grandes temas de los ensayos más esclarecidos que han contribuido a que triunfe en Europa el principio de la tolerancia como conclusión de las sangrientas guerras de religión. En la isla de Utopía se practica la tolerancia religiosa, y Utopo nos explica las razones de esta forma: “Sería temerario y estúpido (*insolens et ineptum*) pretender con violencia y amenazas que lo que tú crees verdadero parezca como tal a todos. Sobre todo porque si la verdadera religión es una y las otras son falsas, (Utopo) prevé que en el futuro, solamente con que se procediese con racionalidad y moderación, la verdad se abriría paso de una vez, imponiéndose por su propia virtud.”⁴⁴

Otro paso más adelante, “además de las razones de método”, está en la tolerancia como una razón moral: el respeto a la persona ajena – y en este punto Bobbio divisa un conflicto entre dos principios morales: la moral de la coherencia, que induciría al tolerante a colocar su verdad por encima de todo, y la moral del respeto o de la benevolencia por el otro. Por consiguiente, Bobbio afirma que si el otro debe llegar a la verdad, deberá hacerlo por convicción íntima y no por imposición. Aquí la tolerancia no es querida por ser socialmente útil o políticamente eficaz, sino porque es éticamente obligatoria.

2.2.3. Giovanni Sartori

No es diferente el proyecto de Giovanni Sartori. En relación a la tolerancia, el consenso y la comunidad, sostiene que quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, mientras tanto, acepta que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas” (comillas en el original). Sartori hace una defensa del pluralismo, y entiende que el pluralismo y la tolerancia están “intrínsecamente relacionados”, a pesar de sus diferentes conceptos.

⁴⁴ BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derecho*, cit., p. 247.

La diferencia está en que la tolerancia *respet*a valores ajenos, mientras que el pluralismo *afirma* un valor propio. Porque el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política.⁴⁵

Para Sartori, la idea de pluralismo (y subraya: la idea, no el término, que llegará siglos más tarde⁴⁶) ya está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su aceptación paulatina en el siglo XVII, en la época de las guerras de religión. En este sentido, el pluralismo presupone la tolerancia. Más adelante, el autor afirma que existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; y que el criterio que lo informa es la contraprestación de la reciprocidad. “Pluralismo es un vivir juntos en la diferencia y con diferencias; pero lo es –insisto– si hay contrapartida”.⁴⁷

En el prefacio de la edición española⁴⁸ Sartori pone de manifiesto sus preocupaciones y esboza los contornos de su tolerancia. En relación al grado de elasticidad que la sociedad pluralista puede tener, confrontada con la dura prueba de las reivindicaciones multiculturales internas (por ejemplo, en Estados Unidos), y con la intensa presión de los flujos migratorios externos (ése es, sobre todo, el caso de Europa), concluye el autor que “ante esta última situación, la teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los ‘extraños o extranjeros’, de personas que no son ‘como nosotros’”⁴⁹ (comillas en el original). Y seguidamente reflexiona porqué los políticos están confrontando torpemente tales problemas.

A quien se siente “invadido” (no importa que la estadísticas digan que sin razón) nuestros dirigentes responden de dos maneras: primero, asegurando que para integrar al inmigrado basta con

⁴⁵ SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica – pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001, p. 19.

⁴⁶ SARTORI, Giovanni, op. cit., p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁸ SARTORI, Giovanni, *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

“nacionalizarle” (o sea, concederle la ciudadanía); y, segundo, haciendo ver que los inmigrados son “útiles” y, por tanto, que también le sirven a él. La primera respuesta –lo veremos en el libro– es falsa. Y en cuanto a la segunda, por ahora diré sólo que es banal. Sí, es obvio que los inmigrados sirven. Pero ¿sirven todos, indiscriminadamente, por definición? Es igualmente obvio que no. Y, por consiguiente, los inmigrados que sirven son los que sirven. ¡Menudo descubrimiento!⁵⁰

El autor apunta que el problema existe para aquellos que se sienten invadidos, no importa que las estadísticas digan sin razón. Es decir, la invasión a la que se refiere tiene un fuerte componente psicológico. Es un “sentirse invadido, sin razón”, porque no hay ninguna invasión en curso. Y es posible imaginar que exista esta sensación de invasión porque la simple presencia del otro, sin importar la situación de hecho, se considera invasora. Y sólo se percibe como invasora debido a su *otredad*; porque el otro es percibido como “ellos”. “Ellos” están invadiendo, ya que, a pesar de que no los queremos, insisten en vivir aquí, entre “nosotros”. La tolerancia y el pluralismo de Sartori, por tanto, refleja: “algunos de estos extraños, de éstos que ‘no son como nosotros’, realmente me sirven, y a éstos yo puedo tolerar; pero hay otros que no me sirven, y a éstos no debo tolerar”. O, como él mismo subraya:

Dejando a un lado, añadido, el hecho de que la fórmula del “inmigrado útil” sufre dos graves limitaciones. Primera: ¿el que es útil a corto plazo lo es también a largo plazo? Y después, segunda, el problema no es sólo económico. Por el contrario –lo diré en el libro–, es eminentemente no económico. Sin contar con que también lo útil económico puede tener, y con frecuencia las tiene, consecuencias “perjudiciales”, consecuencias nocivas. Y, por tanto, el hecho de que el inmigrado pueda resultar beneficioso *pro*

⁵⁰ SARTORI, Giovanni, op. cit., p. 9.

tempore para la economía no demuestra nada fuera de la economía y sobre lo que más importa: la “buena convivencia”.⁵¹

2.2.4. Crítica a la tolerancia magnánima

Los defensores de la tolerancia en el sistema que denominamos “magnánimo” confieren la primacía de la relación de tolerancia al tolerante, considerando que de alguna forma, merece más atención que el tolerado. Comparten también la fundamentación de los límites de la tolerancia. Entienden que las limitaciones se vinculan a las cuestiones prácticas del bienestar de aquél que tolera, reforzando la idea de que la tolerancia es una concesión del tolerante, que tiene el derecho (y el deber) de ser precavido contra cualquier intento de efectiva alteración de la realidad por parte del tolerado.

Locke engendró una norma preciosa, según la cual, si por un lado el Estado no debe crear o prohibir ritos o prácticas religiosas, por otro, las prácticas y ritos religiosos no están exentos de la observación de las reglas creadas por el Estado para los demás actos de la vida civil. La idea de la tolerancia religiosa por parte del Estado debe obedecer a la máxima de que todo lo que sea permitido en el curso ordinario de la vida, también sea permitido en la adoración de Dios y en cualquier asamblea religiosa (y de la misma forma con lo que esté prohibido). Paradójicamente, tratando de la praxis, señaló que no deberían ser tolerados, entre otros, los ateos. Creía que las promesas, los pactos y los juramentos, que son los lazos que unen a la sociedad, no significan nada para el ateo, ya que, al apartarse de Dios, incluso en su espíritu, se desvincula de todo.⁵²

Por su parte, Bobbio defiende que la tolerancia debe ser extendida a todos, salvo para aquéllos que niegan el principio de la tolerancia. O, más brevemente, todos deben ser tolerantes, excepto para los intolerantes. Bobbio afirma: “*se trata, por otra parte, del mismo principio por el cual se sostiene que la regla de la mayoría*

⁵¹ Ibid., p. 9.

⁵² LOCKE, John. *Carta sobre la tolerancia*, cit., p. 33.

no vale para las minorías opresoras, para aquéllos que una vez convertidos en mayoría suprimirían el principio de las mayorías".⁵³ La debilidad lógica más evidente de esta propuesta es que, al volverse intolerante con el intolerante, el tolerante se iguala y se pierde. Además, al volverse intolerante, también no puede ser tolerado: y la intolerancia se transforma en la antimateria de la tolerancia.

Sartori, respondiendo a la cuestión de cual sería la elasticidad de la tolerancia, expone tres criterios: a) la tolerancia prohíbe el dogmatismo; b) nadie está obligado a tolerar algo que le cause daño o perjuicio; c) al ser tolerante, se espera reciprocidad. Mientras, el propio Sartori afirma que el vocablo tolerancia indica "tensión" y "voluntad de realizar los propios intereses".⁵⁴ Siendo verdad, cabría preguntar: ¿cómo resolver la cuestión de saber dónde termina la "voluntad de realizar los propios intereses" y comienza el "dogmatismo"? O incluso, ¿cómo saber la extensión y profundidad del segundo criterio? Finalmente, ¿no es cierto que el tercer criterio puede quedar vacío si el tolerado no tiene nada que ofrecer?

La tolerancia (y el pluralismo) de Sartori es flagrantemente utilitarista. Quiere decir, no le basta al extranjero, por ejemplo, ser "económicamente útil", ha de atender también a otras especificaciones. Por ejemplo, debe comprometer el mínimo posible (o no comprometer, lo que sería mejor) el candor de la rutina de los tolerantes. Sin embargo, no hay motivos serios que justifiquen esta opción. La idea de "naciones", como hoy las concebimos, no son tan antiguas, ni tan estáticas, ni tan herméticas.⁵⁵ Ernest Gellner subraya:

⁵³ Cf. BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit., p. 253.

⁵⁴ Cf. SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica*, cit., 41-42.

⁵⁵ Benedict Anderson, considera que "la convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna. La extensión potencial de estas comunidades estaba forzosamente limitada y, al mismo tiempo, sólo tenía la relación más fortuita con las fronteras políticas existentes (que eran las más extensas que habían alcanzado los expansionistas dinásticos". (ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F: FCE, 1983, p. 75).

La visión de las naciones como una forma natural, dada por Dios, de clasificar a los hombres, como un destino político inherente aunque largamente aplazado, es un mito; para bien o para mal, el nacionalismo, ese nacionalismo que en ocasiones toma culturas preexistentes y las convierte en naciones, que en otras las inventa, y que a menudo las elimina, es la realidad, y por lo general una realidad ineludible. Los agentes históricos de esta realidad desconocen completamente el papel que desempeñan, pero eso es otro cantar.⁵⁶

En el mismo sentido, en lo que se refiere a Italia, entre otras observaciones, Eric Hobsbawm destaca:

Incluso se ha argumentado que el italiano hablado popular, como lengua capaz de expresar toda la gama de lo que una lengua del siglo XX necesita fuera de la esfera de comunicación doméstica y personal, sólo ha empezado a construirse hoy día en función de las necesidades de la programación televisiva nacional.⁵⁷

Y, más adelante:

En la práctica había sólo tres criterios que permitían que un pueblo fuera clasificado firmemente como nación, [...] El segundo criterio era la existencia de una antigua élite cultural, poseedora de una lengua vernácula literaria y administrativa nacional y escrita. Esta era la base de las pretensiones de nacionalidad italiana y alemana, aunque los «pueblos» respectivos no tenían un sólo estado con el que pudieran identificarse. En ambos casos la identificación nacional era, por consiguiente, fuertemente lingüística, aun cuando en ninguno de ellos la lengua nacional era hablada para fines cotidianos por más que una pequeña minoría —se ha calculado que en Italia era el 2,5 por 100 en el momento de la unificación—

⁵⁶ GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 70.

⁵⁷ Cf. HOBBSAWM, E. J. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 18.

mientras que el resto hablaba varias lenguas que solían ser mutuamente incomprensibles.⁵⁸

Y también:

El «principio de nacionalidad» que debatían los diplomáticos y que cambió el mapa de Europa en el período que va de 1830 a 1878 era, pues, diferente del fenómeno político del nacionalismo que fue haciéndose cada vez más central en la era de la democratización y la política de masas de Europa. En tiempos de Mazzini no importaba que para el grueso de los italianos el *Risorgimento* no existiera, tal como reconoció Massimo d'Azeglio en la famosa frase: «Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer a los italianos».⁵⁹

2.3. Tolerancia ponderada

Dos grandes exponentes de la tolerancia ponderada son Voltaire y Karl Popper, a los cuales se puede sumar André Comte-Sponville. La tolerancia ponderada se caracteriza por la moderación y por la circunspección intelectual. En la tolerancia ponderada, el punto de vista contrario es tolerado porque, al final, “puede ser que esté cierto”. Mientras tanto, no acepta indistintamente todos los puntos de vista, ya que la tolerancia ponderada no implica relativismo ni indiferencia. Por éste motivo Popper se refiere a la necesidad de una “discusión racional”.

Son muchas las similitudes entre la tolerancia magnánima y la ponderada, pero hay una diferencia fundamental: en el raciocinio de la “tolerancia magnánima”, la máxima es “los otros están muy atrasados, debo tolerarlos porque

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 53.

yo estoy más desarrollado”; y en la tolerancia ponderada se piensa: “tolero, porque, en cierta medida, todos somos igualmente atrasados”.⁶⁰

2.3.1. Voltaire

Como sabemos, Voltaire escribió el “Tratado sobre la tolerancia” entre otros textos sobre el tema.⁶¹ Con acento mordaz, condujo su discurso como una apelación al raciocinio y al humanitarismo, presentando la tolerancia como una actitud sabia, que revelaba inteligencia y nobleza de espíritu. Destacaba no sólo la grandeza de la conducta tolerante, sino también apuntaba lo mezquino y fracasado que era el comportamiento intolerante. Para Voltaire los hombres no deberían mostrarse tolerantes exclusivamente para ser virtuosos, sino porque al ser intolerantes se convertirían en inhábiles y necios.

En los muchos ejemplos y situaciones históricas que se reflejan en el “Tratado sobre la tolerancia”, oponía el comportamiento tolerante e intolerante, revelando la insensatez del segundo. Los intolerantes son considerados como ambiciosos y sordos a los clamores de la razón. En el “Diccionario filosófico”, refiriéndose a la tolerancia, elabora un argumento al cual Popper se referiría: todos los hombres están llenos de debilidades y engaños, por eso deben perdonarse mutuamente.⁶²

2.3.2. Karl Popper

⁶⁰ El principio de falibilidad: quizá yo estoy equivocado y quizá tú tienes razón. Pero es fácil que ambos estemos equivocados. (POPPER, Karl. “Tolerancia y responsabilidad intelectual”. *Cuadernos de reflexión*. Caracas: Cedice, p. 6-21.).

⁶¹ VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007.

⁶² VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Madrid: Temas de hoy, 1995.

Abordando el asunto desde una perspectiva más amplia,⁶³ Karl Popper pretende que además de una prueba de razonable humildad y honestidad intelectual, la tolerancia se apoye en el reconocimiento de la falibilidad humana.⁶⁴ Delinea la idea de una ética profesional fundada en una actitud de integridad personal, con el rechazo del discurso de autoridad y el encubrimiento de los engaños científicos. Apoyándose en Voltaire y en Jenófanes, defendiendo la idea de que los conocimientos humanos son un ejercicio de conjetura, propone una tolerancia autocrítica. La tolerancia, en este contexto, resultaría un ejercicio de sobriedad intelectual.

En este contexto, entiende que tanto la crítica como la existencia de opiniones divergentes favorecen la corrección de los equívocos en los raciocinios (en las teorías científicas, por ejemplo), y que, por tanto, deben ser aceptadas con gratitud. Sin embargo, fijó la peligrosa adopción del relativismo, considerándolo una filosofía consistente en la tesis de que todas las tesis son más o menos igualmente defendibles desde el punto de vista intelectual. La adopción del relativismo llevaría así a la anarquía, a la ilegalidad, y al imperio de la violencia. Sabemos que Popper se distanciaba del “relativismo”, que consideraba que partía de una forma amplia de tolerancia, del “pluralismo”, a lo que llamó pluralismo crítico. Entendía el relativismo como la posición según la cual se podría afirmar todo, o prácticamente todo y, por tanto, nada. Todo es verdad, o nada. La verdad se quedaría como un concepto carente de significado. Por otra parte, el pluralismo crítico aceptaba la afluencia de ideas, cuántas fuesen, no para validarlas aplicando argumentos relativistas, sino para oponerlas y extraer la verdad por medio de un examen crítico en una discusión racional.

⁶³ “El poder político de las ideas filosóficas, muy a menudo de ideas filosóficas dañinas, inadecuadas o tontas, es un hecho que bien puede deprimarnos e incluso aterrarnos y, efectivamente, podría decirse que casi todas nuestras guerras son ideológicas: guerras religiosas o persecuciones ideológico-religiosas. Pero no debemos ser demasiado pesimistas. Afortunadamente, existen ideas filosóficas buenas, humanas y sabias, y éstas, también, son poderosas. Está, en primer lugar, la idea de la tolerancia religiosa y el respetar las opiniones que difieren de las nuestras”. (Popper, Karl. “La influencia de las ideas filosóficas en Europa”. *Estudios Públicos*. Santiago de Chile: CEP, n. 2, p. 180, 1981).

⁶⁴ POPPER, Karl. *Tolerancia y responsabilidad intelectual*, cit., p. 8.

Según Popper, la tolerancia de las ideas ajenas, y la consecuente confrontación de teorías adversas, contribuirían a encontrar la verdad objetiva. Teniendo como referencia la idea de la ignorancia humana, todos los motivos apuntarían a la necesidad de ser tolerante, ya que la mejor teoría sobre la verdad, y consecuentemente las mejores oportunidades de conocer la verdad o de aproximarse a ella, vendrían de la confrontación de las ideas contrapuestas.

2.3.3. André Comte-Sponville

André Comte-Sponville⁶⁵ se alinea con Voltaire y Popper. En su conocida obra “Pequeño tratado de las grandes virtudes”, afirma que la tolerancia está ligada a la incertidumbre del conocimiento. Cuando se conoce con seguridad la verdad, la tolerancia no tiene objeto. Los matemáticos no necesitan tolerancia, ya que las demostraciones bastan para su paz. Cuando se demuestra un engaño, ya no hay derecho alguno (¿a la tolerancia?); y perseverar en él ya no es un engaño, y sí un mal. Para Comte-Sponville, el problema de la tolerancia surge únicamente en las “cuestiones de opinión”. Valles destaca que el autor menciona también la paradoja de la tolerancia, invocando la enseñanza de Karl Popper, e intenta resolverlo proponiendo que la intolerancia estará justificada cuando haya peligro real para la supervivencia de la sociedad. Añade que una acción de intolerancia, un grupo intolerante, etc., deben ser prohibidos solamente en el caso de que amenacen efectivamente a la libertad o, en general, a las condiciones que hacen posible esa tolerancia.

No compartimos totalmente la teoría de Comte-Sponville. Por ejemplo, no resulta necesariamente acertado que la tolerancia esté vinculada con la “incertidumbre del conocimiento”, ya que el objeto de la tolerancia no es afirmar la duda, sino garantizar la armonía entre los sujetos con distintos puntos de vista, independiente de quien eventualmente tenga “razón”. Tampoco es correcto que “los matemáticos no necesitan tolerancia”, ya que la necesitan muchas veces, y a

⁶⁵ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

eso lo llaman “margen de error”. Más adelante, cuando dice que “demostrado el engaño, no hay derecho alguno, y perseverar en el engaño es un mal”, Comte-Sponville mezcla la tolerancia positiva y negativa. En cuanto a la alegación de que la tolerancia sólo cabe en las cuestiones de opinión, a pesar de ser obvia, merece un análisis más detenido. Primero, porque, aun cuando fuese verdad, de la manera como fue expuesta, parece que tenga intención de disminuir un ente por ser como es. Se observa que tiene poco beneficio la obvia alegación de que “el fuego sólo es caliente”; o “el agua sólo está compuesta por dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno”. Segundo, porque no es obligatoriamente verdad, porque muchas veces el conocimiento científico necesita tolerancia, ya que suele ser “conocimiento por conjetura”, como sostiene Karl Popper. Por último, en cuanto a la paradoja de la tolerancia, la solución propuesta por Comte-Sponville nos parece etérea, un subterfugio que únicamente reafirma la paradoja, seguida por una fórmula poco tangible de resolverla.

2.3.4. Crítica a la tolerancia ponderada

Un dilema obvio de este tipo de tolerancia parece ser su obstinación en el intercambio de informaciones entre tolerantes y tolerados. El tolerado parece únicamente tener derecho a la tolerancia cuando, de alguna forma, contribuye con el tolerante. Pero si el tolerado es aceptado solamente porque existe la esperanza de que añada algo, tal vez sea posible concluir que, si no consigue añadir nada, no debe ser tolerado. Otra crítica que se puede añadir es que, a semejanza de la tolerancia magnánima, la tolerancia ponderada enfatiza también el papel del tolerante. La tolerancia sigue siendo una invitación a la cual debe adherirse el tolerante, como espejo de su inteligencia y racionalidad.

2.4. Tolerancia amparadora

La tolerancia amparadora es aquélla que tiene por principio una actuación positiva en favor del tolerado. Un compromiso de estar a su disposición. En sentido contrario de lo que sucede en la tolerancia magnánima, que tan sólo concede un

espacio mínimo, un espacio de limitada aceptación; y de la tolerancia ponderada, que espera una aportación del tolerado. La tolerancia amparadora abarca desde posiciones extremas a favor del tolerado, como la de Marcuse, que se refiere a una “tolerancia libertaria”, hasta otras menos agresivas, al modo de Enrique Dussel con el espectro de una “tolerancia solidaria”. También hay enfoques intermedios, como en el modelo de Michael Walzer.

2.4.1. Herbert Marcuse

En el texto “La tolerancia represiva”, Herbert Marcuse afirma que la tolerancia que se configura en los países con una sociedad industrial avanzada está al servicio de intereses represivos.⁶⁶ La solución propuesta por Marcuse es la de implantar una intolerancia frente a las prácticas, credos y opiniones políticas dominantes, y una tolerancia a prácticas, credos y opiniones políticas que actualmente se deprecian o se reprimen. De esta forma, la tolerancia volvería a ser una meta partidaria y un concepto subversivo y liberador.⁶⁷

Contra el empeño en demostrar que la tolerancia no necesita ni debe ser apática, lo que efectivamente es verdad, la propuesta de Marcuse se muestra incoherente en algunos aspectos. Lo que Marcuse denomina tolerancia represiva, y lo que llama su atención, es la tolerancia de las opiniones contradictorias. Para él, no se debe tolerar una pluralidad de versiones, pluralidad de concepciones, pluralidad de proyectos, puesto que la tolerancia de las ideas contradictorias serviría para falsear la realidad represiva, que estaría al servicio de la mayoría, o de la minoría que controla la mayoría, y su “máquina de discriminación”.

Para luchar contra una supuesta intolerancia velada, que es como Marcuse distingue la tolerancia que bautizó como represiva, propone una intolerancia a las claras. Para luchar contra la discriminación, propone más discriminación. Para luchar contra la represión, propone más represión. La expresión “tolerancia

⁶⁶ MARCUSE, Herbert. “La tolerancia represiva”. *Convivium*, Barcelona, n. 27, p. 105-123, 1968.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 105.

represiva” suena como una contradicción. Lo que puede ser represivo es la intolerancia, y no la tolerancia. La tolerancia que Marcuse pretende que sea libertaria no es “libertaria” por ser “tolerancia” – porque no tolera ni la divergencia ni tampoco al divergente – sino por ser la propagación unilateral de las ideas que, supuestamente, vendrían a libertar. Marcuse pregona así una especie contradictoria de libertad, que tiene por especie la restricción de la libertad.

Marcuse, entiende que la discusión profusa, el registro de todos los puntos de vista, los debates en los medios de comunicación con un tratamiento igual tanto para las opiniones consideradas “estúpidas” como para las consideradas “inteligentes”, la tolerancia del “sensato” y del “insensato”, del comunista y del fascista, y la sumisión de todas las ideas al “pueblo”, para que se resuelva, y se delibere, y se escoja por fuerza el argumento democrático, no es bueno, ya que el argumento democrático incluiría una condición necesaria: que el pueblo sea capaz de deliberar y escoger, teniendo como base un conocimiento, y que le resulte accesible una auténtica información, cuya valoración debe ser el producto de un pensamiento autónomo.⁶⁸

Para Marcuse, las personas comunes no saben escoger lo que es mejor porque no tiene discernimiento suficiente para saber. Partiendo de este punto de vista, concluye que la tolerancia de todas las ideas, más que aclarar y educar, tiende a complicar. Para Marcuse, tal confusión, derivada de la adopción de una tolerancia extrema, serviría para mantener a las personas en un estado de apatía, ya que no poseen conocimiento suficiente para saber lo que les está siendo negado, no saben qué exigir (y como imaginan que viven en una sociedad tolerante, no perciben que son reprimidos). Por este motivo, propone eliminar el exceso de “tolerancia”, permitiéndose sólo la divulgación de las “mejores ideas”. La solución propuesta por Marcuse puede visualizarse en un ejemplo simple: frente a alguien que tiene duda sobre qué camino seguir, ya que gracias a la “tolerancia represiva” existe una gran

⁶⁸ Cf., MARCUSE, Herbert. *La tolerancia represiva*, cit., p. 112.

diversidad de puertas, la “tolerancia libertaria” cerraría todas las puertas menos una: la “mejor puerta”.⁶⁹

En este punto, concordamos con Bobbio, cuando sostiene que la tolerancia de Marcuse no es convincente, ya que al predicar la intolerancia con las malas ideas, no consigue responder satisfactoriamente al problema de saber quien deba decidir cuáles son las buenas ideas.⁷⁰ También por violar la libertad de las personas de escoger por sí mismos las “puertas” por las que quieran entrar, con el conocimiento que dispongan y aceptando las consecuencias de esta opción.

2.4.2. Enrique Dussel

La idea propuesta por Dussel, y que denomina “solidaridad”, sería la de ir más allá de la tolerancia.⁷¹ La tolerancia consistiría en una preparación entre la intolerancia y la solidaridad. A diferencia de la tolerancia, que tiene un carácter más pasivo, porque espera el “tiempo” del otro, la solidaridad se comprometería por el

⁶⁹ La “tolerancia libertaria” de Marcuse se parece mucho al episodio del Gran Inquisidor, de Dostoievski. “Tomamos la espada de César y, al hacerlo, rompimos contigo y nos unimos a él. Aún habrá siglos de libertinaje intelectual, de pedantería y de antropofagia -los hombres, luego de erigir, sin nosotros, su Torre de Babel, se entregarán a la antropofagia-; pero la bestia acabará por arrastrarse hasta nuestros pies, los lamerá y los regará con lágrimas de sangre. Y nosotros nos sentaremos sobre la bestia y levantaremos una copa en la que se leerá la palabra "Misterio". Y entonces, sólo entonces, empezará para los hombres el reinado de la paz y de la felicidad. Tú te enorgullecerás de tus elegidos, pero son una minoría: nosotros les daremos el reposo y la calma a todos. Y aun de esa minoría, aun de entre esos "fuertes" llamados a ser de los elegidos, ¡cuántos han acabado y acabarán por cansarse de esperar, cuántos han empleado y emplearán contra ti las fuerzas de su espíritu y el ardor de su corazón en uso de la libertad de que te son deudores! Nosotros les daremos a todos la felicidad, concluiremos con las revueltas y matanzas originadas por la libertad. Les convenceremos de que no serán verdaderamente libres, sino cuando nos hayan confiado su libertad. ¿Mentiremos? ¡No! Y bien sabrán ellos que no les engañamos, cansados de las dudas y de los terrores que la libertad lleva consigo. La independencia, el libre pensamiento y la ciencia llegarán a sumirles en tales tinieblas, a espantarlos con tales prodigios y exigencias, que los menos suaves y dóciles se suicidarán; otros, también indóciles, pero débiles y violentos, se asesinarán, y otros -los más-, rebaño de cobardes y de miserables, gritarán a nuestros pies: "¡Sí, tenéis razón! ¡Sólo vosotros poseéis su secreto y volvemos a vosotros! ¡Salvadnos de nosotros mismos!" (Cf. DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*, Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1970, p. 262).

⁷⁰ BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit., p. 252.

⁷¹ DUSSEL, Enrique. Deconstrucción del concepto de "tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad. XVI Congreso Interamericano de Filosofía / II Congreso Iberoamericano de Filosofía. Lima, 16 de janeiro de 2004. Disponible en: <<<http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>>>. Consultado el 31.03.2008.

otro. La solidaridad, para Dussel, es positiva, creativa, responsable por el otro. No sólo lo tolera, lo asume. Es responsable por el otro y se pone en su lugar.

Dussel entiende solidaridad como una pulsión de alteridad: un deseo metafísico por el otro que se encuentra fuera del sistema donde reinan la tolerancia y la intolerancia. En el proyecto de “tolerancia solidaria” es necesario tal grado de compromiso con el “otro”, que debe asumir la defensa del proyecto del otro: se trata de la afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su racionalidad, de sus derechos negados.

Finalmente, Dussel extiende la solidaridad a las víctimas, ya que la tolerancia no se aplica a ellas: la víctima no se tolera, se la ayuda a dejar de ser víctima. La solidaridad sería universalmente aplicable con relación a todas las diferencias: la alteridad de la mujer violada, de las razas discriminadas, de las clases explotadas, de los países periféricos pos-coloniales oprimidos, de la tercera edad excluida en los asilos, de las generaciones futuras que recibirán una tierra exterminada.

Un examen de la propuesta de solidaridad de Dussel obliga a concluir que es más coherente en un contexto de verdugo y víctima que en uno de tolerantes y tolerados. A pesar de que la historia proporcione ejemplos en los que los tolerantes eran también verdugos de los tolerados, esta relación no se establece así necesariamente. No se puede hablar de solidaridad en el modelo pretendido por el Dussel en un contexto donde, además de la pluralidad, afluya una razonable equivalencia de fuerzas.

2.4.3. Michael Walzer

Si se aborda la tolerancia bajo la perspectiva de la sociedad norteamericana, Michael Walzer sostiene que ningún régimen de tolerancia funcionará

durante mucho tiempo en una sociedad de inmigrantes,⁷² pluralista, moderna o pos-moderna sin la combinación de dos cosas: una defensa de las diferencias de grupo y un ataque a las diferencias de clase.⁷³ Considera que la desigualdad económica daña el régimen de tolerancia, ya que no se establece la igualdad social (prometida).⁷⁴

El autor propone una actuación real y efectiva por parte del Estado para reforzar los lazos familiares, asociativos y los grupos de interés, ya que nada garantizaría la libertad individual sin dotar a las personas de los medios y las informaciones adecuadas al ejercicio de esta libertad. La tolerancia debía ser una política gubernamental, a través de una provisión de beneficios de bienestar para grupos raciales, étnicos, sindicatos, cooperativas, corporaciones, tales como exención de impuestos, recursos de apoyo, subsidios y permisos – al modelo de aquéllos que facilitan que las comunidades religiosas dirijan sus hospitales, asilos, escuelas y centros de acogida. El núcleo de su propuesta es fortalecer tanto a los grupos como con los individuos. Defiende que los ciudadanos comprometidos con el interés común son miembros de grupos conscientes, que hicieron una apuesta por el país como un todo. Para Walzer, la solución procedería del fortalecimiento de los grupos porque los individuos suficientemente fuertes para construir y mantener el pluralismo y la tolerancia serían producto de la vida en grupo.

De todas formas, según Walzer, el fortalecimiento mutuo de la comunidad y de la individualidad sólo servirá a un interés común si existe una actuación política en este sentido: ya que ciertas condiciones estructurales y contextuales sólo pueden ser proporcionadas por la acción del Estado. La pura inserción de hombres y

⁷² BELLOSO MARTÍN, Nuria. Inmigrantes y mediación intercultural. *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, n. 7, 2003. (XIX Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política: "Justicia, Migración y derecho". Las Palmas de Gran Canaria. 6 y 7 de marzo de 2003). Disponible en: << <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=643162>>>. Consultado el 10.08.2008. También en Laura Mirant, coord., *Justicia, migración y derecho*. Madrid: Dykinson, 2004.

⁷³ WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*, cit., p. 122.

⁷⁴ Veja-se: PRIETO SANCHÍS, Luis. Igualdad y minorías. *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, Año n. 2, n. 5, p. 111-154, 1995 (Ejemplar dedicado a: Pluralismo, Tolerancia y Derechos). Véase también: PRIETO SANCHÍS, Luis. Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Madrid, n. 22, p. 9-57, 1995.

mujeres en una vida grupal no les rescataría de su pasividad sin una estrategia política para movilizar, organizar y, si es necesario, subvencionar los tipos de grupos adecuados.

2.4.4. Crítica a la tolerancia amparadora

La tolerancia amparadora intenta superar el problema del papel secundario que corresponde al tolerado en los dos primeros modelos de tolerancia (magnánima y ponderada) y lo hace protagonista. Pero no soluciona la existencia de un desequilibrio en la relación de tolerancia, solamente lo invierte. El engaño de la aproximación amparadora es el de valorar más al tolerado que a la relación de tolerancia. La tolerancia necesita encontrar un punto de equilibrio, y aunque en la práctica este término medio a veces signifique tratamiento diferenciado, en todo caso no podría existir una predilección, ni predisposición totémica por tolerante o tolerado.

CAPÍTULO TERCERO
Regimenes socio-políticos de la tolerancia

3.1. Tolerancia en cinco regímenes políticos

Es posible analizar los matices de la idea de tolerancia tanto de la perspectiva de la “práctica de la tolerancia” como del desarrollo filosófico del “principio de la tolerancia”. La primera opción implica en distinguirla según construcciones ético-filosóficas, la segunda destaca la tolerancia en distintos ajustes sociopolíticos. Nuestra elección se refiere principalmente el examen de la primera opción, cuyo examen fue objeto del capítulo anterior. No obstante, es conveniente sondear la segunda, para proporcionar una visión más amplia del tema de la tolerancia como un todo. Considerando los sistemas políticos, orientados a la tolerancia, que predominaban históricamente en Occidente, se pueden distinguir cinco tipos des modelos de sociedad tolerante en: imperios multinacionales; comunidad internacional; confederaciones; Estados-naciones; sociedades de inmigrantes.⁷⁵

3.2. Imperios multinacionales

El dominio imperial es históricamente la manera más útil de incorporar la diferencia y facilitar la coexistencia pacífica. Pero no es, o al menos nunca fue, una forma democrática o liberal. El dominio imperial es tolerante precisamente por ser

⁷⁵ En ese capítulo nos basamos en la teoría de Michael Walzer (WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, Barcelona: 1998, p. 29-50). También en Will Kymlicka (KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural – Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona: 1996).

en toda parte autocrático, sin someterse a los intereses o preconceptos de cualquiera de los grupos conquistados, equidistante de todos ellos. Constituyen ejemplos de ello la Persia, el Egipto de los Ptolomeus y Roma.

Por tolerar los distintos modos de vida, el régimen imperial puede llamarse régimen de tolerancia, sean o no tolerantes entre sí los miembros de las diferentes comunidades. Conviene destacar algunas características del sistema de tolerancia de los imperios multinacionales:

a) Los varios grupos se organizan como comunidades autónomas (o semi-autónomas), con carácter político o jurídico, cultural o religioso, con una autogestión amplia de sus actividades;

b) Los grupos son obligados a coexistir y sus interacciones son administradas por burócratas del imperio bajo un código imperial (como el *jus gentium* romano) concebido para garantizar una mínima equidad, tal como se entiende en el centro imperial. Comúnmente, los burócratas no interfieren en la vida interna de la comunidad para promover la equidad o cualquier otra cosa, con tal de que se paguen los tributos y se mantenga la paz;

c) Bajo el dominio imperial la supervivencia de las diferentes comunidades depende de la tolerancia oficial – que se mantiene principalmente en nombre de la paz – y no de la aceptación de la diferencia por los miembros de las comunidades;

d) El régimen de incorporación es autocrático, no interesa la naturaleza de las diferentes “autonomías”. Bajo el pretexto de garantizar las conquistas, la autocracia puede ser brutalmente represiva – como ponen de manifiesto las historias de Babilonia e Israel, Roma y Cartago, España y los aztecas, Rusia y los tártaros;

e) La autonomía imperial tiende a encapsular a los individuos en sus comunidades y, por tanto, en una única identidad étnica o religiosa. Tolera a los

grupos y sus estructuras de autoridad y prácticas de costumbre, pero no el tránsito libre de personas, excepto en algunas ciudades cosmopolitas, como en las grandes capitales;

f) Las comunidades incorporadas no son asociaciones voluntarias y no cultivan valores liberales. Aunque exista el movimiento de individuos que cruzan las fronteras (conversos y apostatas, por ejemplo), en general las comunidades son cerradas, imponiendo una versión de ortodoxia religiosa y preservando un modo de vida tradicional;

g) Mientras resulten protegidas contra las formas más onerosas de persecución y tienen autorización para administrar sus propios asuntos, las comunidades de este tipo tienden a perdurar en el tiempo. No obstante, pueden ser crueles con los individuos que no encajan en el sistema, que son considerados como amenazas a la cohesión y a la supervivencia de la comunidad;

En este sistema, los disidentes solitarios y los herejes, los vagabundos culturales, las parejas culturalmente mixtas y sus hijos afluyen a los centros mayores (como la capital del imperio), que consiguientemente se inclinará a la liberalidad y a la tolerancia – y se convertirá en un lugar en el que el espacio social está predispuesto al individuo. Los otros ciudadanos, incluso los que tienen espíritu libre y los potenciales disidentes que no pueden partir hacia la capital u otro grande centro sociopolítico por limitaciones económicas o familiares, irán a vivir en vecindades o barrios homogéneos, sometándose a la disciplina de sus comunidades. La mezcla es posible tan sólo en los espacios neutrales, como en el mercado, en los tribunales y en las prisiones del imperio. Así las cosas, los grupos viven en paz durante la mayor parte del tiempo, lado a lado, respetando las fronteras culturales y geográficas.

La antigua Alejandría es considerada como un valioso ejemplo de algo que puede considerarse como una versión imperial del multiculturalismo. Walzer subraya que “La ciudad era, aproximadamente, un tercio griega, un tercio judía y un

tercio egipcia, y todo indica que durante los años del dominio de los Ptolomeos la coexistencia fue notablemente pacífica”.⁷⁶ Por cierto, los problemas generados más tarde por el amparo que dispensaron los griegos a las autoridades romanas (posiblemente por razones de afinidad cultural, o debido a su superior organización política – ya que sólo los griegos eran formalmente ciudadanos), produjeron un debilitamiento de la neutralidad imperial y culminaron en sangrientos conflictos y en el fin de la coexistencia multicultural. Pero los siglos de paz indican las buenas posibilidades del régimen imperial.

El sistema *millet* (o sistema del grano y de la mazorca), de los otomanos,⁷⁷ proporciona otra versión del régimen imperial de la tolerancia, más duradero y más desarrollado. Los turcos otomanos eran musulmanes y la religión oficial del imperio era el islamismo, pero las otras tres comunidades religiosas tenían permiso para formar organizaciones autónomas – la griega ortodoxa, la Armenia ortodoxa y la judía. Las tres eran iguales entre sí, independiente de su diferente fuerza numérica. En este caso, las comunidades independientes tenían naturaleza estrictamente religiosa. Las comunidades estaban sujetas a las mismas restricciones frente a los musulmanes (v.g., En lo que se refiere a los matrimonios mixtos, proselitismo y vestimentas) y ejercían el mismo control jurídico sobre sus miembros

Will Kymlicka aduce que el sistema *millet* “no era una sociedad liberal, ya que no reconocía ningún principio de libertad o conciencia individual”.⁷⁸ Los individuos estaban sometidos al autogobierno de su comunidad, y había poco o ningún espacio para la disidencia individual dentro de cada comunidad, y poco o ninguna libertad para cambiar la propia fe. Efectivamente, el imperio se acomodaba a los grupos, pero no a los individuos, salvo que los propios grupos optasen por el liberalismo.

⁷⁶ WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*, cit., p. 32.

⁷⁷ Sobre la organización administrativa otomana, ver WALTER, Weiker. “La burocracia otomana - Modernización y reforma”. *Revista de Administración Pública*, México, D.F., Número 46 Abril - Junio 1981, p 167-180.

⁷⁸ KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural – Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, cit., p. 217.

3.2.1. Crítica a la tolerancia en el imperio multinacional

En el imperio multinacional la práctica de la tolerancia tiene como base la premisa de que los grupos religiosos deben tener libertad para organizarse y administrar sus miembros. Pero, en efecto, lo que privilegia y ambiciona no es la tolerancia como un valor, sino la supervivencia de los grupos para el mantenimiento del imperio. Se trata básicamente de una práctica funcional y utilitaria, que anhela la seguridad de “mantener las cosas como están”. El esquema de la tolerancia del imperio multinacional es tolerar la diversidad para no provocar indisciplinas. Sigue la lógica en que es mejor la diferencia controlada que la incertidumbre de las transformaciones.⁷⁹ La tolerancia del imperio multinacional es magnánima. Se la considera como una concesión, una generosidad. Y aquél que tolera, tiene un papel preponderante con relación al tolerado.

3.3. Comunidad internacional

Alguien podría pensar que la comunidad internacional no es un sistema y sí un contexto anárquico y sin leyes. Pero, si eso fuese cierto, tal situación sería de tolerancia absoluta: todo valdría, no se prohibiría nada, ya que nadie estaría autorizado a prohibir (o a permitir), aunque muchos desearan hacerlo. Efectivamente, la comunidad internacional no debe ser considerada anárquica; es un régimen débil, pero como sistema es tolerante (no obstante algunos de los Estados que la componen no lo sean). Todos los grupos que obtienen la condición de Estado y todas las prácticas que ellos permiten (pero bajo algunos límites) son tolerados. La tolerancia es un componente esencial de la soberanía.⁸⁰

La soberanía se dirige a asegurar que nadie en un lado de la frontera interfiera en las actividades desarrolladas en el otro lado de la misma. La no

⁷⁹ Bajo este aspecto, se podría imaginar que se propugnaba una tolerancia ponderada, por otorgar “al otro” el mismo derecho que reservaba “para sí”. Pero, como veremos más adelante, la tolerancia ponderada tiene como fundamento la idea de transformación. Su filosofía es “tolero, ya que puede que el otro tenga razón”. Así, la tolerancia ponderada necesita convivir con la duda y con el cambio. Y no es ésa la plataforma ético-filosófica de la tolerancia del imperio multinacional.

⁸⁰ Véase: KANT, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1998.

interferencia puede derivar de la resignación, de la indiferencia, así como de la lógica de la reciprocidad: no nos incomodaremos con sus prácticas si no te incomodamos con las nuestras: “vive y deja vivir”. Pero, aunque sean hostiles, deseando denunciar la cultura y las costumbres de los que viven en el otro lado de la frontera, puede ser que estén preparados para pagar el precio de la interferencia. Los costes suelen ser muy grandes, incluyen la formación de un ejército, la violación de una frontera, matar y morir.

Los estadistas y los diplomáticos adoptan la lógica de la soberanía. Mientras, tienen conciencia de las prácticas y de las personas que creen intolerables. Se ven obligados a negociar con tiranos y asesinos, necesitan acomodar los intereses de países cuya cultura incluye la crueldad, la opresión, la tortura, el racismo, la esclavitud. Los acuerdos firmados bajo esta circunstancia son “actos de tolerancia”. En atención a la paz, o porque consideran que las reformas deben venir de dentro, del trabajo local, reconocen al otro país como miembro soberano de la comunidad internacional.

Los pactos y las tácticas diplomáticas se encuentran en el aspecto formal de la tolerancia. Tal aspecto formal también ocupa un lugar, aunque menos visible, en la vida nacional – en la cual coexistimos con grupos con los que no tenemos o no queremos tener relaciones estrictas. Son situaciones en las que la coexistencia es administrada por funcionarios públicos, que actúan como diplomáticos internos.

La soberanía no es ilimitada. Existen límites establecidos por la doctrina legal de la intervención humanitaria. La actuación que viola la “conciencia de la humanidad” no es, en principio, tolerada. Teniendo en cuenta el débil sistema de la comunidad internacional, significa que, si la situación es suficientemente hedionda, un Estado-miembro puede utilizar la fuerza para interrumpir lo que está sucediendo en otro Estado-miembro. Los principios de la independencia política e integridad territorial no abarcan el salvajismo y la barbarie. Pero nadie está obligado a usar la fuerza, el sistema no tiene agentes con la función de reprimir las prácticas

intolerables. La intervención es siempre voluntaria, incluso cuando se trata de violaciones brutales e intensas. En general, la intolerancia humanitaria no es suficiente para superar los riesgos de una intervención, y solamente algunas veces se divisan razones adicionales de otra naturaleza (económica, geopolítica, ideológica).

3.3.1. Crítica a la tolerancia en la comunidad internacional

Aquí no existe tolerancia como una práctica ordenada. Lo que hay es una omisión prudente. Tampoco es pacífico el tema de la intervención humanitaria. Eric Hobsbawm subraya que el reciente balance de las intromisiones armadas no es positivo. Cree que el “imperialismo de los derechos humanos” se apoya en la hipótesis de que los regímenes de barbarie y tiranía son inmunes al cambio interno y que estas hipótesis son una herencia de la política de la Guerra Fría, cuando se denunciaba el “totalitarismo”. Para él, éstos son supuestos que no debieron haber perdurado después del fin de la Unión Soviética, o después del proceso de democratización interna en varios regímenes no comunistas de Asia y de América del Sur, considerados indeseables, autoritarios, militaristas. Según Hobsbawm, las *“mencionadas suposiciones se basan también en la creencia de que es posible alumbrar instantáneamente importantes transformaciones culturales mediante actos de fuerza. Pero no es así”*.⁸¹

Para Hobsbawm, la difusión de valores e instituciones casi nunca puede concretarse a través de la imposición brusca, perpetrada por fuerzas exteriores, a menos que preexistan las condiciones capaces de conformarlas al ambiente y de hacer que se acepte su fijación. Los derechos humanos (y también la democracia y los valores occidentales) no son como innovaciones tecnológicas cuyos beneficios se perciben con inmediata claridad y se pueden adoptar indistintamente sin modificaciones. Si lo fueran, existiría una mayor semejanza política entre países que

⁸¹ HOBBSAWM, Eric. *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica 2006, prólogo, p. XIX.

se rigen, en teoría, por constituciones democráticas, como los numerosos Estados de Europa, Asia y África. Federico Arqueo Ramírez, en relación al tema, concluye:

Si no queremos convertir el humanitarismo en una retórica irresponsable, deberíamos admitir que lo que verdaderamente permite calificar a una intervención de humanitaria no es el hecho de estar movida por la intención de proteger los derechos humanos sino que pueda justificarse que ése ha sido realmente su resultado.⁸²

Michael Walzer,⁸³ anota que es posible imaginar un conjunto más articulado de límites para la tolerancia en el campo de la soberanía: las prácticas intolerables pondrían generar sanciones económicas, como sucedió contra la política de segregación racial (*apartheid*) en África del Sur. Condena colectiva, interrupción del intercambio cultural y la propaganda activa también podrían servir a los propósitos de la intolerancia humanitaria, aunque la eficacia de tales sanciones sea incierta. Para Walzer, podemos decir que la comunidad internacional es tolerante por cuestiones intrínsecas, y también más tolerante debido a la debilidad de su sistema. De todos modos, sería una tolerancia ponderada. Una tolerancia entre sujetos (supuestamente) iguales.

3.4. Confederaciones

⁸² ARCO RAMÍREZ, Federico. *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*. Madrid: Dykinson, 2002, p. 109.

⁸³ WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*, cit., p. 36.

Las confederaciones⁸⁴ se apoyan en un programa políticamente osado, casi heroico, porque pretenden mantener la coexistencia imperial sin los burócratas del imperio y sin el distanciamiento que transformaba a los burócratas en “gobernantes imparciales”. Los grupos no son tolerados por un poder único y trascendente; tienen que tolerarse entre sí y establecer los términos de su coexistencia. Este sistema surge como un heredero moralmente más próximo, aunque políticamente menos probable, del imperio multinacional. Puede ser bi o trinacional. Ejemplos como Bélgica, Suiza, Chipre, Líbano y Bosnia sugieren tanto la variedad de opciones como la inminencia del desastre.

Parece ser una buena idea: la cooperación directa entre dos o más comunidades (en la práctica, de sus líderes y elites), que es negociada libremente por las partes. Instituyen un acuerdo constitucional, forman instituciones, dividen los cargos y competencia, crean un entorno político para defender sus intereses divergentes. Habitualmente las confederaciones están compuestas por comunidades que ya vivieron juntas (o al lado) durante un largo período. Posiblemente estuviesen unidas bajo un dominio imperial, o quizá se unieron para luchar contra ese dominio. Las relaciones están marcadas por una proximidad territorial, con fronteras geográficamente mal definidas y fáciles de cruzar. Tales grupos ya conversaron, negociaron, pelearon e hicieron las paces en los niveles locales – siempre con un ojo fijo en la política o en el ejército de un dominador extranjero—. Ahora necesitan sólo vigilarse entre sí.

No es algo imposible. El éxito es más probable cuando la confederación es anterior a las tendencias nacionalistas fuertes y a la movilización ideológica de las

⁸⁴ Entiendo que la expresión “federaciones” designa mejor este tipo de institución. Sin embargo, la traducción castellana del “Tratado sobre la tolerancia”, de Michael Walzer, utiliza el término “confederación”. La traducción brasileña opta por “consociações” que equivale a “asociaciones” pero también puede significar “armonizaciones” o “conciliaciones” (la expresión “consociações” suele ser utilizada para designar el cultivo de dos géneros de plantas en un espacio común). Bobbio, Matteucci y Pasquino anotan que la confederación se caracteriza por el mantenimiento de la soberanía de los Estados que la componen; la federación, por otro lado, se fundamenta en el hecho de que una parte de la soberanía de los Estados-miembros, la referente a la política exterior y económica, es transferida a un centro superior de decisión política (Cf. BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI Nicola e PASQUINO Gianfranco. *Dicionário de filosofia*, cit., p. 218).

comunidades. Las partes tradicionalmente indicadas para la negociación son constituidas por las elites de las antiguas “autonomías”, que habitualmente guardan un genuino respeto entre sí, y tienen interés común en la estabilidad y en la paz (deseando mantener su autoridad), estando dispuestas a compartir el poder político. Pero el ajuste sobre el tamaño y el poder económico de las comunidades, dependerá de la estabilidad de la base social. La confederación reposa sobre la preponderancia constitucionalmente limitada de una de las partes o en la igualdad aproximada entre ellas. En función de este espectro de preponderancia o de igualdad aproximada, se hace la división de los cargos, de las sedes y delegaciones de gobierno, se distribuyen los dineros públicos. Los grupos mantienen sus tradiciones, posiblemente sus derechos habituales, hablando en su propio lengua tanto en lo privado como en el espacio público. Viven en una relativa seguridad con sus viejos hábitos.

Efectivamente, el miedo al desorden y a los cambios puede disgregar las confederaciones. Después de un cambio demográfico o social en la base, con la alteración del equilibrio de las fuerzas, el modelo de primacía o de igualdad es amenazado, paralizando los viejos pactos. Una de las partes parece peligrosa para las demás. La tolerancia recíproca no depende de la buena voluntad y sí de la confianza de que los acuerdos constitucionales protegen a las partes contra la mala voluntad de cualquiera de ellas. Una vez que no se respeten los pactos, la inseguridad imposibilita la tolerancia. No es posible vivir tolerando el peligro, el riesgo de que la confederación se transforme en un Estado-nación, donde una minoría ansí la tolerancia de quien ya no carece de la suya.

3.4.1. Crítica a la tolerancia en las confederaciones

Will Kymlicka destaca que en términos legales, el federalismo supone que los distintos niveles de gobierno poseen una intrínseca autonomía. Así, el gobierno federal tiene poder y autoridad inherente para gobernar a todos los nacionales, una situación política que no puede ser revocada de forma unilateral por los gobiernos

provinciales. En la confederación, al revés, los *“Estados soberanos delegan poderes a un cuerpo supranacional, poderes que esos Estados pueden reclamar”*.⁸⁵ Esa posibilidad de revocar unilateralmente los poderes delegados es un rasgo de las confederaciones. Añade también que no obstante sea ésta la forma legal del federalismo, la percepción política de las minorías nacionales que viven en estados federales con respecto al sistema al que están sujetas es frecuentemente otra. Tales minorías consideran a menudo que el sistema de las confederaciones multinacionales es equivalente al de las confederaciones. Es común que las minorías nacionales se definan a sí mismas como “pueblos” distintos, pueblos cuya existencia es anterior a la formación del país al que ahora pertenecen. En calidad de pueblos separados, supone tener el derecho al autogobierno.⁸⁶

La tolerancia en un ambiente (o en un sistema) en que las minorías se autodenominan “pueblos distintos” y ambicionan derechos especiales e inherentes a esta condición, será siempre, al mismo tiempo, extremadamente necesaria y precaria. Necesaria porque la diversidad será siempre una constante y actuará como fuente de identificación, pero también como motor de disgregación. Cuanto más diferente, más “verdadero” y “puro” y, por tanto, más encarnado en el papel de minoría distinta y más internamente identificado, pero también más rehén de la tolerancia, porque resultará más “extraño” y “discordante” a los ojos de la mayoría.

También es será precaria porque la intolerancia se convierte en una forma de exaltar la diferencia. Y se convierte en un ciclo vicioso: “no tolero porque el otro me parece muy extraño. Y me parece extraño porque soy distinto. Y porque soy

⁸⁵ KYMLICKA, Will. *La política vernácula – Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 159.

⁸⁶ “A pesar de que actualmente formen parte de un país mayor, no consideran este hecho como una renuncia a su derecho de autogobierno original. Más bien lo consideran como una cuestión relacionada con la transferencia de algunos aspectos de sus poderes de autogobierno a la organización política mayor, con la condición de que otros permanezcan en sus propias manos. En los países que se han formado a partir de la federación de dos o más grupos nacionales, la autoridad (moralmente legítima) del gobierno central está limitada a los poderes que cada una de las naciones integrantes accede a transferirle. Y es frecuente que estos grupos nacionales se consideren a sí mismos grupos que tienen el derecho (moral) de recuperar esos poderes y abandonar la federación, si se sienten amenazados por la comunidad mayor” (KYMLICKA, Will, op. cit., p. 159-160)

distinto no puedo tolerar”. La intolerancia desempeñará el papel de afirmación de un asombro y su rechazo; el asombro surge como una prueba de la diferencia. Para ser distinto, el individuo debe exaltar las diferencias. Y para exaltar las diferencias, debe de ser, en cierto modo, intolerante: “Soy tan distinto, que no puedo tolerar”. La intolerancia acaba convirtiéndose en una imposición, presupuesto y afirmación de la diversidad.

No hay razón para tal conversión. No sólo cuando, o no solamente porque, su adopción implica la conversión de la tolerancia en intolerancia. Pero ésa sería una condición de negatividad, y no de invalidez del argumento. No tiene sentido porque la base sobre la cual está construido no es verosímil. Los historiadores nos enseñan que la “diferencia nacional”, y el propio desarrollo de la idea de nación como hoy la esgrimen los nacionalistas, es una creación reciente. La existencia de las minorías nacionales, como pueblos independientes, no sería, así, históricamente anterior a la “existencia del país mayor”, como se supone. No existiría, la proclamada “federación de pueblos”.⁸⁷

En condiciones normales, la tolerancia entre los pueblos de la considera buena y se la acepta como algo natural. Pero en un ambiente problemático, en una situación en la que la diferencia es un factor de identificación y de distinción, la tolerancia frecuentemente se identifica como peligrosa. En este círculo, la tolerancia es considerada una amenaza, porque el “otro” es percibido como una amenaza. Tolerar al otro no es simplemente tolerar “el diferente”, es tolerar “al enemigo”. Y el problema se pone mayor cuando la diferencia es menor. Es, la relación de tolerancia entre los canadienses francófonos o anglófonos y los *inuit* (esquimales) puede que no sea tan “peligrosa” como la tolerancia de francófonos y anglófonos entre sí. La intolerancia en la primera opción está circunscrita a la mera no apertura hacia el otro, pero la segunda implica, en cierto sentido, la negación del

⁸⁷“A pesar de que los dirigentes nacionalistas con frecuencia entienden de que su nación existe desde tiempo inmemorial, los historiadores han mostrado que el sentido de la diferencia nacional es, a menudo, muy reciente y que, de hecho, se ha inventado deliberadamente” (KYMLICKA, Will. op, cit., p. 160, nota 36).

otro. La primera intolerancia se consume en no comprenderle; la segunda incluye contrariarle. Finalmente, dentro de los tres arquetipos ético-filosóficos tradicionales de la tolerancia, la tolerancia de las confederaciones es ponderada. Se fundamenta en la igualdad.

3.5. Estados-naciones

La mayoría de los Estados que forman la comunidad internacional son Estados-naciones. Pero no significa que sean Estados con poblaciones (étnica o religiosa) homogéneas. En el mundo actual, la homogeneidad no es frecuente. La denominación indica que sólo un grupo dominante organiza la vida de la comunidad, de manera que ella refleja su historia, su cultura y, de esta forma, la historia continúa y se preserva la cultura. Tales grupos determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y el ceremonial de la vida pública, el calendario, las fiestas y las vacaciones. El Estado-nación no es neutral en el ámbito de la historia y de las culturas. Los grupos nacionales anhelan la condición de Estado justamente para poder controlar el aparato político de reproducción de su cultura. Pueden alimentar otras ambiciones, como la expansión y dominación política, o el crecimiento económico y la prosperidad interna, pero lo que impulsa sus iniciativas es el deseo de permanencia en el tiempo.

Al modo de los Estados-naciones liberales y democráticos, los Estados que estos individuos crean son tolerantes con las minorías. Es una tolerancia que asume formas variadas, aunque no logre la autonomía plena de los antiguos imperios. La autonomía regional es particularmente compleja, porque los miembros de la cultura nacional dominante que opten por vivir allí podrían verse sometidos a leyes “extranjeras” (es decir, de la autonomía regional) en su propio país. Del mismo modo, no hay lugar para acuerdos corporativos; el Estado-nación es una especie de corporación cultural y reivindica el monopolio de estos pactos en sus fronteras.

Habitualmente, la tolerancia en los Estados-naciones no se centra en los grupos y sí en los individuos, que usualmente son preconcebidos con etiquetas:

primero como ciudadano, después como miembros de una u otra minoría. En calidad de ciudadano, gozan de los derechos y tienen las mismas obligaciones que otros, y se les pide que participen activamente en la cultura política de la mayoría. Como miembros de una minoría tienen el rótulo de su “especie”, y pueden formar asociaciones voluntarias, sociedades, organizaciones de ayuda mutua, escuelas, etc. Mientras, no les es concedido autonomía o jurisdicción sobre sus propios miembros.⁸⁸ La religión, cultura e historia de la minoría son cuestiones pertinentes a lo que se podría llamar “colectivo privado”, que es algo siempre sospechoso a los ojos del “colectivo público”. Las reivindicaciones para que se exprese la cultura de una minoría en público producen ansiedad entre la mayoría. En teoría, las prácticas públicas del grupo dominante no deberían ser impuestas a la minoría, pero la presión en este sentido es común e históricamente exitosa.

La política lingüística es un área en el cual esa norma es, a un mismo tiempo, fijada y desafiada. En muchas naciones la lengua representa la unidad. Son casos en los que la alianza se debe también a la normalización lingüística, en un proceso durante el cual los dialectos regionales fueron obligados a ceder ante el dialecto de la mayoría (aunque uno u otro hayan conseguido sobrevivir y eventualmente se hayan convertido en núcleos de resistencia subnacional o protonacional). La herencia de esa historia desemboca en una dificultad para tolerar que otras lenguas tengan una función que vaya más allá de la comunicación familiar o del culto

⁸⁸ Will Kymlicka recuerda que “Por supuesto, en otras partes del mundo donde las tradiciones liberales son menos influyentes existe mayor probabilidad de que las minorías busquen restricciones internas. Pero es aquí donde los liberales deben trazar una línea. Lo que distingue una teoría liberal de los derechos de minorías es precisamente que puede aceptar las protecciones externas (en la medida en que no permitan a un grupo oprimir a otro), pero no las restricciones internas. Los liberales pueden aceptar los derechos de autogobierno, pero insistirán en que todos los gobiernos, tanto de las minorías como de las mayorías, deben observar las protecciones constitucionales básicas de los derechos humanos. No es necesario decir que esto plantea importantes y difíciles cuestiones sobre los límites de la tolerancia liberal y sobre cuándo puede una nación mayoritaria (o países extranjeros) intervenir por la fuerza en los asuntos de una minoría nacional. La intervención coercitiva no siempre será apropiada o prudente. Sin embargo, el juicio de los liberales debería ser claro: es erróneo e injusto que un grupo etnocultural preserve su «pureza» o «autenticidad» mediante la restricción de las libertades básicas de sus propios miembros” (KYMICKA, Will. “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”. *Isegoria*, Madrid, n. 15, p. 5-36, p. 34, 1996).

religioso. Por eso, se insiste en que las minorías nacionales aprendan y utilicen la lengua (de la mayoría) nacional en todas las actividades públicas.

En el caso de minorías suficientemente fuertes y que tengan una base territorial definida, es común que intenten legitimar sus lenguas propias en las escuelas públicas, documentos legales y registros públicos. A veces, una de estas lenguas minoritarias es reconocida efectivamente como una segunda lengua oficial; más frecuente, su preservación se produce sólo en el ámbito familiar, en la iglesia y en escuelas particulares. Al mismo tiempo, la nación dominante presencia la modificación de su lengua por el uso de las minorías. En este contexto, los lingüistas luchan por mantener una versión “pura” del lenguaje nacional. Pero fuera del ámbito académico, las personas con frecuencia se muestran dispuestas a aceptar los usos lingüísticos extranjeros o minoritarios.

Hay menos espacio para la diferencia en los Estados-naciones (incluso en los Estados-naciones liberales) que en los imperios multinacionales, en las confederaciones y en la comunidad internacional. Ello obedece a que los miembros de las minorías son también ciudadanos, con los mismos derechos y obligaciones, las prácticas de los grupos tienden a ser sometidas a la opinión y al control de la mayoría. Como sus miembros ostentan la condición de ciudadanos, puede suceder que las prácticas (incluso discriminaciones) antes existentes en el seno del grupo ya no sean aceptadas. Aunque el Estado-nación sea menos tolerante con los grupos, fuerza a estos mismos grupos a ser más tolerantes con los individuos.⁸⁹ Los controles internos se debilitan, las minorías son obligadas a que sus acuerdos sean menos rígidos, para que sus doctrinas continúen siendo persuasivas y su cultura atractiva. Otra opción, la del discurso sectario rígido, reduciría el grupo a un pequeño grupo de fieles resignados. De todas formas, puede suceder que esa apertura hacia el mundo acabe por desnaturalizar a los grupos y, se acabe produciendo la desaparición de su forma de vida.

⁸⁹ WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*, cit., p. 42.

A pesar de las dificultades, los Estados-naciones liberales y democráticos consiguen preservar una gran diversidad, incluso, y sobre todo, en el tema de las diferencias religiosas. Los grupos convierten la presión que sufren de la mayoría nacional en factor de cohesión interna. Las minorías se organizan social y psicológicamente y sus culturas continúan reproduciéndose y practicándose. Se extienden por el ámbito familiar, la comunidad, la iglesia y defienden su espacio valientemente. Por supuesto, sufren algunas pérdidas cuando sus individuos asimilan el modo de vida de la cultura mayoritaria: o puede suceder que la disidencia aleje a los hijos de estos individuos ya dislocados, ya que ellos no tendrán memoria o información de la cultura minoritaria.

En los Estados nacionales, las minorías nacionales (más que las religiosas) son los grupos que con mayor probabilidad se encuentran en situación de riesgo.⁹⁰ Si tales grupos se encuentran en un espacio territorial determinado (como acaece, por ejemplo, con los húngaros en Rumania), pueden ser considerados como sospechosos de que estén conspirando para formar un Estado propio que pretenda la incorporación de un Estado vecino, con el que tengan una afinidad étnica. Los procesos arbitrarios que llevan a la formalización de un Estado frecuentemente producen minorías de este tipo, grupos que son objeto de tales sospechas y son difíciles de tolerar. Para Walzer, posiblemente lo mejor sea proporcionar a estos grupos la separación, o la autonomía.⁹¹

⁹⁰ Ibid., p. 43.

⁹¹ Creo que la traducción española y la brasileña no dicen lo mismo en este punto. La versión castellana apunta "Quizá lo mejor sea empujarles hacia las fronteras y dejarles marchar o garantizarles una completa autonomía" (Cf., WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. Francisco Álvarez. Paidós, Barcelona: 1998, p. 43). En portugués consta "Talvez la mejor cosa que se puede hacer, es escoger las fronteras y dejar que se separen, o darles plena autonomía" (Cf., WALZER, Michael. *Da tolerância*. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 39). El texto brasileño se puede traducir como "Quizá lo mejor (o "lo mejor que se pueda hacer") sea encoger las fronteras y dejarlos separarse, o darles plena autonomía". La diferencia entre la española y la brasileña es que la idea esbozada en la primera es "empujarles hacia las fronteras y dejarles marchar", y en la segunda es "encoger las fronteras y dejarlos separarse". En la primera se *empuja* a las minorías *hacia* las fronteras y ellas se *marchan*. En la segunda se *encoge* las fronteras y la minoría "se separa". En la brasileña queda claro que se produce una disminución del territorio del Estado, puesto que las fronteras deben ser "encogidas" para "dejarlos separarse". Una parte del territorio del Estado, por lo tanto, quedará bajo el dominio de la minoría "separada". En la versión

3.5.1. Crítica a la tolerancia en el Estado-nación

La diferencia entre la confederación y el Estado-nación es que el segundo no se originó de la unión de Estados sino de la unión de individuos. En las dos situaciones existen minorías nacionales, pero sólo en la confederación frecuentemente están ocupando espacios determinados, ambientes en los cuales viven su historia personal. Por eso, la cuestión del autogobierno se formula “justificadamente” en un sistema y no en el otro. De todas formas, son arreglos políticos y de poder. Una conformación rudimentaria de tolerancia, puede ser objeto de un ajuste en el modelo ponderado, pero con una parte del modelo magnánimo.

3.6. Sociedades de inmigrantes

Siguiendo las consideraciones de Michael Walzer, se puede observar que las sociedades de inmigrantes son compuestas por miembros de diferentes grupos que dejaron su base territorial, su patria, e individualmente o en caravanas familiares, salieron hacia una nueva tierra, donde después se dispersaron. Y aunque hayan llegado en olas, no constituyen grupos organizados. Del mismo modo, no son colonizadores que conscientemente planearon trasladar su cultura hacia otro lugar. Además, podemos apuntar como otras características, el hecho de que:

a) Por comodidad, se reúnen en grupos pequeños, mezclándose con otros grupos similares en las ciudades, provincias y regiones, lo que hace imposible ningún tipo de autonomía territorial;

b) La preservación de los grupos étnicos y religiosos se hace mediante la asociación voluntaria (lo que significa que la indiferencia de sus miembros constituiría un riesgo mayor que en la intolerancia por parte de otros);

española las minorías son “empujadas” hacia las fronteras para que se “marchen”. Esta “marcha”, parece, será para algún lugar más allá de las fronteras *hacia* donde fueron previamente “empujadas”.

c) Una vez que el Estado se libera de la presión de los primeros inmigrantes, que siempre se imaginan que están formando un Estado nacional, no se une a ninguno de los grupos que lo componen; adopta la lengua de la primera inmigración y, con los debidos límites, también su cultura política, pero, en principio, se mantiene neutral con relación a los grupos, tolerando a todos;

d) Los derechos de jurisdicción son exclusivos del Estado y los ciudadanos son considerados individualmente, no como integrantes de un determinado grupo;

e) La tolerancia es para las opciones y actitudes individuales – para los actos de adhesión, para las elecciones religiosas, de los grupos de interés, de las prácticas culturales;

f) Los individuos son estimulados a tolerarse mutuamente, valorando el hecho de ser distintos y “personalizados”;

g) Los grupos deben mostrar tolerancia interna, admitiendo las diferentes versiones que caracterizan a cada uno de sus miembros;

h) Existen muchas versiones y diversos grados de compromisos dentro de los grupos, creando una tolerancia descentralizada, en la cual todos toleran a todos;

i) Los grupos no pueden actuar coercitivamente, ni tampoco controlar el espacio público o apropiarse de los dineros públicos: están prohibidas todas las formas de corporativismo;

j) En síntesis, las escuelas públicas enseñan la Historia y la educación civil del Estado, al que se le considera como detentador de identidad política y no con identidad nacional;

En cuanto a este último punto, Walzer considera que se pone en marcha de manera lenta e imperfecta. Lo describe invocando la situación de Estados Unidos, donde las escuelas públicas, desde su fundación, enseñan la cultura y la historia de los angloamericanos (remontándose a Grecia y a Roma, incluyendo las lenguas y la literatura clásicas). Pero advierte que había (y aún hay) una buena razón para este paradigma curricular, ya que las instituciones políticas norteamericanas se comprenden mejor con ese panel de fondo.

Sostiene que el Estado es indiferente a las culturas grupales, defendiendo, por ejemplo, la idea de religiosidad, pero sin promover una religión específica. Es cierto que algunos grupos están históricamente mejor colocados que otros. Pero todos los grupos siguen siendo tolerados. Del mismo modo, el compromiso religioso o cultural no es una condición de ciudadanía. Es relativamente fácil y poco ultrajante abandonar el propio grupo y asumir la identidad política de la mayoría.

3.6.1. Crítica a la tolerancia en las sociedades de inmigrantes

La neutralidad del Estado, en la práctica, es ilusoria.⁹² El Estado no es neutral en el sentido de que es igualmente indiferente a todas las ideologías de los grupos y de los individuos que lo componen. El Estado está aliado con aquéllos que también defienden su neutralidad, y de esta forma, acaba tomando partido. El Estado actúa, por tanto, de acuerdo con el pensamiento de aquéllos que lo dominan, y no existe garantía que este modo sea el mejor entre otros posibles. La neutralidad se considerará la mejor opción tan sólo para aquéllos que la anhelan;

⁹² Sobre la defensa de la neutralidad, vid: ACKERMAN, Bruce. *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. Defendiendo otro punto de vista, TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

pero no será la mejor cuando otra sea preferida por los individuos.⁹³ En definitiva, entendemos que el modelo ético-filosófico de tolerancia en las sociedades de inmigrantes es una mezcla de los arquetipos magnánimo y ponderado.

⁹³ Puede suceder que esta supuesta neutralidad acabe contribuyendo en el desgaste de la tolerancia. En este sentido: "La moral, la religión, permanecen como etiquetas de esferas de diferenciación, de individualidad. La desaparición de una moral y una religión generalizadas provocan que el derecho comience a ser considerado como la única base ética común, con pretensiones de racionalidad y universalidad, un contenido ético mínimo. Es poco para unir a las personas, pero es una tarea enorme para el Derecho democrático dogmático tradicional, de carácter estatal y, luego, nacional. Por el contrario, el exceso de diferenciación ética parece estar llevando a una intolerancia mayor contra la propia diferencia" (ADEODATO, João Maurício. "La pretensión de universalización del Derecho como ambiente ético común". En: LOSANO, Mario G. / MUÑOZ CONDE, Francisco (Coord). *El derecho ante la globalización y el terrorismo. Actas del Coloquio Internacional Humboldt – Montevideo 2003*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004, p. 99-108). En un sentido semejante, aunque partiendo de otra perspectiva, Zaffaroni dice: "Una fina construcción epistemológica pretende señalarnos el límite de todo acerca de lo que debemos preguntarnos, y lo que queda fuera de ese límite pasa a ser materia de la poesía (o de las "sectas" y de los sectarios). El "sentido común" generado por la funcionalidad para la producción se lleva a su máxima sofisticación y deja de ser "sentido común". Cualquier intento de penetrar en el misterio resulta autoritario o totalitario. Se sostiene que la "sociedad abierta" necesita "renunciar" al misterio. La intolerancia competitiva no admite el relativismo, pero eso es únicamente problema de su sistema de poder asentado en una economía que condiciona la competencia funcional en todos los órdenes y que tiene como único parámetro el valor de mercado, es decir, que la intolerancia en la sociedad contemporánea es una característica de un sistema de poder que se genera en el siglo XVIII europeo y se extiende a todo el planeta" (ZAFFARONI. Eugenio Raúl, *Criminología. Aproximación desde un margen. Vol. I*. Bogotá: Temis, 1988, p. 87).

CAPÍTULO CUARTO
Tolerancia y el ideario de la Revolución
Francesa

4.1. Tolerancia: igualdad, libertad y fraternidad

Existe un sugestivo vínculo entre los modelos tradicionales de tolerancia, que son el magnánimo, el ponderado y el amparador, la tolerancia convergente, y el ideario de la Revolución Francesa. La tolerancia magnánima se fundamenta en la libertad. La tolerancia ponderada se basa en la igualdad. La fraternidad es propia de la tolerancia convergente. El modelo magnánimo de tolerancia parece encuadrarse en el ideal de fraternidad, pero su principal preocupación es la igualdad. La tolerancia convergente pretende actuar junto al punto más enigmático de la triade de la Revolución Francesa, y aunque no se refiera a la fraternidad de la amistad o del amor, sí que propone la fraternidad de la convivencia armoniosa. Aunque no pueda defender la fraternidad absolutamente desinteresada, aborda una fraternidad que interesa a todos. Si no es una fraternidad de amigos, sí trata de una

fraternidad de ciudadanos. Quizás se refiera al modo anunciado por Toni Doménech:

En una palabra: la democracia republicano-cosmopolita puede y debe, si quiere merecer ese nombre, crear espacios en los que los hombres configuren por ellos mismos el sentido de su existencia, adquieran su propio concepto de buena vida en la autodefinición de esa existencia, y lo realicen automodelándose y modelándose mutuamente en condiciones aceptables de libertad e igualdad, es decir: fraternalmente.⁹⁴

A diferencia de lo que sucede con los ideales de libertad e igualdad, relacionar fraternidad y convivencia social no resulta ser una tarea simple. Considerando lo que hemos visto en el último siglo, con relación a lo que, en el escenario internacional, Eric Hobsbawm subraya que *“El siglo XX no puede concebirse disociado de la guerra, siempre presente incluso en los momentos en los que no se escuchaba el sonido de las armas y las explosiones de las bombas”*.⁹⁵ En cuanto a la situación de la agresividad como un todo, la Organización Mundial de la Salud⁹⁶ adoptó la resolución WHA49.25, en la que declara que la violencia es un problema de salud pública fundamental y creciente en todo el mundo,⁹⁷ no parece coherente esperar que las personas demuestren amistad y estima unas por las otras en la convivencia social. En pocas palabras, no parece acertado imaginar que las sociedades tienden a convertirse en fraternas. Y, al contrario de lo que sucede con la libertad y la igualdad, tampoco parece factible una política pública destinada a asegurar la fraternidad. Éste es tal vez el principal problema de la fraternidad como

⁹⁴ DOMÈNECH, Toni. “... y fraternidad”. *Isegoría*, 7, Madrid, 1993, p. 72.

⁹⁵ HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998, p. 30.

⁹⁶ Cf., ORGANIZACIÓN Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2003.

⁹⁷ “Podría afirmarse que la violencia siempre ha formado parte de la experiencia humana. Sus efectos se pueden ver, bajo diversas formas, en todas partes del mundo. Cada año, más de 1,6 millones de personas pierden la vida y muchas más sufren lesiones no mortales como resultado de la violencia autoinfligida, interpersonal o colectiva. En conjunto, la violencia es una de las principales causas de muerte en todo el mundo para la población de 15 a 44 años de edad” (ORGANIZACIÓN Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*.cit., p. 3).

normalmente la concebimos; es decir, de la manera como la expresión es definida en los diccionarios: su carácter trascendente. Esta fraternidad, que vamos a llamar “perfecta”,⁹⁸ implica una motivación un tanto mística. Es una acción espiritualizada. Y resulta muy difícil creer que esta situación se verifique en la práctica.

Por otro lado, tal vez se pueda imaginar otro tipo de fraternidad, que no necesite de una acción espiritualizada y, así, pueda ser objeto de una política pública. Una fraternidad que podemos denominar “útil”. Basada en una acción externamente fraterna, sin que se impulse su motivación. No obstante, no se la debe confundir con la solidaridad. Solidaridad y fraternidad derivan de estímulos diferentes. La solidaridad puede tener alguna relación con respecto al riesgo, al peligro, al daño, al perjuicio, al infortunio etc.; la fraternidad tiene relación con promover la armonía, el acuerdo, el éxito. Es decir, mientras la solidaridad hace referencia a una unión para superar *algo* considerado negativo, la fraternidad supone una unión en torno a *algo* considerado positivo.

4.2. Tolerancia magnánima y libertad

Existen muchas maneras de comprender la libertad (y las libertades). Benjamin Constant⁹⁹ nos advierte acerca de la diferencia entre la libertad de los antiguos y la de los modernos.¹⁰⁰ La primera, se refiere a la democracia participativa, que requeriría una actuación personal y siempre activa. La segunda,

⁹⁸ “Vamos a utilizar las expresiones “perfecta” y “útil” aprovechando la división de Aristóteles para identificar diferentes tipos de amistad. Sabemos que Aristóteles identifica tres especies de amistad: la utilitaria, que tiene como objetivo una ganancia o interés; la placentera, que se fundamenta en el placer y en lo que es agradable; y la perfecta, que tiene como sustrato una verdadera estima, fundada en la virtud (de los hombres que son buenos y afines en la virtud). (Cf., ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 180-182. Capítulo VIII, 3, 1156a, 1156b). Para una visión del carácter originariamente educativo, y no meramente instrumental, de la sociedad política “natural” (con énfasis en la experiencia política de la polis ateniense y tomando como referencia algunos pasajes de la obra aristotélica), véase: MARCANO BUÉNAGA, Enrique. “Acerca de la naturalidad de la sociedad política”. *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 19, Nº 2, Santiago de Compostela, 2000, pp. 73-97.

⁹⁹ CONSTANT, Benjamin. “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. *Estudios Públicos*. Santiago del Chile. n. 59, p. 51-68, 1995.

¹⁰⁰ Véase la crítica de RUIPÉREZ, Javier. *Libertad Civil e ideología democrática. De la Conciliación entre democracia y libertad a la confrontación liberalismo-democracia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 51 ss.

marcada por la autonomía e independencia del individuo, se refiere al Estado.¹⁰¹ Ampliando esta distinción, Isaiah Berlin¹⁰² desarrolla la idea de libertad negativa y libertad positiva. Libertad negativa, para Berlin, equivale a la “no interferencia”. Así, la libertad política (en su aspecto de libertad negativa) sería simplemente el espacio en el que un individuo puede actuar sin ser obstaculizado por otro.¹⁰³ Por otro lado, libertad positiva, significaría una actuación autónoma del individuo, que se determina por el hecho de ser su propio amo, para que sus decisiones dependan de él mismo, y no de fuerzas exteriores.¹⁰⁴ Quentin Skinner propone un “tercer concepto” de libertad, equivalente a la ausencia de dependencia.

Pese a su contundencia, por lo general la teoría política contemporánea ha prescindido de este análisis. La formulación de Berlin, según la cual la libertad debe interpretarse como ausencia de interferencia sigue siendo la ortodoxia, especialmente en Gran Bretaña y Estados Unidos. Lo cual resulta paradójico, especialmente en el caso norteamericano, puesto que Estados Unidos nació de la teoría rival según la cual la libertad negativa consiste en la ausencia de dependencia. Cuando en julio de 1776 el Congreso adoptó la Declaración de Thomas Jefferson, decidieron llamarla –no es preciso recordarlo– Declaración de Independencia. Pero ¿nos hemos parado a pensar en lo que significa esta palabra? ¿Independencia de qué? De vivir dependiendo del poder arbitrario de la Corona británica. ¿Y qué es lo que hizo que el Congreso considerase que esto justificaba la revolución? Pues el suscribir la opinión clásica según la cual si uno depende de la buena voluntad

¹⁰¹ El raciocinio parece coherente. Entre otras posibilidades, podemos imaginar que el individuo es libre para hacer (1) lo que *quiere* hacer (en un contexto en el que impera la autonomía de su voluntad); o para hacer (2) lo que *debe* hacer (cuando se le impone una obligación, por ejemplo, moral); o libre para hacer (3) lo que *necesita* hacer (como cuando le obliga un deber de otra naturaleza, contractual, legal etc.). Podríamos decir, bruscamente, que la libertad de los antiguos está conectada al (2) y (3) y la libertad de los modernos se relaciona más al (1). Pero, por supuesto, las opciones no se excluyen necesariamente. Quizás por eso, no se pueda llevar la separación de Constant a sus últimas consecuencias.

¹⁰² BERLIN, Isaiah. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2004.

¹⁰³ Cf., BERLIN, Isaiah. *Sobre la libertad*, cit., p. 208.

¹⁰⁴ Cf., *Ibid.*, p. 217.

de otra persona para respetar y defender sus derechos, de ello se sigue que (aun cuando en realidad sus derechos sean respetados) sigue siendo un siervo.¹⁰⁵

La filosofía liberal está intrínsecamente conectada al ideal de tolerancia. Según John Rawls,¹⁰⁶ el problema del liberalismo político consiste en comprender cómo es posible que exista a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, pero incompatibles.¹⁰⁷ Para Rawls, en tal sociedad, una doctrina prominente y razonable no puede garantizar la base de la unidad social, ni ofrecer el contenido de la razón pública con respecto a las cuestiones fundamentales. Por tanto, para aclarar cómo una sociedad bien-ordenada puede ser unificada y estable, será necesario introducir otra idea básica del liberalismo político, que camina próxima con la de una concepción política de justicia, que es la idea de un acuerdo sobrepuesto de doctrinas prominentes y razonables.¹⁰⁸ En este tipo de acuerdo, las doctrinas razonables endosan la concepción política, cada cual con su punto de vista específico. La unidad social se apoya en un acuerdo sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que constituyen el acuerdo son aceptadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad, y las exigencias de la justicia no chocan gravemente con los deseos esenciales de los ciudadanos, tales como formados e incentivados por los éxitos sociales de esta sociedad.¹⁰⁹

¹⁰⁵ SKINNER, Quentin. "El tercer concepto de libertad". *Claves de razón práctica*. Madrid, n. 155, p. 4-8, 2005, p. 8.

¹⁰⁶ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

¹⁰⁷ Cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*, cit., p. 25-26.

¹⁰⁸ En este sentido, Rawls subraya "describo resumidamente como una sociedad democrática bien-ordenada satisface una condición necesaria (pero no suficiente, con toda seguridad) de realismo y estabilidad. Una sociedad así puede ser bien-ordenada por una concepción política de Justicia siempre que, primero, los ciudadanos que profesan doctrinas ampliamente razonables, pero opuestas, forman parte de un consenso sobrepuesto, esto es, concuerden, en términos generales, con aquella concepción de Justicia como una concepción que determina el contenido de sus juicios políticos sobre las instituciones básicas; y desde que, segundo, las doctrinas amplias que no son razonables (que, suponemos, siempre existen) no dispongan de aceptación suficiente para dar cobertura a la Justicia esencial de la sociedad." (RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2000. p. 82).

¹⁰⁹ Cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*, cit., pp. 179-180.

Una discusión más amplia sobre la libertad en el contexto del liberalismo¹¹⁰ escapa al objetivo que esta investigación se ha propuesto.¹¹¹ De todos modos, conviene hacer alguna consideración acerca del curso de la tolerancia en la filosofía liberal. En este sentido, John Gray¹¹² sostiene que, a partir de un determinado momento, hubo un desplazamiento del ideal de tolerancia hacia el de neutralidad. Esto porque la tolerancia liberal, al modo de Locke ya no sería suficiente para atender a las necesidades de la sociedad moderna tardía: a) porque la tolerancia fue pensada para comprender a individuos que, en lugar de discrepar, mantenían un sustrato moral común; b) porque tales personas poseían una misma visión sobre la buena vida; c) porque la tolerancia era considerada como la actitud de soportar creencias e ideas consideradas equivocadas, es decir, el objeto de la tolerancia debía ser algo pernicioso. Para Gray, tales premisas no conseguirían equilibrar la idea de tolerancia en un contexto donde: 1) está presente una profunda diversidad moral; 2) las personas tienen diferentes concepciones con respecto a lo que sea la vida buena; 3) ya no se admite que la diversidad sea algo negativo.

¹¹⁰ Vid.: John Stuart Mill. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2001.

¹¹¹ La libertad es la gran fuente de inspiración del liberalismo. En buena medida, liberalismo y democracia caminaron de la mano en la historia política del Occidente. Pero eso no necesita ser necesariamente así. El compromiso del ideal de democracia se refiere a la participación en el gobierno, esencialmente en relación a las elecciones: la democracia es un régimen en el cual el gobierno es escogido mediante elecciones justas. Por otro lado, liberalismo no se refiere a un proceso de seleccionar gobiernos, y sí a los objetivos de un gobierno: que debe ser la preservación de la libertad individual. No hay ninguna incompatibilidad en el hecho de que existan gobiernos electos democráticamente, que no obstante sean iliberales. Los individuos que optan por la democracia no siempre se identifican con el liberalismo. En una reciente investigación realizada por Andreas Schedler y Rodolfo Sarsfield, titulada "Demócratas iliberales – Configuraciones contradictorias de apoyo a La democracia en México" (en que los autores se propusieron medir el apoyo popular a la democracia a través de un conjunto de preguntas directas sobre la democracia en abstracto, combinadas con preguntas indirectas más concretas sobre principios e instituciones democráticas), los autores llegaron, entre otras, a la siguiente conclusión: "Los primeros cuatro de nuestros seis grupos son "democráticos" en la medida en que expresan, como promedio, preferencias abiertas por la democracia [...]. Sin embargo, sólo el primer grupo corresponde a la idea de "demócratas liberales" de una manera consistente. Este grupo se muestra unánime (¡!) tanto en su apoyo directo a la democracia como en su apoyo a cuatro de nuestras cinco preguntas sobre valores liberales. De manera reveladora, los demócratas consistentes representan poco más de una octava parte de toda la muestra (13.6%)". (SCHEDLER, Andreas; SARSFIELD, Rodolfo. "Demócratas iliberales - configuraciones contradictorias de apoyo a la democracia en México". Guadalajara: Espiral. *Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XV No. 44. Janeiro / Abril de 2009, p. 148).

¹¹² Cf., GRAY, John. "Pluralismo de valores y tolerancia liberal". *Estudios Públicos*. Santiago de Chile: CEP, n. 80, p. 77-93, 2000.

Tal como sucedió en los albores de la edad moderna, los pensadores liberales anhelan formular una moralidad mínima, capaz de alcanzar una aceptación universal. Imaginan haber hallado dicha moralidad mínima en principios de justicia que adoptan una posición neutral respecto a conceptos rivales de la vida buena. Este desplazamiento de la tolerancia por la neutralidad representa un cambio fundamental en el pensamiento liberal. No ha sido, sin embargo, habitualmente reconocido o, para el efecto, comprendido en cuanto tal. La explicación de esta omisión debe buscarse en parte en el analfabetismo histórico de la mayor parte de los filósofos políticos contemporáneos. El error de atribuir a cualquier pensador anterior a 1970 un compromiso de neutralidad respecto a conceptos específicos de la vida buena, ha pasado inadvertido.¹¹³

Gray argumenta que, a pesar de todo, la neutralidad no consigue alcanzar la pretendida aceptación universal. Eso porque no sería cierto el razonamiento de que el derecho es anterior, y superior, al bien, y la idea de neutralidad del liberalismo requeriría esta superioridad. Además, la afirmación de que la neutralidad es más importante que otros conceptos, implicaría una evaluación sustantiva sobre el bienestar humano. De esta manera, la neutralidad, tanto como cualquier otro raciocinio sustantivo acerca del bien, implicaría un compromiso con un ideal sustantivo: un ideal de vida que considera que la autonomía personal es un punto central y preponderante.¹¹⁴ La solución propuesta por Gray es que se podría imaginar un *modus vivendi*, como una adaptación del proyecto liberal de la tolerancia a un contexto histórico – nuestro – en el cual la creencia de que hay una forma de vida correcta, o mejor, para los seres humanos dejó de ser plausible.¹¹⁵

Ahora bien, defendemos que la tolerancia magnánima se relaciona con el ideal de libertad. En efecto, la lucha por la tolerancia religiosa, primer momento de la moderna idea de tolerancia, es una campaña en favor de la libertad (de creencia,

¹¹³ GRAY, John. *Pluralismo de valores y tolerancia liberal*, cit. p. 82.

¹¹⁴ GRAY, John, op. cit., p. 84.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

de culto). Y en la tolerancia magnánima no hay una preocupación substancial con respecto a la idea de igualdad (incluso porque el tolerante magnánimo considera que el tolerado está equivocado muchas veces, y él no). Esta era la propuesta de John Locke,¹¹⁶ exponente paradigmático de este modelo: que los individuos tuvieran libertad en asuntos religiosos. Para Locke el Estado no debería imponer una determinada religión, tanto porque las iglesias son sociedades libres, como porque el culto sólo tiene valor cuando aquél que lo practica está sinceramente convencido de que a Dios le resulta agradable.¹¹⁷

El vínculo entre libertad y tolerancia también se pone de manifiesto por autores como Will Kymlicka, para quien históricamente los liberales subscribieron una noción de tolerancia que protege el derecho de los individuos a discrepar de su grupo, así como el derecho de los grupos es el de no ser perseguidos por el Estado. En opinión de Kymlicka, lo que distingue la tolerancia liberal es precisamente su compromiso con la idea de que los individuos deben tener libertad para evaluar y, potencialmente, revisar sus fines actuales.¹¹⁸ Charles Taylor¹¹⁹ sostiene la idea liberal según la cual el Estado no debe tener una visión particular sobre la *vida buena*, “*considera que la dignidad humana consiste en gran parte en la autonomía; es decir, en la capacidad de cada quién para determinar por sí mismo su idea de la vida buena*”. Observando la situación desde la perspectiva de los derechos humanos, Norberto Bobbio¹²⁰ apunta a la conexión histórica entre las luchas

¹¹⁶ LOCKE, John. Carta sobre la tolerancia. *Estudios Públicos*, Santiago de Chile, n. 28, p. 2-41, 1987.

¹¹⁷ “Ningún hombre está por naturaleza ligado a ninguna iglesia o secta en particular, sino que cada cual se une voluntariamente a la sociedad en que cree que ha encontrado aquella profesión y culto que es verdaderamente aceptable a Dios. Las esperanzas de salvación, al ser la sola causa de su ingreso en esa comunión, deben ser también la única razón de su permanencia en ella. Puesto que si descubre después que hay algo erróneo en la doctrina o incongruente en el culto de dicha sociedad a la cual se unió, ¿por qué no podría tener la misma libertad para abandonarla como la que tuvo para entrar en ella? Ningún miembro de una asociación religiosa puede estar atado por otros lazos que no sean los que proceden de la esperanza cierta de la vida eterna. Una iglesia es, entonces, una sociedad de miembros que se unen voluntariamente para esta finalidad” (LOCKE, John, op. cit, p. 9).

¹¹⁸ Cf., KYMLICKA, Will. *La ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 218.

¹¹⁹ TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México, D.F: FCE, 1993, p. 86.

¹²⁰ BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.

religiosas, marco histórico del desarrollo de la moderna idea de tolerancia, y las libertades fundamentales de los ciudadanos.¹²¹

Desde el punto de vista jurídico, es posible observar que, bajo el influjo del modelo magnánimo, se produce una legislación dirigida a la garantía de las libertades. Así, la libertad religiosa, la libertad de prensa, la libertad de opinión, la libertad política, la libertad de asociación, la libertad de reunión etc., son situaciones en las que el ideal de tolerancia ha contribuido a fundamentar la autonomía del individuo en su singularidad. Una actuación libre e independiente (si se respetan las reglas comunes de la vida, en la formulación de Locke,¹²² o, tal como prevé el artículo 4º de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, para garantizar la libertad de “poder hacer todo aquello que no perjudique a los demás”).¹²³ Conviene recordar que, en el diseño de la tolerancia magnánima aquél que se propone tolerar debe soportar valientemente la actuación de aquél que es tolerado. La tolerancia magnánima considera que toda relación de tolerancia conlleva un *onus*. Una carga, que, por algún motivo, hay de soportar. Y, sin embargo, con respecto a esta interpretación que continua siendo tan común, la moderna idea de tolerancia comienza a englobar situaciones en las cuales ya no resulta posible asociar la tolerancia con una situación maléfica: no se puede afirmar que la libertad de prensa, la libertad de asociación y muchas otras, incluso la libertad religiosa, sean males que conviene soportar. Y éste es un cambio importante, ya no se tolera por considerar que son males justificables, y sí porque son beneficios. Esto nos remite al ideal de igualdad.

4.3. Tolerancia ponderada e igualdad

¹²¹ “El cambio de perspectiva, que se convierte desde entonces en irreversible, es provocado principalmente por las guerras de religión que se producen al inicio de la Edad Moderna, a través de las cuales se afirma el derecho de resistencia a la opresión, que presupone un derecho todavía más sustancial y originario, el derecho del individuo aislado a no ser oprimido, es decir, a gozar de ciertas libertades fundamentales: fundamentales porque son naturales, y naturales porque pertenecen al hombre en cuanto tal y no dependen del beneplácito del soberano, siendo la principal la libertad religiosa” (BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit., p. 17).

¹²² LOCKE, John. *Carta sobre la tolerancia*, cit., p. 36.

¹²³ Cf., BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, cit. p. 140.

Desde hace tiempo, existe un debate acerca de la cuestión si existe compatibilidad entre los ideales de libertad e igualdad¹²⁴. Antony Flew¹²⁵ recuerda que no todo ideal de igualdad constituye una amenaza a la libertad. Para Flew, lo fundamental de estos ideales se vincula esencialmente al hecho de respetar, en todos los ámbitos, que el individuo tenga el derecho de elección, respetando también los correspondientes derechos iguales de todos los demás individuos.¹²⁶ Seguidamente, nos vamos a referir a las diferentes interpretaciones de la igualdad. La primera distinción, apunta al hecho de que el ideal de igualdad es una idealización de cómo deberían ser las cosas. No es una afirmación que olvide las desigualdades efectivamente existentes, sino que se refiere a la necesidad de garantizar un mínimo de derechos a todos los individuos.

Cuando J. V. Stalin le dijo a un senador americano de visita: "Usted considera que los hombres son iguales, yo sé que no lo son", Stalin había errado el punto. Lo que sabía, también lo sabía su visitante. La gente ha nacido de hecho, con potencialidades muy desiguales. Lo que aparentemente Stalin no sabía, era que los Firmantes [de la Declaración Americana de Independencia¹²⁷] no estaban ni afirmando ni suponiendo una proposición falsa en biología o

¹²⁴ Miguel Carbonell anota que el tema de la igualdad puede ser estudiado desde tres niveles. El primer nivel es el lógico-lingüístico, e intenta responder al planteamiento sobre el sentido en que se toma el término igualdad, determinando sus usos lingüísticos. El segundo nivel es filosófico-político, y trata de encontrar una justificación de la igualdad como un valor que merece protección y elegir los distintos tipos de igualdad (política, económica etc.). El tercer nivel es jurídico, y debe responder como implantar la igualdad. (Cf., CARBONELL, Miguel. "La igualdad y los derechos humanos". En: CARBONELL, Miguel (comp.), *El principio constitucional de la igualdad*. México D.F.: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003, p. 9-29, p. 10).

¹²⁵ FLEW, Antony. "El ideal Procusteano, libertarios versus igualitarios". *Estudios Públicos*. Santiago de Chile: CEP, n. 36, 141-158, 1989 (publicado originalmente en *Encounter*, Septiembre 1978. Fue reproducido posteriormente en Tibor Machan, ed., *The Libertarian Reader*, Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982).

¹²⁶ FLEW, Antony, op. cit., p. 142.

¹²⁷ Flew menciona que el segundo párrafo de la Declaración de Independencia Americana afirma: "Sostenemos que esas verdades son autoevidentes, que todos los hombres han sido creados iguales, que están dotados por su Creador de ciertos Derechos inalienables; entre ellos están la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la Felicidad". (FLEW, Antony, op. cit., p. 142).

psicología. Estaban, por el contrario, exigiendo que ciertos derechos básicos muy generales debían ser garantizados.¹²⁸

La segunda distinción se refiere a tres ideales diferentes de igualdad: igualdad personal, igualdad de oportunidades (o “capacidad abierta y justa por oportunidades escasas”) e igualdad de ingreso (o de resultado).¹²⁹ El primero de ellos, el ideal de igualdad personal, sería una versión secularizada del principio judío-cristiano de que toda alma posee igual valor ante Dios; y parte de la hipótesis de que, dejando a un lado las diferencias, todas las personas tienen que vivir su vida y tomar decisiones sobre ella, y, por tanto, sobre este aspecto fundamental, deberían considerarse como iguales. También tendría raíces en el imperativo categórico de Kant, ya que sería ésta la idea expresada en la fórmula del “fin en sí mismo”, que considera la personalidad como “algo cuya existencia tiene en sí misma un valor absoluto”.¹³⁰

Con relación a los otros dos ideales de igualdad, es decir, de oportunidades y de resultados, Flew considera que constantemente se los “confunde”. Sin embargo, son absolutamente distintos. Porque para la mayoría de las personas, el ideal de igualdad de oportunidades significa una oportunidad de lograr un futuro mejor, un futuro diferente de aquél que se obtendría si no existiera la igualdad, y la recompensa por el esfuerzo para desarrollar y utilizar los propios talentos se relaciona con la expectativa de recompensa que se espera conseguir a través de estos medios. Pero, una vez que se ofrecieran conjuntamente la igualdad de oportunidades y la igualdad de resultados, y se explicara que las oportunidades, sean o no aprovechadas, todos estarían condicionados por el ideal de igualdad de resultados (es decir, que, si a final de cuentas la igualdad de oportunidades resultara o no favorable, todos tendrían que se reajustarse, tomando en consideración el modelo dictado por la igualdad de resultados), difícilmente alguien

¹²⁸ Ibid., p. 143.

¹²⁹ Ibid., p. 143.

¹³⁰ Ibid., p. 143.

aceptaría la igualdad de oportunidades, si hubiera entendido el propósito de la igualdad de resultados.¹³¹

Es, sospecho, principalmente porque ellos mismos son, tal vez demasiado conscientes de la amplia impopularidad de algunas de las implicaciones de su ideal Procustiano, que nuestros igualitarios contemporáneos del ingreso lo confunden tan a menudo con igualdad de oportunidad.¹³²

Para Flew, la igualdad personal no se opone a la libertad. Porque la igualdad personal exigiría una dosis de democracia,¹³³ y la democracia, a su vez, implica al menos el respeto de las libertades más fundamentales. La conexión entre democracia y libertades individuales, en la concepción de Flew, se establece en el punto en que tales libertades son precondiciones para que se pueda decir que los ciudadanos toman verdaderamente sus decisiones de voto de manera libre.¹³⁴ Estas precondiciones incluirían, por ejemplo, las garantías efectivas contra la intimidación. No obstante, con las exigencias de libertad, comenzarían los conflictos inevitables con el segundo ideal de igualdad: la igualdad de oportunidades. Flew propone entonces que se identifique si es efectivamente el caso de igualdad o si la

¹³¹ Cf., FLEW, Antony, op. cit., p. 144.

¹³² FLEW, Antony, op. cit., p. 145.

¹³³ *Vid.* lo que apunta Hans Kelsen: "La idea de democracia es la idea de libertad como autodeterminación política. Se encuentra expresada en su forma relativamente más pura allí donde el orden estatal está directamente creado por quienes están a la vez sujetos a él, donde un pueblo, en asamblea de toda la población, acuerda las normas de su conducción. Constituye ya un debilitamiento de su principio de autonomía, precariamente disfrazado tras la ficción de representación, el hecho de que la asamblea popular esté reemplazada por un parlamento elegido por el pueblo —aunque haya sido elegido por el principio del sufragio universal— con lo que la autodeterminación se limita a la creación del órgano que dispone el orden gubernamental. Sin embargo, la naturaleza esencial de la democracia no se puede comprender únicamente a través de la idea de libertad. La idea de libertad, por sí sola, no puede formar la base de ningún orden social, cuya naturaleza esencial es la obligación, si determina el vínculo social, la comunidad, como única obligación normativa. El significado determinante del principio democrático es que el sujeto político quiera la libertad que se pretende, no sólo para él, sino para los demás; que el "yo" quiera libertad también para el "tú", porque percibe que el "tú" posee la misma naturaleza que él. De ahí que, para conformar la noción de una forma democrática de sociedad, la idea de libertad debe complementarse, y restringirse, con la idea de igualdad. Sólo en virtud de esta peculiar combinación de libertad e igualdad puede justificarse al principio de mayoría, tan característico de la democracia" (Forma de estado y visión del mundo. En: CORREAS, Óscar (Comp.). El otro Kelsen. México: Universidad Autónoma del México, 1989, p. 223-241, p. 227).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 146.

cuestión es la existencia de un mínimo de igualdad, aunque sin un máximo. Es decir, si se refiere a la institución de “un nivel de bienestar”, de una “red de seguridad” proporcionada por el Estado, pero sin la necesidad de estipular un techo obligatorio, u otra cosa, que se dirija a descartar (eliminar, suprimir) los excedentes.

135

Aplicando esta distinción a nuestra presente área de interés, es fácil ver que las medidas para que la red de seguridad reparta e incremente la oportunidad educacional, son para extender y elevar el nivel más que para reforzar una provisión uniforme igual. Guiados por este ideal diferente, y por un compromiso con la libertad, los demócratas libertarios quieren defender, mientras sus oponentes igualitarios desean destruir, las alternativas al, y dentro del, sistema de Estado.¹³⁶

Seguidamente, afirma que se debería ponderar en qué etapa del ciclo de vida del hombre debería comenzar la deseada “igualdad de oportunidades”. La razón estriba en que habría una gran diferencia en aplicar la idea con relación a las personas adultas postulando un trabajo, o a la educación en la tercera edad, o a los recién nacidos, o al óvulo recientemente fertilizado. Y, en todo caso, existiría un argumento fuerte para que fuera aplicado desde el primer momento, ya que de lo que se trata es igualar las oportunidades, nadie duda que el hecho de nacer y ser creado en un ambiente más equilibrado represente una gran ventaja. Así, si se pretende alcanzar un ideal de igualdad desde el primer momento, se debería de abolir a la familia y el hogar, en favor de un jardín infantil obligatorio, universal. O, si eso no es posible, encontrar vías para minimizar la influencia del hogar, o introducir medidas compensatorias para equilibrar las ventajas del hogar por encima de la media, y las desventajas del descanso por debajo de la media. Y, cualquiera de las dos propuestas, significaría limitar, o incluso abolir totalmente, la libertad de los

¹³⁵ Ibid., p. 148.

¹³⁶ Ibid., p. 149.

padres para formar hogares y educar a sus hijos como ellos juzguen conveniente.¹³⁷ Por supuesto, pensar en el ideal de igualdad en estos términos lo convierte en un gran desafío para el derecho de libertad. Y, aunque se intentara ponerlo en la práctica, nadie garantiza que el interés de las personas estaría más protegido que la opción de dejar educar a los propios hijos a su manera.

Porque las personas, de hecho, son desde el comienzo incorregiblemente diferentes. Así, allí donde se les permite escoger, su elección no será siempre en el mismo sentido y dichas diferencias no pueden sino producir, en algunas dimensiones, desigualdades.¹³⁸

La tercera igualdad, examinada por Flew es la igualdad de resultados (o de entradas). Aquí, se debería ponderar se trata de una igualdad absoluta. Si la igualdad tiene un fin utilitario, o es un fin en sí misma. Aquéllos para quienes la igualdad es un medio para alcanzar un fin utilitario, no tienen inconveniente en aceptar incentivos desiguales destinados a maximizar el bienestar general. Sin embargo, Flew apunta que para muchas otras personas la igualdad es un bien en sí misma, incluso el bien principal o único.¹³⁹ Sin embargo, incluso entre estas personas, no se observa una voluntad espontánea de renunciar a sus principios excedentes. De esta forma, el ideal de igualdad de resultados debería ser infligido, tal como si fuera apropiado para el nivel medio aprobado administrativamente. Y añade:

“¿Pueden sociedades urbanas, industriales, burocráticas como las nuestras cumplir con la promesa de igualdad y justicia social... sin sacrificar las libertades que hasta aquí han alcanzado?” Esa fue la atinada pregunta formulada sobre "Igualdad" en una serie de

¹³⁷ Ibid., p. 149.

¹³⁸ Ibid., p. 151.

¹³⁹ Ibid., p. 153.

artículos en *New Society* acerca de los valores proclamados en el famoso lema de Repúblicas Francesas sucesivas.¹⁴⁰

Flew responde negativamente a esta pregunta. Es decir, que no es posible conciliar las conquistas del ideal de libertad con ciertas exigencias que vienen reivindicando por algunos igualitaristas.¹⁴¹ Considera que, además de las limitaciones concretas para la libertad, que deben estar esencialmente incluidas en todo programa de igualdad obligatoria (o en cualquier programa para cualquier fin compulsivo), existen buenas razones para creer que una fuerte, continua y extensa política para imponer este ideal, especialmente en las áreas que suelen ser más preocupantes para las personas, exigiría una forma de gobierno altamente autoritaria, y ampliamente represiva.¹⁴²

Desde el punto de vista que nos interesa, la tolerancia ponderada se vincula en mayor medida al ideal de igualdad en el sentido de “igualdad personal”; pero es necesario admitir que, en cierta medida, también se refiere al ideal de “igualdad de oportunidades”. O, dicho de otra manera, la asociación de la tolerancia con la igualdad comenzó como un razonamiento sobre la igualdad personal y se desarrolló hasta abarcar el ideal de igualdad de oportunidades. En este compás, la defensa de la tolerancia en Voltaire¹⁴³ y Karl Popper¹⁴⁴ parte del raciocinio crítico de que, bajo

¹⁴⁰ Ibid., p. 153.

¹⁴¹ A su vez, Ronald Dworkin argumenta que no debe hacerse una interpretación idealista de lo que serían los ideales de libertad y de igualdad (donde sólo se muestren las virtudes de cada uno). Para Dworkin, hay que buscar una interpretación más precisa, en la cual se ponga de manifiesto como son en realidad. Por tanto, advierte: “debemos partir de un nivel relativamente básico. Debemos intentar identificar valores más fundamentales, que puedan considerarse que ejemplifican los ideales políticos de libertad e igualdad, tal como figuran en nuestras tradiciones políticas. Propongo comenzar por dos principios más fundamentales de gran aceptación en las sociedades humanistas contemporáneas: juntos conforman un panorama moral general al que llamaré individualismo ético” (DWORKIN, Ronald. “¿Existe conflicto entre Libertad e Igualdad? ¿Cómo decidir?” *Actio*, Montevideo, n. 6, p. 56-70, 2005, p. 58). El individualismo ético propuesto en esta ocasión por Dworkin, es el que se funda en el “principio del valor igual” y en el “principio de la responsabilidad especial”, es un razonamiento semejante a lo que fue presentado por Dworkin como “las dos dimensiones de la dignidad humana” en el libro: “La democracia posible” (veja-se DWORKIN, Ronald. *La democracia posible*. Barcelona: Paidós, 2008, p. 24).

¹⁴² Ibid., p. 157.

¹⁴³ VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007.

¹⁴⁴ POPPER, Karl. *Tolerancia y responsabilidad intelectual*. Cuadernos de reflexión. Caracas: Cedice, 2007.

cierta perspectiva, los hombres están igualmente equivocados, son igualmente débiles y formuladores de meras hipótesis. Aquí la tolerancia guarda alguna referencia con “un mal que se deba soportar”. Por el contrario, lo que se intenta ahora es promover la reparación de los efectos perniciosos de la desigualdad. Incluso cuando se encuentra próxima una visión en la que el tolerante es el protagonista, en la tolerancia ponderada el tolerante está más *próximo* al tolerado.

Desde el punto de vista jurídico, el desarrollo del raciocinio del modelo ponderado suscita una legislación en la cual se intenta nivelar a los sujetos de la relación de tolerancia, tanto en el sentido de igualdad personal, como en el de igualdad de oportunidades. Leyes para la lucha contra al prejuicio y la discriminación social, sexual, racial, religiosa etc. La lucha por igualdad dio origen a importantes documentos de lucha contra la discriminación, el racismo y otras formas de intolerancia.¹⁴⁵ Conviene destacar:¹⁴⁶

- Carta de las Naciones Unidas, de 1945;
- Pacto Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos, de 1966
- Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 1966
- Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, de 1965
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres, de 1979
- Convención sobre los Derechos del Niño, de 1989

¹⁴⁵ En un estudio posterior más amplio, nos proponemos demostrar la diferencia entre racismo, intolerancia, discriminación, prejuicio y otros términos correlativos.

¹⁴⁶ Ejemplos extraídos en el manual de derechos humanos del Alto Comisariado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en cooperación con la International Bar Association (*Direitos Humanos na Administração da Justiça*. Série de Formação Profissional, n. 09. Manual de direitos humanos para juízes, magistrados do ministério público e advogados. Volume 2. Nova York e Genebra: Nações Unidas, 2003, p. 182).

- Estatuto del Tribunal Penal Internacional para la Ex Yugoslavia, de 1993
- Estatuto del Tribunal Penal Internacional para el Ruanda, de 1994
- Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional, de 1998
- Las Cuatro Convenciones de Ginebra de 12 de Agosto de 1949
- Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de 1948
- Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Basadas en la Religión o Convicción, de 1981
- Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, de 1992

La tolerancia ponderada y el principio de la igualdad no pretenden hacer desaparecer las desemejanzas, sino crear un ambiente, en la medida de lo posible, inmune a la diversidad. La desemejanza no deja de existir, pero ya no implica un tratamiento diversificado. Desde el punto de vista histórico, el principio de igualdad es una aspiración de los desamparados, entre quienes se encontraban las masas populares que comenzaron a habitar en los grandes centros urbanos después de la revolución industrial. Tanto en el contexto político como en el filosófico, la aspiración por la igualdad ha ganado cuerpo como una crítica a la desigualdad. A diferencia de la tolerancia magnánima, que se perfecciona en la garantía de la libertad, sin renunciar a un “sentimiento de superioridad”, la tolerancia ponderada rechaza la diferencia.

La lucha por la igualdad está lejos de llegar a su fin y, hay que reconocer también la importancia que el modelo de la tolerancia ponderada representa en esta lucha. Sabemos que tan sólo la existencia de leyes de igualdad no hará desaparecer el pensamiento que fomenta la desigualdad, que es la errónea

comprensión del valor y de la importancia de cada persona, cultura, sexo, raza etc. Es precisamente en este ámbito donde la tolerancia ponderada pretende trabajar. Son diferentes los universos donde la ley actúa y donde el ideal de la tolerancia ponderada presenta sus reivindicaciones.¹⁴⁷ La tolerancia ponderada tiene el mérito de pretender provocar una modificación en la génesis del problema de las muchas formas de desigualdad, como es la discriminación. Un campo en el cual el Derecho sólo actúa de manera incidental.

4.4. Tolerancia magnánima: ¿fraternidad o igualdad?

Una vez examinados los ideales de libertad e igualdad, queda pendiente el ideal de fraternidad. De los ideales propugnados por la Revolución Francesa, es el que menos atención recibió a lo largo del tiempo. En cualquier caso, no parece fácil concebir una sociedad fraterna.¹⁴⁸ Cuando lo comparamos a la libertad y a la igualdad, el ideal de fraternidad induce a pensar en un compromiso espiritual, etéreo, y poco práctico. Sobre el tema, apunta John Rawls.

En comparación con la libertad y la igualdad, la fraternidad ha ocupado un lugar menos importante en la teoría democrática. Se considera que ella es un concepto menos específicamente político, que no define en sí mismo ninguno de los derechos democráticos, pero que en lugar de eso expresa ciertas actitudes mentales y formas de conducta sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por esos derechos. Entonces, lo que está íntimamente

¹⁴⁷ Véase la situación de la (in)tolerancia política en los Estados Unidos, sobre la cual escribe, entre otros, Ronald Dworkin (DWORKIN, Ronald. *La democracia posible*. Barcelona: Paidós, 2008).

¹⁴⁸ Incluso hay quien no ve sentido en su invocación: “La fraternidad, como hemos intentado mostrar, no parece muy apropiada para estos tiempos, para el lenguaje político actual. Una y otra vez remite a la familia, de sangre o cívica; una y otra vez metafórica y simbólicamente, pero también en la práctica. La fascinación de la fraternidad, creemos, tiene mucho que ver con la construcción moderna del yo narcisista, todopoderoso, que encuentra en la relación con el hermano la experiencia humanizadora por excelencia —como S. Benhabib ha señalado—. La fraternidad, sea en su versión consanguínea, poetizada o racional, en sus formas suavizadas o violentas, responde a un modelo idealizado, fuerte y emocionalmente cargado, difícilmente sustraíble a la lógica de la pertenencia. Y más idealizado aún si cabe por la falta de un análisis riguroso de la familia que sigue constituyendo un problema para la filosofía política contemporánea” (AGRA ROMERO, María José. “Fraternidad (un concepto político a debate)”. *Revista internacional de filosofía política*, n. 3, Uned, Madrid, 1994, p. 143-166, p. 160.

relacionado con ello, se considera que la fraternidad representa una cierta igualdad de estima social manifiesta en varias convenciones sociales y en la ausencia de actitudes de deferencia y sumisión. No hay duda de que la fraternidad implica tales cosas, así como un sentido de amistad cívica y solidaridad social, pero, entendida de ese modo, no expresa ninguna exigencia definida. Aún tenemos que encontrar un principio de justicia que se combine con la idea subyacente.¹⁴⁹

En lo que se refiere a la correlación con alguno de los modelos tradicionales de tolerancia, la fraternidad *no* se relaciona con la tolerancia amparadora. La tolerancia amparadora es, también, una extensión del ideal de igualdad. Lo que ella pretende es equiparar a los individuos, forzando artificialmente la balanza hacia el lado que se considera es el menos favorecido. En efecto, la preocupación por el modelo amparador es deshacer una (supuesta) “injusticia material” que no es atacada por los modelos magnánimo y ponderado. La visión amparadora parte del presupuesto de que no habrá igualdad si las cosas se dejan en su curso natural. Las medidas propuestas por el modelo magnánimo se dirigen a invertir la desigualdad, que, como una de sus consecuencias, hace al tolerante el protagonista de la relación de tolerancia, instituyendo el protagonismo del tolerado. Y ésta inversión no constituye algo sólo formal, por el contrario, debe de proceder como consecuencia de una toma de posición en favor del tolerado.

Desde un punto de vista jurídico, hay que señalar, que los ideales de libertad e igualdad pueden ser objeto de una política pública que no sólo los reconozca, sino también que actúe para frenar las restricciones injustificadas, aunque no se trate sólo de los ideales de fraternidad. No parece posible obligar a los individuos a relacionarse con amistad, afecto, o amor. Ni que tengan una relación armoniosa y afectiva. Ni que convivan en paz y en concordia. En efecto, una sociedad coercitivamente organizada en estos términos nos parecería tan *artificial* como

¹⁴⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 112.

aquella descrita por Aldous Huxley en “Un mundo feliz”.¹⁵⁰ Quizá por este motivo, la idea de fraternidad haya sido preterida por la de solidaridad. Porque solidaridad puede ser interpretada como ayuda, empeño en ayudar, cooperación. Sobre este sentimiento, Carlos Díaz apunta:

Por eso la solidaridad de la mera voluntad-deseo es poca cosa, sólo nada, al lado de la voluntad-virtud, necesaria para asumir en profundidad proyectos de solidaridad auténticamente capaces de trascender mi mero deseo y de traducirse en compasión activa (compasión con pasión) con los demás necesitados, hasta el punto de poderse proponer desde ellos un orden sociopolítico nuevo y cualitativamente distinto al que campea en forma de desorden establecido.¹⁵¹

En el contexto de los autores que analizamos en el capítulo segundo, si las propuestas magnánimas de Michael Walzer y Herbert Marcuse no se preocupan ni por la fraternidad, ni por la solidaridad entre tolerantes y tolerados, no se puede afirmar lo mismo de Enrique Dussel. Este último anuncia explícitamente una vocación solidaria. No obstante, es importante constatar que, aunque la solidaridad pueda ser planteada como un sustituto de la fraternidad, no se confunde con ella. Solidaridad y fraternidad no son la misma cosa, y la “ventaja” que se busca en la solidaridad es exactamente ésta. Por este motivo, cuando el objetivo es alcanzar la fraternidad, no se debe considerar satisfactoria la promoción de la solidaridad. La solución de modificar el ideal de fraternidad por el de solidaridad no resuelve el problema principal: no instituye la fraternidad.

Por supuesto, tal vez no sea efectivamente posible implantar una fraternidad en los términos en que la misma figura en los diccionarios. Una fraternidad que implique un compromiso espiritual. Pero eso no significa que no se pueda imaginar una fraternidad perfeccionada en tratos fraternos. Ésta, sí, parece

¹⁵⁰ Cf., HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz*. Buenos Aires: Hyspanamerica, 1970.

¹⁵¹ DÍAZ, Carlos. “Tolerancia y solidaridad: de la moda al modo”. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. UCM, Madrid, p. 497-507, 1996 (extra), p. 507.

razonable. Es posible separar el sentimiento fraterno, por un lado, y la acción fraterna, por otro. Y, desde el punto de vista de la convivencia en sociedad, interesa más la segunda que el primero. En efecto, el sentimiento fraterno es necesariamente espiritual, la acción fraterna no. Y por “espiritual” debe ser entendido tanto “elevado”, “noble”, “virtuoso”, como “íntimo”, “espontáneo”, “verdadero”. Pero la acción fraterna, aunque no tenga estas cualidades, no deja de tener, en su aspecto externo, la armonía que se espera de la idea de fraternidad.¹⁵² Y a menos que su intención sea sustancialmente indigna, no se podrá acusarla de ser un mal. Así, la acción formalmente fraterna, desde el punto de vista de la convivencia social, no será negativa, al contrario, será positiva. Etéreo.

En resumen, entendemos que existe una fraternidad perfecta y una fraternidad útil. La fraternidad perfecta requeriría una motivación fraterna, y es una acción espiritualizada. La fraternidad útil sería la de la acción fraterna, independiente de su motivación. En algunas situaciones, es realmente necesaria la fraternidad perfecta. Por ejemplo, desde el punto de vista de la religión cristiana, el segundo mandamiento, que ordena “amar al próximo como a sí mismo”,¹⁵³ implica

¹⁵² No se trata de una fraternidad cívica, al modo idealizado, por ejemplo, por el humanismo cristiano, que, en cualquier caso, tiene una matiz trascendente: “¿Cuál sería el contenido de la carta moral, del código de moralidad política y social de que hablo y cuya validez está implicada en el pacto fundamental de una sociedad de hombres libres? Una carta semejante se referiría, por ejemplo, a los puntos siguientes: derechos y libertades de la persona humana; derechos y libertades políticos; derechos sociales y libertades sociales, con las correspondientes responsabilidades; derechos y deberes de las personas en la sociedad familiar; libertades y obligaciones de ésta respecto del cuerpo político; derechos y deberes mutuos de los grupos y del Estado; gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; funciones de la autoridad en una democracia política y social; obligación moral, que vincula en conciencia, respecto de las leyes justas y de la Constitución que garantiza las libertades del pueblo; exclusión del recurso a la violencia o a los golpes de Estado en una sociedad que sea verdaderamente libre y esté regida por leyes cuyo cambio y evolución dependan de la mayoría popular; igualdad humana, justicia entre las personas y el cuerpo político, justicia entre el cuerpo político y las personas, amistad civil e ideal de fraternidad, libertad religiosa, tolerancia mutua y respeto mutuo entre las diversas comunidades espirituales y escuelas de pensamiento, abnegación cívica y amor a la patria, respeto de su historia y de su herencia y comprensión de las variadas tradiciones que han contribuido a crear su unidad; obligaciones de cada persona respecto del bien común del cuerpo político y obligaciones de cada nación respecto del bien común de la sociedad civilizada, y necesidad de tomar conciencia de la unidad del mundo y de la existencia de una comunidad de pueblos” (MARITAIN, Jacques. *El hombre y el estado*. Trad. Juan Miguel Palácios. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983, p. 119.).

¹⁵³ Cf., Evangelho de Marcos, capítulo 12, versículo 31.

la necesidad de un amor real y efectivo. Aquí, no se trata de la mera acción fraterna. Es lo que el apóstol Paulo va a decir en la Primera Carta a los Corintios.¹⁵⁴ Pero en otras situaciones, entre las cuales probablemente se encuentra la de la convivencia social, es posible tener éxito con (sólo) la fraternidad útil. Bastaría entonces la fraternidad de la conducta, independientemente de cualquier motivación basada en el afecto, amor, amistad, compañerismo etc. Esta fraternidad útil puede tener por fundamento, por ejemplo, la utilidad, la conveniencia, el provecho.

Hablar sobre una fraternidad que se basa en “utilidad”, “conveniencia” y “provecho” puede sugerir una cierta negatividad. Pero este raciocinio debe ser combatido con el argumento de que la fraternidad útil no presupone una acción egoísta. Al contrario, la justificación de la fraternidad útil puede encontrarse, por ejemplo, el beneficio colectivo. Una acción fraterna puede redundar en beneficio de la colectividad, independientemente de la razón por la cual se llevó a cabo. Y, en este caso, se podrá imaginar una legislación que promueva y proteja la acción fraterna. Porque, aquí, ya no habría ninguna incompatibilidad entre fraternidad y coerción legal. Ya no se valoraría el contenido de la voluntad del agente, y sí la acción propiamente dicha. Tal vez el ejemplo más evidente de este tipo de fraternidad (útil, formal, o funcional) sea la convivencia en la vía pública del tráfico de vehículos.

No se puede negar que las relaciones que se desarrollan en la vía pública para el tráfico de vehículos estén marcadas por una buena dosis de fraternidad. Se basan en armonía, cortesía, sentido cívico, respeto mutuo etc. Hay una relación de fraternidad, aunque no esté fundamentada en una actuación espiritual. Sin embargo, podemos observar que la inexistencia de contenido trascendente no hace

¹⁵⁴ “Podría hablar todas las lenguas que se hablan en la tierra y hasta en el cielo, pero, si no tuviese amor, mis palabras serían como el sonido de un gong o como el barullo de una campana. Podría tener el don de anunciar el mensaje de Dios, tener todo el conocimiento, entender todos los secretos y tener tanta fe, que hasta podría cambiar las montañas de su lugar, pero, si no tuviese amor, yo no sería nada. Podría dar todo lo que yo tengo y hasta entregar mi cuerpo para ser quemado, pero, si yo no tuviese amor, eso no me serviría de nada” (SOCIEDADE Bíblica do Brasil. *Bíblia de estudo NTLH*. Baruerí: SBB, 2005, p. 1169, “1 Coríntios, 13:1-3”).

de esta “actuación” una acción amoral. Es una acción apoyada en valores morales como el bien común, el interés colectivo, y también en los ideales de igualdad y libertad.¹⁵⁵ No hay que confundir la fraternidad de las situaciones normales de tránsito, como la solidaridad que es requerida, por ejemplo, cuando sucede un accidente de tránsito.¹⁵⁶ Ante un accidente de tránsito, podemos estar obligados a ser solidarios. Pero nadie va a en la velocidad determinada por la ley pretendiendo ser solidario, y sí para estar en armonía y respetar la buena convivencia con los demás usuarios. El acto de parar ante los pasos de peatones, para el peatón pueda cruzar la calle, no es una actitud solidaria, y sí una actitud de cortesía y cívica. No se respeta la señal roja para ser solidario, y sí porque se pretende interactuar en armonía y respetuosamente en el tránsito. No se obedece a la prioridad de que pase otro vehículo para ser solidario, sino porque se anhela una convivencia armoniosa.

¹⁵⁵ No se pretende que la acción formalmente fraterna esté provista de contenido moral, y, por ello, hay que admitir que, en cierta forma, subsiste también un contenido espiritual: “Todo intento por fundamentar la moral en una perspectiva terrena, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá –ni siquiera Kant se resistió siempre a esa tentación– se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología; toda moral, al menos en los países occidentales, tiene su fundamento en la teología, por más que uno se esfuerce en tomar la teología con precaución” (HORKHEIMER, Max. “La añoranza de lo completamente otro”. En: MARCUSE, Herbert.; Popper, Karl.; HORKHEIMER, Max. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 106).

¹⁵⁶ La propuesta de solidaridad a veces tiene tintes poéticos: “El ordenador portátil en que escribo ha sido manufacturado por hombres concretos en China. El Discman en el que escucho un CD ha sido montado en Malasia por hombres concretos. Por hombres concretos ha sido hecho, en Holanda, el CD. Por algún taiwanés la bombilla de mi flexo, y algún indonesio tejó la camiseta que visto. A aquel colectivo argentino que me recogió hace dos años, a Juan el camarero, y a Romina y al Paraná, y los mosquitos, pertenecen estos recuerdos hechos fotos que me dieron la tranquilidad suficiente como para reiniciar este artículo a pesar de ser ya tarde. Todos ellos, junto a las máquinas en que se acoplaron y a través de las cuales vivieron, me están permitiendo a mí, aquí y ahora, acoplarme a todos estos objetos y ser a través de ellos, en la confección de esta escritura. Mi responsabilidad hacia ellos está aquí materializada, hecha carne, aquí están todos ellos en estos objetos y experiencias, en mí mismo, en mi alteridad transitada y real. Y las responsabilidades de nuestros colectivos están ahí presentes también, situadas en cada objeto/experiencia/recuerdo/idea suyos que la modernidad nos ha hecho compartir. En suma, si el trabajador indonesio arruinó su vida en los telares cuyas prendas hoy nosotros vestimos, somos, en alguna medida, responsables ante él y su desgracia presente, según la reciprocidad exigida”. (CALONGE, Fernando. “Post-humanismo y ética: reflexiones para la reconstrucción de solidaridades en la sociedad moderna avanzada”. *Foro interno: anuario de teoría política*. UCM Nº. 5, Madrid, pags. 59-83, 2005, p. 79).

Ahora bien, el hecho de que existan normas legales determinando cómo debe ser el comportamiento adecuado en cada situación, no desnaturaliza la fraternidad del tránsito. Sólo prueba que puede haber fraternidad aunque no haya espontaneidad. En efecto, solamente la fraternidad perfecta necesita ser espontánea, porque debe ser intrínsecamente verdadera; pero la fraternidad útil no tiene compromiso con una acción verdadera, y sí con una acción adecuada. Y sobre este fundamento se construirá el proyecto de la tolerancia convergente. Colmaremos entonces la laguna que habían dejado los tradicionales modelos de tolerancia, con relación al ideal de fraternidad: quedará asociado a la tolerancia convergente.

CAPÍTULO QUINTO

Tolerancia convergente

5.1. Arquetipos tradicionales de tolerancia, y de divergencia

Los modelos de tolerancia presentados hasta ahora (magnánimo, ponderado y amparador) son divergentes, porque suscitan los problemas del protagonismo y del aislamiento. Veremos que el protagonismo genera puntos de conflicto y de colisiones, y el aislamiento impide que la tolerancia desarrolle una función importante, que vamos a llamar “función intercambiante” (que, no obstante, es también una *propiedad* de la tolerancia). La vocación de la tolerancia como ideal de convivencia es mucho más que soportar la existencia del otro. Es más que aceptar formalmente su presencia. Éste es sólo el primer momento de la tolerancia. Tolerar, en términos más efectivos, implica comprender que nuestro avance depende del avance del otro. Respetar el avance del otro y, de alguna forma, anhelarlo. Porque estar parado, bloqueando al otro o siendo bloqueado por él, siempre representará un retraso.

Los arquetipos tradicionales de la tolerancia fracasan ante los problemas del aislamiento y del protagonismo. Son esquemas que no respetan el equilibrio en la relación de tolerancia, ni crean las necesarias permutas de espacios, indispensables para el desarrollo de la vida en sociedad. El aislamiento es la conducta de tolerar la existencia del otro, sin establecer interacción con él; el protagonismo es el equívoco de percibir más a los sujetos que al objeto de la tolerancia. El aislamiento y el protagonismo suelen incitar a la rebelión y motivar resentimiento. Resulta especialmente importante resolver los problemas de aislamiento y de protagonismo. La solución del protagonismo parte de comprender el verdadero papel del objeto de la tolerancia. Colocar el objeto de la tolerancia en el centro de la relación. Por otra parte, para resolver la cuestión del aislamiento, será necesario entender y valorar la función intercambiante de la tolerancia.

5.2. Protagonismo

Por protagonismo debemos entender el relevante papel que se le confiere a uno de los sujetos de la relación de tolerancia. El protagonismo fomenta la animosidad y crea puntos de conflicto. Aquél que se ve favorecido intenta imponer sus puntos de vista; el que se percibe como disminuido se agita para salir de su posición despreciada. Los choques son inevitables. Principalmente porque cada día las personas son proclives a buscar una *vida buena*.¹⁵⁷ Conseguir una vida buena es casi un imperativo. Pero, cuando una persona no logra la vida buena, puede ser que busque a alguien para inculparla de su fracaso. La culpa será del *otro*. El *otro* se amplifica en "*otredad*"¹⁵⁸ debido a la diferencia de lo que uno reconozca como

¹⁵⁷ Sobre cómo las estructuras sociales ejercen determinadas presiones sobre los diferentes miembros de la sociedad, puede consultarse: MERTON Robert K. *Estructura social y anomia*. Universidad de Puerto Rico, Oficina de Publicaciones de Estudios Generales, 1962. Para una comparación entre Merton y otros autores, vid.: BARATTA, Alessandro. *Criminología crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología jurídico penal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

¹⁵⁸ Nos adherimos a la opinión de Michael Walzer cuando afirma que es (sería) más fácil tolerar la alteridad u "*otredad*" si nos concienciamos del "*otro*" en nosotros mismos. Conuerdo con Michael Walzer cuando dice que es (sería) más fácil tolerar a "*otredad*" si nos concienciamos del "*otro*" en nosotros mismos. (Cf., WALZER, Michael. "La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural". *Isegoria*, Madrid, n. 14, 1996, p. 52).

siendo “yo” (nosotros), por un lado, y “él” (ellos), por otro. Y todo será peor si la *otredad* se combina con los privilegios inherentes al protagonismo.

En esta perspectiva, es decir, desde la perspectiva del que se sienta perjudicado por el desequilibrio en la relación de tolerancia, la tolerancia comienza a ser un agravio, una deshonestidad, una injusticia que se debe combatir. Se comienza a pensar que alcanzar la vida buena es algo que se hace en una batalla *contra el otro*. Que el otro impide, más que ayuda, el éxito de la vida buena. Si el privilegiado en la relación de tolerancia es el tolerante e, incluso así, si no alcanza la vida buena, la tolerancia comienza a “representar” un peso sobre sus espaldas. Tal vez reflexione: “No he podido alcanzar la vida buena, porque me obligan a llevar este fardo. Me comporté noblemente todo el tiempo con relación a los tolerados, y ahora no tengo lo que merezco. Voy a desligarme de la tolerancia, que todo eso me estorba”. O puede ser que el protagonismo compete al tolerado, y el fracaso en la consecución de la vida buena oprima al tolerante. En una situación así, el razonamiento del tolerante podría ser: “Basta de privilegios para “ellos”. Si me dieran el mismo tratamiento, los beneficios, etc., que dan a ellos, podría aspirar a una vida buena. Más que ellos, merezco incentivos para conseguir una vida buena”.

Finalmente, puede que el desafortunado por el fiasco en la batalla por la vida buena sea el tolerado. El tolerante puede ser el protagonista y la decepción en cuanto la vida buena someta al tolerado. Puede ser que reflexione: “tal vez yo no tenga la culpa; posiblemente la opresión del tolerante me quitó toda posibilidad de éxito. La relación con el tolerante es una carga muy pesada, me fastidia, me aplasta. El tolerante no es mejor que yo, pero el sistema está a favor de él. Voy a luchar contra este sistema injusto, que facilita la vida buena para el tolerante y me impide lograr la mía. No necesito caridad, lo que quiero son iguales oportunidades para alcanzar una vida buena”.

Puede ser que el tolerado sea el protagonista de la relación de tolerancia, pero no logra el éxito de la vida buena. Puede ser que especule: “me dieron poco. Necesito más. El sistema aún no está ajustado. Si aún no tengo una vida buena, es

porque las oportunidades no están efectivamente disponibles para mí. Será necesario cerrar algunas puertas para 'ellos' (los tolerantes), y abrirlas para 'nosotros' (tolerados). Quieren que perezcamos, porque somos diferentes. No están satisfechos con nuestra presencia, y nos impiden lograr una vida buena. Hay que someterse más a 'ellos', para que liberen las oportunidades para 'nosotros'".

Bajo todas las perspectivas, el protagonismo es un perjuicio. Al desequilibrar la ecuación de la tolerancia, incita a la intolerancia. Es una corrupción del propósito de la tolerancia. Deriva del hecho de dar más atención a los sujetos que a los bienes de la relación de tolerancia. La relación de tolerancia no se establece para privilegiar a uno y a otro de los sujetos, sino para garantizar un objeto. Así, el tolerante no tolera "porque el tolerado es de una u otra manera", sino "porque el objeto al que tolera merece ser tolerado".

5.2.1. Protagonismo en los arquetipos tradicionales de tolerancia

En el modelo magnánimo y en el ponderado, el protagonismo (es decir, la primacía y el control de la relación de tolerancia) está en las manos de los tolerantes. En el modelo amparador, la supremacía es del tolerado. Para los magnánimos y para los ponderados la tolerancia implica una mezcla de nobleza y sensatez que son créditos para la cuenta de los tolerantes. Y, obviamente, el tolerado resulta menospreciado, siempre dependiente de la actuación y de la voluntad del tolerante. Voluntad que incluso tiene estrechos límites. Por su parte, los tolerantes del tipo amparador incurren en el equívoco de conceder protagonismo al tolerado. La afirmación del valor del tolerado, de sus derechos etc., conlleva un aumento desorbitado de su peso en la relación de tolerancia, provocando un desequilibrio injustificado. Similar a lo que sucede con el protagonismo del tolerante, en este caso con el sujeto opuesto.

Como ejemplo del modelo magnánimo de tolerancia, veamos el pensamiento de Giovanni Sartori. Sus ponderaciones constituyen una buena muestra de como los magnánimos ven el problema del protagonismo.

Retomando el hilo de mi discurso, en líneas generales la pregunta es: ¿hasta qué punto la tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante “extranjeros culturales” sino también a abiertos y agresivos a “enemigos culturales”? En una palabra, ¿puede aceptar el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista?¹⁵⁹

Podemos observar que los “enemigos culturales” a los que se refiere Sartori son los extranjeros que pretenden mantener su cultura original. Son, en sus palabras, aquéllos que se proponen a permanecer “extraños a la comunidad en la que entran”. Y completa diciendo que estos extranjeros despiertan reacciones de rechazo, de miedo y de hostilidad.¹⁶⁰ Sartori parece aprobar estas reacciones de rechazo. Para él, el pluralismo *exige* una efectiva contrapartida, y reflexiona que si el extranjero no se abre a la cultura del lugar al que llegó, no se podrá (no podría) ofrecer esta contrapartida. La idea de que el pluralismo presupone una contrapartida, como quiere Sartori, puede explicarse con el siguiente razonamiento: “Si voy a tolerar al otro y renunciar a mi “estabilidad” cultural hasta el punto de convertirme en “pluralista”, tengo que obtener alguna ventaja”. Es un pluralismo interesado. No al modo de la tolerancia ponderada, donde efectivamente existe un interés, sino donde el interés tiende a ser más amplio, y no necesariamente manifiesto.

El interés del pluralismo de Sartori es meticuloso. Cualquier desvío en dirección hacia algún tipo de autonomía cultural por parte del extranjero puede justificar que el tolerante se arme de intolerancia. Sartori prácticamente crea la figura del terrorismo cultural, para inculpar a los “extranjeros culturales”. Podemos

¹⁵⁹ SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica – pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001, p. 54.

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 55.

imaginar que la afirmación de su propia cultura por parte del tolerado conspiraría contra la cultura del tolerante. La indignación desvela el miedo por parte de los tolerantes a que los tolerados quieran aprovecharse de la tolerancia. Que quieran algo más complejo que un simple derecho de existir; o que ellos quieran existir en un mismo nivel.

Por consiguiente, todo el discurso sobre la tolerancia y el pluralismo (y toda la supuesta “sociedad multiétnica”) que Sartori se propone defender puede reducirse a unos principios básicos: a) los tolerados deben mostrar satisfacción por el hecho de que el tolerante les está tolerando; b) los tolerados deben dejar de crear problemas afirmando su propia cultura, y tan pronto cuanto sea posible, deben integrarse en la cultura de la mayoría; c) los tolerados no tienen “derecho” a la tolerancia, y si no atienden a los requisitos “a” y “b” los tolerantes pueden decidir, unilateralmente, acabar con la tolerancia.

La tolerancia tiene límites, pero los razonamientos al respecto deben ser suficientemente claros y coherentes. Las argumentaciones de la tolerancia magnánima y ponderada cuando abordan el problema de los límites de la tolerancia, posiblemente debido a la precaria noción de los derechos del tolerado, son desastrosos. Actúan como para defender la “posición” y los “espacios” de los tolerantes. La alteridad presentada por los tolerados es vista como una amenaza. Así, en nombre de la tolerancia, se proclama la intolerancia.¹⁶¹ No hace mucho, el entonces primer ministro británico Tony Blair, proporcionó una demostración

¹⁶¹ “La figura paradigmática del fallecido político holandés Pim Fortuyn es uno de tantos ejemplos. Se trataba de un populista de derecha cuya gran parte de las características personales y opiniones eran políticamente correctas: era homosexual asumido, tenía buenas relaciones con inmigrantes, un sentido innato para la ironía etc. Sin embargo, el núcleo de su discurso era: Los Países Bajos alcanzaron un alto grado de tolerancia y libertad. No podemos perder todo esto dejando que árabes intolerantes vengan aquí. En nombre de la tolerancia, debemos entonces ser intolerantes contra los intolerantes. Nosotros ya fuimos muy tolerantes con la intolerancia. Ejemplo didáctico de este cinismo que lleva al extremo la indexación entre el significado de la Ley y la descripción del caso” (SAFATLE, Vladimir. “Was is't Zynismus?” En: García, Douglas; *Destinos do trágico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007).

pública de estos nuevos tiempos, al anunciar: "Hay un derecho a ser diferente, pero un deber de integrarse. Eso es lo que significa ser británicos".¹⁶²

La paradoja de la tolerancia, formulada por Karl Popper, también pone de manifiesto el protagonismo del tolerante. Es un razonamiento que confiere al tolerante el "derecho" de acabar unilateralmente con la tolerancia. Si la concepción del modelo de tolerancia ponderada entendiera que los sujetos de la relación de tolerancia están en un mismo nivel, si les considerara a ambos como "actores principales", no sería posible programar la medida propuesta por Popper como solución para la paradoja de la tolerancia: no se permitiría acabar con la tolerancia.

Menos conocida es la *paradoja de la tolerancia*: La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia. Con este planteamiento no queremos significar, por ejemplo, que siempre debemos impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes, mientras podamos contrarrestarlas mediante argumentos racionales y mantenerlas en jaque ante la opinión pública, su prohibición sería, por cierto, poco prudente. Pero debemos reclamar el *derecho* de prohibirlas, si es necesario, por la fuerza, pues bien puede suceder que no estén destinadas a imponérsenos en el plano de los argumentos racionales, sino que, por el contrario, comiencen por acusar a todo razonamiento; así, pueden prohibir a sus adeptos, por ejemplo, que presten oídos a los razonamientos racionales, acusándolos de engañosos, y que le enseñan a responder a los argumentos mediante el uso de los puños o las armas. Debemos reclamar

¹⁶² *Giro en la política hacia las minorías del Reino Unido - Blair exige a los inmigrantes que se integren*. Disponible en www.elperiódico.com, edición de 9.12.2006, consultado en 10 de marzo 2009.

entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes. Debemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos.¹⁶³ (Cursiva en el original)

Es un buen ejemplo de la fuerza y de la autoridad generada por el protagonismo de los tolerantes. Y, no obstante, a pesar de la gran aceptación que tuvo esta idea, la solución encontrada por Popper no se sustenta. No es verdad que se deba ser intolerante con los intolerantes, por tres motivos principales:

1º) porque, siendo verdad, por fuerza de la regla, se debería ser intolerante también con aquéllos que son “intolerantes con los intolerantes” – lo que crearía la paradoja de la paradoja (y la intolerancia se transformaría en la antimateria de la tolerancia);

2º) porque la intolerancia que debe ser rechazada es únicamente la “negativa”. No hay razón para ser “intolerante” con la “intolerancia positiva”. No es correcto decir, por tanto, que se debe ser intolerante con todos los intolerantes;

3º) la paradoja no es válida, definitivamente, como límite de la tolerancia, porque lo correcto no es ser “intolerante con los intolerantes”, y sí ser “intolerante con las señales negativas de la tolerancia y de la intolerancia”. En otras palabras, ser “intolerante” con la “intolerancia negativa”, que es lo que propone la paradoja, no es suficiente, porque también es necesario ser “intolerante” con la “tolerancia negativa”, que la paradoja no menciona.¹⁶⁴

El equívoco de Popper (y una mejor aproximación al problema) podemos verlo e de forma esquemática:

¹⁶³ POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 512.

¹⁶⁴ Y debería mencionar, porque, por coherencia, habría de exigir la intolerancia para los que fuesen, por ejemplo, “tolerantes con los intolerantes”.

Punto 1 – Con respecto a los límites de la tolerancia, las combinaciones posibles son:

- a) Intolerancia – intolerancia positiva;
- b) Intolerancia – intolerancia negativa;
- c) Intolerancia – tolerancia positiva;
- d) Intolerancia – tolerancia negativa;
- e) Tolerancia – intolerancia positiva;
- f) Tolerancia – intolerancia negativa;
- g) Tolerancia – tolerancia positiva;
- H) Tolerancia – tolerancia negativa.

Punto 2 – La solución anunciada (Popper) es la que debe de ser:

Intolerante con los intolerantes (y, en un sentido contrario, tolerante con los tolerantes).

Punto 3 – Siguiendo la orientación, de ser intolerante con los intolerantes y tolerantes con los tolerantes, tendríamos:

- i) Intolerancia – intolerancia positiva (a).
- ii) Intolerancia – intolerancia negativa (b);
- iii) Tolerancia – tolerancia positiva (g);
- iv) Tolerancia – tolerancia negativa (h).

Punto 4 – El razonamiento es erróneo, porque no puede ser:

- i) Intolerante – intolerancia positiva (a);
- ii) Tolerante – tolerancia negativa (h).

Punto 5 – La solución correcta es ser intolerante con las señales negativas de la tolerancia y de la intolerancia, es decir:

- i) Intolerante – intolerancia negativa (b);
- ii) Intolerante – tolerancia negativa (d).

Punto 6 – La solución imaginada por Popper, y expresada en la cuestión 3, no puede aceptarse porque:

A) Se equivoca:

- 1º) con respecto al ítem “i” del punto 4, que corresponde a la letra “a” del punto 1;
- 2º) con respecto al ítem “IV” del punto 4, que corresponde a la letra “h” del punto 1;

B) Se omite:

- 1º) con respecto al ítem “i” del punto 5, que corresponde a la letra “b” del punto 1;
- 2º) con respecto al ítem “ii” del punto 5, que corresponde a la letra “d” del punto 1.

Resulta difícil sustentar que se puede atribuir el derecho de prohibir algo que se declara manifiestamente intolerante con ella, invocando la preservación del ideal de la tolerancia. Posiblemente la mejor explicación para la correcta aceptación de un razonamiento tan problemático es el hecho de que quien define lo que es “intolerancia” es el tolerante. Hay que tomar en consideración que la paradoja no se refiere al deber de ser intolerante con las conductas ya catalogadas en el orden jurídico como “intolerables”, como las cárceles ilegales, civiles, etc. La solución sustenta una amplia y genérica posibilidad de rechazo hacia las “concepciones filosóficas intolerantes”. Es una expresión absolutamente carente de sentido. Sirve

incluso para cualificar y combatir la propuesta formulada como solución para la paradoja.

5.3. Aislamiento

Aislamiento es la actitud de no querer negociar espacios en el ambiente en el que se desarrolla la relación de tolerancia. Pero, para ayudar a comprender el problema del aislamiento, resulta conveniente hacer una breve distinción entre intolerancia, tolerancia común (simple, o divergente) y tolerancia convergente. La intolerancia es un “no dejar existir”, un “no soportar la presencia”. La tolerancia común es un “dejar existir, pero sin armonía”. Finalmente, la tolerancia convergente es un “existir en armonía”. Los modelos tradicionales de tolerancia son arquetipos de tolerancia común, y la concepción común de la tolerancia produce aislamiento. En la tolerancia común cada sujeto intenta mantener su posición original, sin cambios de espacios. El avance de uno resulta bloqueado por la presencia del otro. La tolerancia común considera que tolerar al otro no significa interactuar con él. Tolerantes y tolerados se mantienen en sus bloques, no compartiendo más que lo suficiente para garantizar el respeto a los derechos fundamentales de “libertad e igualdad”. El aislamiento nace de esta situación. Los sujetos no avanzan más allá de aquel punto en el que los derechos fundamentales de libertad e igualdad se encuentran mínimamente respetados. Éste desistir a seguir adelante, el desistir a ejercer una interacción, genera el aislamiento y provoca un bloqueo en las relaciones sociales. Su consecuencia más grave es la exclusión social.

El aislamiento también produce divergencia. En cierto sentido, se puede decir que el protagonismo causa una divergencia “personal” y el aislamiento causa una divergencia “espacial”. Porque la divergencia del protagonismo se refiere al tratamiento que se proporciona a los sujetos de la relación de tolerancia, y la divergencia del aislamiento se refiere a los espacios que deben ser negociados por los sujetos. Por supuesto, estos espacios no son necesariamente físicos. Son

espacios económicos, sociales, culturales, intelectuales, religiosos etc. La negativa a negociar espacios contraría una función muy importante, a pesar de poco apreciada, de la idea de tolerancia. Una función que valora su aspecto dinámico y de interactividad: su función *intercambiante*.¹⁶⁵ Precisamente es la función intercambiante de la tolerancia la que parece víctima del aislamiento. Sin intercambio la tolerancia no converge. Produce discrepancia, porque los sujetos se obstaculizan mutuamente. El aislamiento hace que la diversidad se transforme en divergencia. La idea de intercambio es tan fundamental que también puede ser entendida como una *propiedad* de la tolerancia.

5.3.1. El aislamiento en los arquetipos tradicionales de tolerancia

El aislamiento puede tener tanto una motivación ofensiva, como cuando se rechaza deliberadamente la interacción y el intercambio, como una motivación defensiva. Este último caso merece más atención, por no ser intuitivo. Veamos un ejemplo: existiendo aislamiento por parte del tolerante con respecto al tolerado en la situación en la que Giovanni Sartori clasifica como de *invasión*¹⁶⁶, esta conducta aislacionista, a lo que parece, tendría por fundamento el rechazo a ser invadido. Es decir, el tolerante se cerraría al tolerado *para* no ser invadido. A su vez, el tolerado, en el mismo ejemplo, si fuera el caso de separarse, podría pretender justificar su conducta afirmando que procedía de esta manera por sentirse rechazado. Y, en un contexto así, a veces no es efectivamente posible definir quien tiene razón. Desde el punto de vista del tolerante, se podría argumentar que, al portarse como invasor, el tolerado motivó la clausura de las relaciones sociales. Y, desde la perspectiva del tolerado, siempre se podría alegar que, por el contrario, él no se había portado como invasor, y que la sensación de *sentirse invadido*, era fruto de una percepción

¹⁶⁵ Para otra visión de la idea de intercambio, ver: NOZICK, Robert. "Igualdad, envidia, explotación y temas afines", *Estudios Públicos*, Santiago de Chile, 36, p. 95-140.

¹⁶⁶ SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica*, cit., p. 9.

prejudicial que operaba en el tolerante. Los dos, tolerante y tolerado, justificarían su aislamiento alegando que actuaban a la defensiva.¹⁶⁷

Pero no es sólo eso. Veamos un ejemplo en el que el aislamiento deriva de la falta de fraternidad, aunque estén presentes la libertad e igualdad (si bien aquí más como un deber de igualdad), que es el caso de la prohibición del uso de velos en las escuelas públicas francesas. Vamos a suponer que una de las justificaciones para la prohibición se refiriera a la necesidad de integrar a todos los niños, independiente del origen cultural o de la religión. De esta manera, impedir que los niños musulmanes usen el velo sería una forma de *aproximar* a los niños musulmanes a los otros niños. Por supuesto, hay que admitir que esta actuación puede generar también un resultado inverso, por ejemplo, en el caso de niños a los que se les impide de utilizar el velo y que salgan de la escuela pública y vayan a un centro de educación privado, confesional (v.g., Musulmán), donde se les permitiera el uso del velo. La prohibición del velo provocaría aislamiento y no integración.

5.4. La función intercambiante

La función intercambiante de la tolerancia puede considerarse bajo dos perspectivas. La primera se refiere al intercambio de beneficios adquiridos por los sujetos a través del objeto de la relación de tolerancia. Porque los sujetos de la relación de tolerancia sacan algún provecho, beneficio o utilidad del objeto de la tolerancia. Cuando en este cambio los sujetos no consiguen sacar un beneficio, la tolerancia es negativa. Es decir, para que la relación de tolerancia sea positiva, será necesario que el objeto de la tolerancia promueva un intercambio positivo. El objeto de la relación de tolerancia permite que cada sujeto saque un provecho “X” (y tal vez podemos imaginar que exige que él deposite un valor “Y”, que es el beneficio del otro sujeto). Si no se realiza este intercambio entre los sujetos y el objeto, la tolerancia será negativa. Ahora bien, puede suceder que el examen de

¹⁶⁷ Es el caso de la legítima defensa contra legítima defensa, al menos uno de los dos agentes debe estar actuando pautativamente. Ver: GRECO, Rogério. *Curso de direito penal. Parte geral. Vol. 1*. Niterói: Impetus, 2008, p. 357; ROXIN, Claus. *Derecho penal. Parte general. Tomo I*, Madrid: Civitas, 2006, p. 615.

esta relación de tolerancia no sea conclusivo, es decir, no es posible definir si los sujetos (I) logran algún provecho o, al contrario, (II) sufran un daño o perjuicio cuando se relacionan con el objeto. En este caso, la relación debe entenderse como positiva: porque, por principio, la tolerancia en la convivencia social es positiva.

En otras palabras: (1) el objeto de la tolerancia debe proporcionar un beneficio a los sujetos de la relación de tolerancia; (2) este beneficio pone de manifiesto el carácter de intercambio positivo (y de interactividad) de la tolerancia; (3) cuando no existe este intercambio benéfico, deberá verificarse si la relación de tolerancia representa una pérdida, un daño, un perjuicio; (4) en este caso, la tolerancia será negativa; (5) si, por otro lado, no se consigue identificar si la relación de tolerancia proporciona un beneficio o un perjuicio, es decir, la situación es indeterminada, (6) se debe concluir que la tolerancia es positiva; (7) se podría decir que ésta sería una tolerancia positiva *residual*, porque, (8) por principio, la tolerancia en la convivencia social es una idea positivamente valorada.

En la segunda perspectiva, la idea de la función intercambiante se refiere a los espacios que deben ser negociados en la convivencia social. Éste es el intercambio más importante para acabar con el aislamiento. Significa, en pocas palabras, que los sujetos de la relación de tolerancia deben interactuar, por ejemplo, sin prejuicio, discriminación o resentimiento, aceptando la compañía del otro y anhelando el progreso del otro. Una vez fijado el objetivo común, que, en el ambiente de la vía pública es la voluntad de que cada uno llegue a su destino final, debe iniciarse un proceso de intercambio de espacios dirigido a alcanzar este objetivo. Por supuesto, el intercambio es necesario porque todos necesitan avanzar, y sólo se avanza negociando espacios. En el contexto de la tolerancia religiosa, negociar espacios puede ser importante para, por ejemplo, tener en cuenta las religiones que hacen proselitismo, atraer nuevos miembros. Negociar espacios es importante en la tolerancia cultural porque permite la permuta de informaciones y

valores, que generan la riqueza de la diversidad.¹⁶⁸ Negociar espacios en la relación de tolerancia sexual es importante porque, teniendo en cuenta el ejemplo de la inclusión laboral de la mujer, permite aprovechar el potencial de las personas, en lugar de discriminarlas.

5.5. Aproximaciones a la idea de tolerancia convergente

La presentación de un modelo convergente de tolerancia supone, obviamente, que los otros modelos hayan sido considerados divergentes. Estamos examinando la raíz de esa divergencia, que son los problemas del protagonismo y del aislamiento. Los arquetipos tradicionales de tolerancia fomentan el protagonismo y el aislamiento. En un patrón divergente, no es posible aprovechar todos los beneficios del principio de tolerancia. La tolerancia convergente tiene la pretensión de presentar respuestas para acabar con la divergencia en la tolerancia. Estas respuestas buscarán (a) deshacer los equívocos del protagonismo y (b) presentar argumentos capaces de sacar a los sujetos de la relación de tolerancia del aislamiento en el que se encuentran.

Talvez sea conveniente recordar:

- a) Protagonismo y aislamiento son situaciones que afectan a los sujetos de la relación de tolerancia, y provocan divergencias;
- b) Protagonismo es preponderancia de uno de los sujetos de la relación de tolerancia, en detrimento del otro;
- c) Aislamiento es el rechazo de los sujetos de la relación de tolerancia en intercambiar espacios en el convivencia social;

5.6. Tolerancia convergente y protagonismo

¹⁶⁸ Rainer Baubök hace una interesante observación acerca del valor de la diversidad, apuntando, entre otras cosas, que: "Sólo abriéndonos a las experiencias de otros grupos culturales, que coexisten con nosotros a nivel social o global, podemos tener esperanzas de restaurar en alguna medida la riqueza de la nuestra" (BAUBÖK, Rainer. Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos. En: GARCIA, Soledad.; LUKES, Steven (comps). *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI, 1999, p. 189.

La tolerancia magnánima y la ponderada entienden que el desempeño del tolerante es más fundamental que el del tolerado. La tolerancia amparadora considera lo contrario. Todas se equivocan. La relación de tolerancia tiene dos actores en igualdad de condiciones, y la comprensión de este hecho ayuda a acabar con el problema del protagonismo. En efecto, la solución es la de establecer que las actuaciones de tolerantes y tolerados no diverjan en cuanto a la relevancia de sus papeles, y sí en cuanto a las características de los personajes.

De toda manera, es necesario entender que en el centro de la relación de tolerancia no están los sujetos y sí el objeto. Es el objeto lo que concreta la relación de tolerancia; investigando al objeto se puede afirmar si la tolerancia es “positiva” o “negativa”; distinguiendo al objeto que se pueden demarcar los límites de la tolerancia. En la refutación al problema del protagonismo deben colocarse (o recolocarse) las cosas en su lugar debido. En efecto, para el cumplimiento del ideal de tolerancia, no importa que los tolerantes se perciban nobles, o generosos, o intelectualmente responsables, o que los tolerados se sientan cómodos, valorados, etc. Aunque esta discusión pueda ser atractiva en otras esferas, aquí ella no tiene ninguna importancia. Para justificar las aspiraciones de la tolerancia sólo interesa ponderar si su objeto es razonable. Así, un razonamiento sobre la “relevancia” de una determinada relación de tolerancia es un examen sobre el “valor” de su objeto.

En la exposición de los elementos de la tolerancia,¹⁶⁹ hicimos una distinción entre elementos de nivel “1” y de nivel “2” de la relación de tolerancia. En el nivel “1” están los sujetos; en el nivel “2” está el objeto, los objetivos y la finalidad. La distinción nos será útil ahora. Destacamos algunas importantes peculiaridades de la relación de tolerancia:

- a) Los espacios de actuación del nivel “2” serán siempre ciertos y determinados, al contrario de lo que sucede en el nivel “1”;

¹⁶⁹ Véase el capítulo primero, apartado 1.3.

- b) La relación de tolerancia tiene límites, pero estos límites son inmanentes a los elementos del nivel “2” – no se puede delimitar la relación de tolerancia teniendo en cuenta el elemento del nivel “1”;
- c) La “señal” (positiva o negativa) de la tolerancia se vincula a los elementos del nivel “2”, no al del nivel “1”.

Veamos separadamente las justificaciones para cada una de las afirmaciones. La letra “a” asegura que el campo de actuación de los elementos del nivel “2” es determinado, y el del nivel “1” no. Por ejemplo: la idea de “tolerancia racial” concreta su “intención”; establece una propuesta específica para la relación de tolerancia. Quiere decir que el nivel “2” está determinado. Sin embargo, los sujetos de esta relación, en teoría, permanecerán indeterminados. Será la “generalidad de los hombres”. Y, aunque el estudio del caso particular permita esbozar un “límite” para los sujetos (“la tolerancia racial entre afro-americanos y anglosajones en América del Norte”), la idea de “tolerancia racial” no admite, por definición, que los sujetos estén previamente fijados.

El enunciado “b” se refiere a los límites inmanentes de la relación de tolerancia. En efecto, la relación de tolerancia no es ilimitada. Su borde se encuentra en el punto en el cual, agotada, no puede avanzar y sucumbe. Por principio, la tolerancia se agota cuando son desatendidos sus elementos de nivel “2”. Tomemos un ejemplo, supongamos una relación de tolerancia trazada en los siguientes términos: “la madera tolera diez kilos, pero no tolera cien kilos”. Tolerar los diez kilos es la propuesta de la relación de tolerancia. Es lo que proponen los elementos del nivel “2”. Tolerar cien kilos está más allá su límite, extrapola los límites de sus elementos. Por este motivo, incluso cuando se puede afirmar que determinada una relación de tolerancia no se aplica a ciertos sujetos (la tolerancia de género requiere que los sujetos sean de género distinto), ésa será una cuestión que implica los elementos del nivel “2” de la relación de tolerancia, teniendo en

cuenta que, en este caso, el objeto de la relación de tolerancia requiere cierta calidad intrínseca de los sujetos.

La afirmación “c” aduce que para que se conozca si la tolerancia es positiva o negativa será necesario examinar los elementos del nivel “2”. No hay duda. La tolerancia religiosa es positiva porque sus elementos del nivel “2”, que componen la estructura del ideal de la libertad religiosa, son positivos. La tolerancia racial es positiva porque sus elementos del nivel “2”, que afirman el valor de las personas sin distinción de raza, son positivos. La tolerancia ideológica es positiva porque sus elementos del nivel “2”, que defienden la convivencia con las ideas contrarias, son positivos. También la tolerancia al crimen es negativa porque sus elementos del nivel “2”, que alimentan la impunidad y la injusticia, son negativos.

Por otra parte, no es correcto clasificar como positiva o negativa una relación de tolerancia teniendo en cuenta a los sujetos. Una verificación en estos términos tiende constituirse en prejuicio. La excepción para que el elemento del nivel “1” provoque una variación en la señal de la tolerancia es si se produce una modificación también en uno de los elementos del nivel “2”. Podemos observar: el elemento del nivel “1” no provoca variación en la señal de la tolerancia, sin que, de alguna forma, se modifique también alguno de los elementos de nivel “2”. Por principio, la relación de tolerancia sólo está limitada en razón de su objeto, objetivo y finalidad. Tales son los límites inherentes de la relación de tolerancia (letra “b”). Para poner un ejemplo, pensemos en la relación de tolerancia que se establece para permitir que las personas tengan acceso a una biblioteca pública, que vamos a llamar “libertad de acceso a la biblioteca”. Debe extenderse a individuos indeterminados. En un contexto de normalidad, todos estarán cubiertos. La prohibición que establece que una determinada persona (o un grupo de personas) no puede entrar, tiene que estar respaldada por una explicación sobre el “motivo” de la exclusión, o redundará en un prejuicio. La explicación apuntará, necesariamente, a un impedimento dictado por alguno de los elementos del nivel

“2” de la relación de tolerancia. Observamos que la relación de tolerancia que permite la entrada en una biblioteca tiene por objeto la “libertad de acceso a la biblioteca”; su objetivo será “permitir que las personas lean los libros, consulten los manuales, revisen los periódicos, examinen las revistas, etc.”; la finalidad tiene que ser algo como “facilitar que las personas se informen, forjen una conciencia crítica, o se diviertan con la lectura, etc.” Así, no se debe permitir el acceso a personas que pretendan echar una partida de fútbol en la biblioteca. La prohibición de la entrada de una persona en esta situación estará positivamente apoyada en una degeneración del objetivo o de la finalidad de la relación de tolerancia.

5.7. Tolerancia convergente y aislamiento

La tendencia al aislamiento es otra característica de los modelos tradicionales de tolerancia. Para superar el problema del aislamiento, la tolerancia convergente se ampara en el principio de intercambio de espacios. La vía pública para el tráfico de vehículos es un poderoso ejemplo de intercambio de espacios, y sirve de paradigma para la tolerancia convergente. En la vía pública, el tráfico fluye solamente porque (y cuando) los sujetos se disponen a negociar los espacios.¹⁷⁰ Por otro lado, la negativa a negociar los espacios provoca los aislamientos. Se puede superar la concepción simple de la tolerancia y adoptar una propuesta convergente. La tolerancia convergente no requiere que los sujetos de la relación de tolerancia caminen todos en un mismo sentido; tan sólo que concuerden que llegar al destino es lo más importante. Con soporte en un acuerdo de esta naturaleza es posible ceder espacios y ganar espacios, que es la mejor, si no la única, manera de progresar. El aislamiento y la divergencia sólo acabarán cuando la idea tradicional

¹⁷⁰ João Cucci Neto apunta: “La disputa por el espacio urbano genera conflictos de intereses que rebasan un entendimiento meramente técnico del asunto tránsito. En el tránsito, las personas intercambian sus papeles: en un determinado momento un ciudadano es conductor, en otro pasajero, en otro peatón. Cada individuo tiene sus propios intereses, su noción personal del valor y su “poder de negociación” en sus papeles y en sus desplazamientos por el medio urbano” (CUCCI NETO, João. *Aplicações da engenharia de tráfego na segurança dos pedestres*. Dissertação apresentada à Escola Politécnica da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Engenharia (Engenharia de Transportes), São Paulo, 1996, p. 26).

de tolerancia como “aceptar la existencia”, evolucionará hacia la de “negociar espacios”.

La tolerancia convergente parte de la idea de que una vez definido el objetivo común, debe tener inicio un intercambio armonioso de espacios dirigido al progreso en dirección a este objetivo. En el contexto de la vía pública este objetivo es llegar a un lugar determinado.¹⁷¹ En el ambiente de la vida en sociedad, este objetivo tiende a ser el de conseguir una vida buena. Pero, para conseguir una vida buena, muchas veces será necesario actuar de una manera determinada. En el trato con las demás personas, deben de respetarse, por ejemplo, los ideales de libertad e igualdad. Esto es así porque el derecho de buscar una vida buena, que es conferido a un individuo, no debe prevalecer sobre determinados derechos atribuidos a otros individuos. Así, el derecho a una vida buena no debe ser una situación que se refiera a un sólo individuo, sino a toda la colectividad. Es decir, una vida buena, en el contexto de la vida en sociedad, es una vida que respeta el principio de armonía contenido en la idea de que se tiene derecho a una vida buena. En el ambiente de la convivencia social, la vida buena de un individuo no puede ser fuente de una injusta falta de armonía colectiva.

También, en este entorno de convivencia social (o interacción social), un individuo que se separa o que provoca aislamiento de otros individuos, no puede ser considerado un individuo en armonía. Tampoco se puede decir que disfruta de una vida buena, en los términos mencionados anteriormente. En efecto, para vivir una vida buena, en el contexto de la vida en sociedad, será necesario vivir en armonía. De esta forma, la quiebra de la armonía representada por el rechazo a negociar espacios, impide que se alcance una vida buena. El rechazo a negociar espacios se produce, en la práctica, como una manifestación de prejuicio, de discriminación, de intolerancia o incluso de una comprensión limitada de la idea de tolerancia. Ese aislamiento puede, además, convertirse en una exclusión social, que,

¹⁷¹ Puede ser la casa, el trabajo, un centro comercial, el club etc.

por ejemplo, en el mercado del trabajo discrimina a la mujer, al joven, al inmigrante.¹⁷²

5.8. Tolerancia convergente, fraternidad y vía pública para tráfico de vehículos

La vía pública para el tráfico de vehículos es un modelo fraterno de tolerancia. No de una fraternidad perfecta, donde la acción es espiritual, trascendente. Pero sí de una fraternidad útil, fundamentada en un comportamiento que, a pesar de ser exteriormente fraterno, es independiente de cualquier motivación, o intención, de contenido espiritual o afectuoso. Es éste el tipo de fraternidad que sirve de referencia para la tolerancia convergente. Y, principalmente, podemos considerar el ideal de fraternidad en un contexto en el que se muestra absolutamente indispensable. Hay que subrayar, que en el caso de la vía pública para el tráfico de vehículos, no sería suficiente una tolerancia apoyada en los ideales de libertad y la igualdad, ya que todos tendrían el derecho de avanzar al mismo tiempo. Ésta es una situación donde la tolerancia debe de estar conectada indudablemente al ideal de fraternidad. Percibir que la tolerancia fundamentada en la fraternidad puede ser indispensable para la convivencia social es un hallazgo de gran relevancia. Sitúa el ideal de fraternidad en un lugar protagonista. La fraternidad deja de ser algo sólo espiritualmente deseable, y comienza a tener una absoluta pertinencia práctica.

¹⁷² véase el informe sobre la exclusión social, económica y laboral en España elaborado por la Fundació Caixa Catalunya: “La emergencia de nuevos modelos de ocupación que se alejan del ideal clásico de trabajo para toda la vida. A los mecanismos tradicionales de desigualdad en el mercado de trabajo hay que añadir otros nuevos, como por ejemplo la segmentación del mercado laboral en lo que los estudiosos denominan “mercados duales”, que tiende a dividir a los trabajadores en estables y precarios (*insiders* y *outsiders*). Esta nueva configuración —resultado en buena medida de políticas de regulación laboral— reserva niveles altos de protección laboral a ciertos colectivos mientras que condena a otros (fundamentalmente jóvenes, mujeres e inmigrantes) a contratos basura, mayores probabilidades de caer en el desempleo y peores condiciones de trabajo”. (FUNDACIÓ Caixa Catalunya – Obra Social. *Informe de la inclusión social en España 2008*. Barcelona: Fundació Caixa Catalunya, 2008, p. 15). También: SALES TEM, Ana. “Tolerância e integracion”. *Cuadernos de Trabajo Social*, Madrid, n. 10, p. 277-286, 1997.

La fraternidad que se establece en la vía para tráfico de vehículos no anuncia ni presupone una aceptación desordenada de la diversidad. Es una fraternidad cuidadosamente regulada. En este sentido, es posible aprovechar, por ejemplo, la regla sobre la necesidad de autorización y el hecho de que el vehículo esté en la vía, y establecer un paralelismo con los sujetos que no estarán cubiertos por la relación de tolerancia convergente. El derecho de estar en la vía y ser protegido por la relación de tolerancia que pregona la “libertad de tráfico en la vía”, exige una adecuación objetiva y subjetiva (elementos del nivel “1” y “2”). Es lo que sucede en todos los casos en los que se establecen las relaciones de tolerancia. La propuesta de tolerancia contenida en la expresión “la madera tolera los clavos” no incluye bajo su protección la tolerancia al sujeto “fuego”. En el mismo sentido, está el que sólo puede obtener préstamo de libros de la biblioteca quien tenga carnet de socio. Son reglas que no invalidan el principio de tolerancia. Son dictados por el objetivo o por la finalidad. Mientras, la conclusión de que la relación expuesta en el razonamiento “la madera tolera los clavos” no abriga al sujeto “fuego” releva también otra cosa. La modificación del sujeto, en este caso, vacía el objeto. Porque en la relación de tolerancia expuesta en la frase “la madera tolera los clavos” los sujetos forman parte del objeto. Al cambiar el sujeto, la relación pierde el objeto.

La tolerancia convergente no supone que todos los sujetos deben ser admitidos a converger, y sí que se debe facilitar la convergencia de todos los sujetos que pueden hacerlo. Y eso se desdobra tanto en una justificación sobre la limitación del número de -sujetos que pueden converger, y que deriva de la “capacidad de flujo en la vía”, y es un análisis sobre la cantidad de sujetos, como sobre cuáles sujetos pueden converger, y un análisis sobre la calidad de estos sujetos. La capacidad de flujo no es impuesta por la necesidad de aceptar los sujetos de la relación de tolerancia, es una limitación inmanente (y por tanto sin prejuicios) de la relación de tolerancia, dictada por el objetivo o por la finalidad.¹⁷³ La relación de

¹⁷³No es difícil percibir que la velocidad con que se producen los avances en el tráfico se altera en relación directa con la posibilidad de que los sujetos negocien los espacios en la vía. Ciertamente, muchos factores influyen en la velocidad de los intercambios de espacios: la capacidad intrínseca de

tolerancia que establece el libre acceso a la biblioteca no puede dejar de considerar que el ambiente de la biblioteca no comporte un número mayor de "X" sujetos al mismo tiempo, o comprometerá su objetivo y su finalidad. De cualquier forma, no se estaría escogiendo "qué sujetos", lo que configuraría una limitación del elemento del nivel "1", y sí "cuántos sujetos", que es una limitación impuesta en razón de los elementos del nivel "2" de la relación de tolerancia.

Pero, ciertamente, también existen limitaciones que inciden sobre la "calidad" de los sujetos. Incluso estas limitaciones no supondrán un problema cuando sean dictadas por el objetivo y por la finalidad de la relación de tolerancia. Ya hemos visto que la alteración del sujeto puede provocar una alteración en la señal (positiva o negativa) de la tolerancia cuando simultáneamente alteran también algún elemento del nivel "2". Así, la disposición que prohíbe determinados tipos de vehículos de viajar en ciertas áreas (v.g., En razón de su peso o de su tamaño) no configura un prejuicio, ya que es el objetivo o el propósito. Es un obstáculo que recae sobre el elemento de nivel "1" sólo incidentalmente, ya que su justificación está en los elementos de nivel "2".

Tomando como ejemplo una relación de tolerancia que tenga por objeto la "libertad de tráfico en la vía", podemos imaginar que el objetivo será permitir que las personas circulen libremente por la vía, accediendo a los lugares que quieran. Vamos a admitir que la finalidad sea la de "garantizar que las personas tengan la posibilidad de desplazarse según sus intereses, pero sin comprometer injustamente los intereses ajenos" (o la seguridad de la vía). En un contexto así, una limitación según la cual los vehículos que están en la vía no pueden desarrollar una velocidad mayor que "X" debe estar vinculada al elemento "finalidad", porque a una velocidad mayor que "X" la posibilidad de que el sujeto llegue a su destino sin comprometer injustamente el interés ajeno (o la seguridad de la vía) quedará reducida. Todas éstas son situaciones que ponen de manifiesto limitaciones

desplazamientos, el flujo, la seguridad de los sujetos, las condiciones de la vía. Éstos son límites inmanentes.

inmanentes. Ya vemos que las limitaciones inmanentes están relacionadas con los elementos del nivel “2” de la relación de tolerancia. Son limitaciones que se refieren al objeto, objetivo y finalidad de la relación. Pero, en condiciones normales, no causan aislamiento. El aislamiento que constituye un problema es aquél generado por el rechazo de los sujetos a negociar espacios.

Podemos entonces admitir que una relación de tolerancia será convergente cuando se fundamente en un consenso sobre el hecho de que la mejor manera de avanzar hacia un objetivo particular, es respetar el progreso del otro en dirección a su objetivo, y que el objetivo común debe ser que cada uno logre alcanzar su fin particular. Es decir, el consenso de que todos se sometan a la relación de tolerancia será más fácil para que cada uno consiga lo que quiere. Este tipo de contexto es propio de la vía pública para el tráfico de vehículos, y, por otro lado, no se asemeja, por ejemplo, al de un equipo de fútbol o al de otros modelos de “trabajo de equipo” porque en la tolerancia convergente, al contrario de lo que sucede con el equipo de fútbol, el éxito común es el resultado de la suma de los éxitos individuales, respetado el principio de armonía y las ideas de libertad, igualdad y fraternidad.

Desde el punto de vista jurídico, no hay inconvenientes en imaginar una legislación que pretenda instituir la fraternidad útil. Al igual que existe en la vía pública para el tráfico de vehículos, estas leyes deben tener como objetivo el de fijar reglas de armonía, respeto mutuo, sentido cívico y cortesía, considerando lo que es mejor para la colectividad y respetando los principios y las limitaciones de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

CONCLUSIONES

Se puede analizar la tolerancia como un principio de convivencia social, independientemente de que prestemos especial atención a una concreta y determinada relación de tolerancia, sea religiosa, cultural, racial etc. Así, se puede optar por este análisis para, por ejemplo, intentar encontrar una manera de impulsarla hacia a nuevos horizontes. Éste ha sido el objetivo de nuestro trabajo de investigación. Entendíamos, y todavía entendemos, que además de su conocida y estrecha relación con la libertad y la igualdad, la tolerancia puede vincularse también al ideal de la fraternidad; esta conexión no se realiza en los modelos tradicionales de la tolerancia, principalmente por el problema que denominamos “divergencia”. Con el fin de demostrar que esta adhesión es factible, hemos presentado un nuevo modelo de tolerancia, fundamentado en la “convergencia”.¹⁷⁴

La idea de tolerancia puede ser utilizada en diversos sentidos, y esta polisemia suele generar algunos problemas. Por ejemplo, cuando el intérprete queda satisfecho con la idea de que tolerancia representa algún tipo de mal, que se debe soportar. A pesar de que ésta sea una de las posibles expresiones que se puedan utilizar, no es la única, ni la más adecuada para la actual etapa de la moderna idea de tolerancia.¹⁷⁵ Contra este raciocinio, se puede argumentar, entre otras cosas, que es necesario hacer una interpretación histórico-evolutiva de la idea

¹⁷⁴ Para otro tipo de aproximación a la tolerancia, véase GARZÓN VALDÉS, Ernesto. *Instituciones suicidas: estudios de ética y política*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 181; NAVARRO, Pablo Eugenio. “Reflexiones acerca del concepto de tolerancia”. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Universidad de Alicante, Alicante, n. 13, p. 277-284, 1993; GARZÓN VALDÉS, Ernesto. “Algunas reflexiones más acerca del concepto de tolerancia. Comentarios a los comentarios de Pablo Navarro”. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Universidad de Alicante, Alicante, n. 14, p. 423-428, 1993; KÁNCHEV, Iván. “Solidaridad lingüística y tolerancia religiosa de los sefardíes balcánicos”. *Revista de Filología Románica*, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, n. 16, p. 59-66, 1999. También, GARZÓN VALDEZ, Ernesto. “El sentido actual de la tolerancia”. En: *Teoría del discurso y derechos constitucionales*. Robert Alexy. México: Fontamara, 2008, pp. 13-46.

¹⁷⁵ Quizá sea un caso de prejuicio! (Cf., GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 417).

de tolerancia.¹⁷⁶ En cualquier caso, la diversidad semántica del término tolerancia también tiene puntos positivos, ya que enriquece el estudio.

Sin embargo, conviene destacar que: a) el estudio de los elementos de la tolerancia no ha recibido la merecida atención por parte de la doctrina. Identificarlos, del modo como hemos hecho, ayuda a determinar cuándo el valor de la tolerancia será positivo o negativo, y pone de manifiesto que la relación de tolerancia se instaura principalmente entre los sujetos y el objeto, y no entre uno y otro sujeto; b) el hecho de que los discursos tradicionales de la tolerancia no se aventuren más allá de los ideales de libertad e igualdad, pone de manifiesto los problemas del protagonismo y del aislamiento. El protagonismo es fuente de conflictos entre los sujetos de la relación de tolerancia, al hacer que unos se sientan elogiados y otros se perciban menospreciados; y el aislamiento se convierte en un problema por impedir que la tolerancia realice su función o papel intercambiante, tanto en su aspecto de intercambio de beneficios como en el de intercambio de espacios; c) no parece satisfactorio que la tolerancia se exprese sólo en términos de libertad e igualdad, ya que es posible imaginar una tolerancia fundada igualmente en la fraternidad.

Asimismo, se puede aceptar la existencia de un paralelismo entre los arquetipos tradicionales de la tolerancia, la tolerancia convergente y la triade libertad, igualdad y fraternidad. El modelo magnánimo corresponde al ideal de libertad, el ponderado y el amparador al de igualdad, y la tolerancia convergente al de fraternidad. En efecto, la tolerancia convergente se propone raciocinar la tolerancia desde el punto de vista de la fraternidad. En relación al ideal de fraternidad que se considera adecuado para la tolerancia convergente, conviene

¹⁷⁶ “Podemos distinguir entre la interpretación sociológica y la histórica conforme tiene en consideración la estructura momentánea de la situación o su génesis en el tiempo. En la práctica, sin embargo, es difícil sustentar la distinción. La búsqueda del sentido efectivo en la circunstancia actual o en el momento de creación de la norma muestra que ambos se interpenetran. De allí, a veces, la idea de una interpretación histórico-evolutiva” (SAMPAIO FERRAZ Jr., Tércio. *Introdução ao estudo do direito. Técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003, p. 290).

establecer dos observaciones: (a) se trata de una fraternidad desvestida de contenido trascendente; (b) no debe ser confundida con la solidaridad.

La tolerancia convergente tiene como objetivo una fraternidad *útil*, y no una fraternidad *perfecta*. Equivale a afirmar que es una acción *fraterna*, pero sin contenido espiritual, sin apelar a los sentimientos de “afecto”, “amor”, “amistad”, “hermandad” etc. Y no se podría objetar que esta visión utilitaria quitaría toda virtud de la “virtud de la tolerancia”. Realmente, la crítica no tendría sentido. El término “virtud”, en la expresión “tolerancia como virtud”, apunta a la virtud que debe existir en la acción, y no a una virtud que debería supuestamente revestir la intención que estimula la acción. Tampoco parece coherente confundir la fraternidad de la tolerancia convergente, con una forma de solidaridad. Pues el núcleo de la solidaridad sugiere una unión para superar un contexto negativo, y la fraternidad insinúa una conexión en un contexto positivo. Confundir, o cambiar, fraternidad por solidaridad no hace justicia a ninguna de las dos.

En relación a las cuestiones planteadas en la introducción, conviene que las revisemos. En cuanto a la primera a la primera, (¿qué es la divergencia, y en virtud de qué son divergentes los arquetipos tradicionales de tolerancia?) Observamos lo siguiente: divergencia es el conflicto generado en el contexto de los arquetipos tradicionales de la tolerancia, implicando a tolerantes y tolerados. Los modelos tradicionales de tolerancia son divergentes (es decir, fomentan el conflicto) porque promueven el protagonismo y el aislamiento. Protagonismo es el equívoco de considerar que el tolerante o el tolerado desempeñan un papel preponderante en la relación de tolerancia, en detrimento del otro. La tolerancia magnánima y ponderada, atribuye el protagonismo al tolerante, y la tolerancia amparadora al tolerado. A su vez, el aislamiento es el rechazo a intercambiar *espacios* (físicos, económicos, culturales etc.) en la convivencia social, por parte de los sujetos de la relación de tolerancia. El intercambio de espacios se refiere a la necesidad de interactuar con el otro, negociando posiciones en el contexto ordinario de la vida.

Por ejemplo, la intolerancia laboral con relación a la mujer, al joven, al inmigrante, debe considerarse como una situación que provoca *aislamiento*.

En cuanto a la segunda cuestión (¿es posible encontrar argumentos dentro de la idea de tolerancia que solucione el problema de la divergencia, y cuáles serían?), la respuesta es que la tolerancia puede evolucionar de los arquetipos tradicionales, radicados en los ideales de libertad e igualdad, y abarcan también un ideal de fraternidad. En términos prácticos, significa afirmar, con relación al protagonismo, que puede ser superado si los sujetos de la relación de tolerancia salen del plan principal, y el objeto se convierte en el centro de atención. En un ejemplo: en el contexto de la tolerancia cultural, no se debe valorar la importancia de tolerar al inmigrante que se niega a aculturarse, en la sociedad italiana – como afirma Giovanni Sartori¹⁷⁷ –, y sí debe considerarse la tolerancia cultural en sí misma. Por supuesto, el raciocinio de la tolerancia debe atender al argumento kantiano de que los individuos no deben ser considerados como medios.

En lo que se refiere al aislamiento, hay que insistir en la función intercambiante de la relación de tolerancia, en su doble función; intercambio de beneficios e intercambio de espacios. Frustrar el intercambio de la tolerancia implica perder una gran parcela de su ventaja. La tolerancia fundada en la libertad y en la igualdad se encuentra cercana a las exigencias de la moderna sociedad pluralista. Los arquetipos tradicionales de tolerancia no exigían intercambio de espacios (quizá, sólo de beneficios), porque era posible “tolerar de lejos”. Pero tenemos que pensar que las teorías que pretendieron fundamentar las relaciones de tolerancia establecidas en el siglo XVII y XVIII (o antes) ya no pueden dar respuesta a las exigencias de nuestro siglo XXI. La tolerancia en el siglo XXI no se agota cuando el tolerante acepta la *existencia* del tolerado, es necesario que él acepte también su *presencia*, y muchas veces su *compañía*. En los espacios exigüos de la experiencia urbana en que nos movemos, en los supermercados, en los

¹⁷⁷ Cf., SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica – pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001, *passim*.

centros comerciales, en el transporte público, en los hospitales, en los aviones, en las escuelas, en el trabajo, en el hogar, estamos continuamente sometidos a la presencia del otro, y la alteridad *–la otredad–* reclama la tolerancia.

En lo que se refiere a la tercera cuestión (qué es la convergencia, y cómo se pueden persuadir a los sujetos de la relación de tolerancia para que converjan), podemos empezar a responder afirmando que la convergencia, conjugando los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, parte del presupuesto de que en la convivencia social la mejor manera de progresar en dirección a un objetivo particular es respetar la progresión del otro en dirección a su propio objetivo, y que el mayor interés común es que cada uno alcance su objetivo concreto. Para convencer a los sujetos de la relación de tolerancia para que adopten una postura convergente, hay que demostrar los beneficios de la convergencia para que alcancen más eficazmente sus objetivos. Es decir, se debe demostrar al (pretendido) tolerante y al (pretendido¹⁷⁸) tolerado que la convergencia es mejor que la divergencia.

La última cuestión (si existe algún modelo funcional de tolerancia convergente) puede responderse afirmando que el modelo funcional de la tolerancia convergente es la vía pública para el tráfico de vehículos. En efecto, la vía pública es un modelo que atiende a todas las demandas que presentamos para el ideal de convergencia. La convivencia de la vía pública para el tráfico de vehículos se basa en la fraternidad, supone deferencia mutua, cortesía, sentido cívico. Pero no es una fraternidad espiritual trascendente, ya que se satisface con la actuación fraterna, independiente de cualquier valoración sobre amistad, amor, afecto.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Efectivamente, en muchos casos ya no es posible saber quién sea el tolerante y el tolerado. Así, en un Estado laico, no resulta posible identificar quien sea el tolerante y el tolerado en la relación de tolerancia religiosa. Todos son tolerantes, y todos somos tolerados. O, considerando que existe una garantía de libertad religiosa, no habría tolerantes o tolerados.

¹⁷⁹ En relación a este tipo especial de contacto, propio de la convivencia social, José Ramón Torres Ruiz apunta: “La vida social viene —en efecto— constituida por un entramado en cuya base se encuentran una serie de relaciones —de poca relevancia en cuanto a su significación, pero fundamentales en cuanto a su asiduidad— que constituyen la urdimbre de la convivencia y que

En la vía pública para el tráfico de vehículos no hay protagonismo, ya que los sujetos desempeñan el mismo papel – todos son igualmente “usuarios” –, y cualquier diferencia de prioridad se justifica tan sólo por la coyuntural y transitoria posición del sujeto en la vía. Tampoco hay aislamiento, ya que el intercambio es una necesidad inmanente. Para progresar, hay que negociar continuamente los espacios. Ciertamente, en la vía pública para el tráfico de vehículos, la mejor manera de progresar en dirección a un objetivo concreto es el de respetar la progresión del otro en dirección a su propio objetivo, y el mayor interés común es que todos alcancen su objetivo concreto.

En un trabajo más amplio sería posible que nos extendiéramos sobre la idea de convergencia de una forma también más completa. Por ejemplo, demostrando su adecuación y aplicabilidad a los diversos ambientes sociales. No obstante, entendemos que resulta posible utilizar el ideal de convergencia en todas las situaciones en las que esté presente una relación de tolerancia. Porque la convergencia debe ser entendida más como un modo de interacción entre los sujetos dentro de una relación de tolerancia ya existente, que como una sugerencia para el desarrollo de nuevas relaciones de tolerancia. En cualquier caso, un más profundo análisis de la conexión entre la realidad de la tolerancia convergente y de la vía pública para el tráfico de vehículos, permitirá demostrar que en el armazón de la primera es posible utilizar, entre otros, los conceptos de “saturación” y de “prioridad de paso”, tal como son percibidos en el contexto de la segunda. No obstante, estas peculiaridades están intrínsecamente relacionadas con el principio

configuran un espacio de comunicación alteritaria. En este área de convivencia cotidiana la posibilidad de que se produzcan hipotéticas tensiones reclama la presencia de una forma específica y propia de tolerancia. [...] Una tolerancia que es caracterizada —frente a otras especies— por un marcado perfil pragmático —o, incluso, utilitario—, significada por una inmediata proximidad a los hechos e individualizada por la parquedad de su justificación teórica. De ahí la posible catalogación de esta especie como una manifestación de pragmatismo, como un supuesto de utilización pragmática de la tolerancia para la regulación de la convivencia” (TORRES RUIZ, José Ramón. “El concepto de tolerancia.” *Revista de estudios políticos*, Madrid, nº 48, 1985, p. 105-134, p. 131).

de la rotonda,¹⁸⁰ que, pretendemos, sea objeto de estudio en una próxima investigación.

Finalmente, si sintetizamos cada una de las distintas formas de tolerancia en un enunciado, podríamos concluir así: la tolerancia magnánima raciocina “tolero, porque soy superior”; la tolerancia ponderada refleja “tolero, porque creo que el otro es igual a mí”; la amparadora dice “tolero, porque quiero que el otro se desarrolle”; y la tolerancia convergente anuncia: “tolero, porque sé que mi desarrollo depende del desarrollo del otro”.

La idea de convergencia pretende instituir un nuevo “uso”, es decir,¹⁸¹ una nueva pauta de comportamiento que nos permita convivir con lo desconocido, con el extraño; que nos impulsa a estar a la altura de los acontecimientos; nos sitúa frente al futuro y nos libera para crear algo nuevo, racional, algo mejor.

¹⁸⁰ En el principio de la rotonda, por la evidente aplicabilidad a la idea de tolerancia convergente, podríamos destacar los siguientes principios: a) característica de la *atractividad*, pues en las rotondas deben converger numerosos propósitos; b) característica de la *imparcialidad*, pues la rotonda tiene como función aceptar todos los que convergen en la misma; c) característica de la *pluralidad*, porque fluyen para las rotondas y de ellas salen las intenciones de sentido divergentes; c) característica de la *fraternidad*, pues la rotonda se basa en un principio de armonía, de cortesía y de respeto mutuo; d) característica de la *gestión*, porque la rotonda encamina a los sujetos a su destino específico; e) característica de la *reiteración*, porque en la rotonda existe una afluencia continua y repetitiva de sujetos e intereses; f) característica de la *interacción*, provocada por la influencia recíproca entre los sujetos; g) característica de la *pacificación* (de la prevención o de la defensa), pues el objetivo principal de las rotondas es la disminución de los puntos de conflicto en las trayectorias.

¹⁸¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 17.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Bruce. *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ADEODATO, João Maurício. "La pretension de universalización del Derecho como ambiente ético común." *El derecho ante la globalización y el terrorismo. Actas del Coloquio Internacional Humboldt - Montevideo 2003*. Valencia: Tirant lo Blanc, 2004. 99-108.

AGRA ROMERO, María José. "Fraternidad (un concepto político a debate)." *Revista internacional de filosofía política* (Uned), no. 3 (1994): 143-166.

ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Translated by Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ALTO Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos. *Direitos humanos na Administração de Justiça. Manual para juízes, magistrados do ministério público e advogados*. Vol. 2. Nova York: Nações Unidas, 2003.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F.: FCE, 1983.

ARCO RAMÍREZ, Federico. *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*. Madrid: Dykinson, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BARATTA, Alessandro. *Criminología crítica y crítica social del derecho penal: introducción a la sociología jurídico penal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

BAUBÖK, Rainer. "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos." In *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación.*, by Soledad GARCIA and Steven LUKES, 159-193. Madrid: Siglo XXI, 1999.

BELLOSO MARTÍN, Nuria. "Inmigrantes y mediación intercultural." *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*. 03 06 y 07, 2003.
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=643162> (accessed 10 08, 2008).

BERLIN, Isaiah. *Sobre la libertad*. Edited by Henry Hardy. Madrid: Alianza, 2004.

BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema, 1991.

BOBBIO, Norberto, Nicola MATTEUCCI, and Gianfranco PASQUINO. *Diccionario de filosofía*. Vol. 1. Brasília: UNB, 1998.

CALONGE, Fernando. *Post-humanismo y ética: reflexiones para la reconstrucción de solidaridades en la sociedad moderna avanzada*. Madrid: UCM, 2005.

CARBONELL, Miguel. "La igualdad y los derechos humanos." In *El principio constitucional de igualdad*, by Miguel Carbonell (comp), 9-29. México, D.F: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Madrid: Espasa Calpe, 1998.

CONSTANT, Benjamin. "Discurso sobre a libertad de los antiguos comparada con la de los modernos." *Estudios Públicos*, no. 59 (1995): 51-68.

CUCCI NETO, João. "Aplicações da engenharia de tráfego na segurança dos pedestres." Dissertação apresentada à Escola Politécnica da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Engenharia (Engenharia de Transportes), São Paulo, 1996.

DE LUCAS, Javier. "Tolerancia y derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?" *Isegoría*, 1996: 152-163.

DÍAZ, Carlos. "Tolerancia y solidaridad: de la moda al modo." *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* (UCM) extra (1996): 497-507.

DOMENECH, Toni. "... y fraternidad." *Isegoría*, 1993: 49-78.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. Translated by Natália Nunes and Oscar Mendes. Abril Cultural, 1970.

DUSSEL, Enrique. "Deconstrucción del concepto de "tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad." enero 16, 2004. www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf (accessed 03 31, 2008).

—. "Deconstrucción del concepto de "tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad." *XVI Congreso Interamericano de Filosofía, II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Lima: UAM, enero 16, 2004.

DWORKIN, Ronald. "¿Existe conflicto entre libertad e igualdad? ¿Cómo decidir?" *Actio*, 2005: 56-70.

—. *La democracia posible*. Barcelona: Paidós, 2008.

ELIZABETTA GALEOTTI, Anna. *La tolleranza. Una proposta pluralista*. Napoli: Liguori Editore, 1994.

ESCAMÉZ, Sebastián. "Tolerancia y respeto en las sociedades modernas." *Veritas* III, no. 19 (2008): 224-252.

FERRAJOLI, Luigi. *Derecho y razón - teoría del garantismo penal*. 7ª. Madrid: Trotta, 2005.

—. *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2001.

FLEW, Antony. "El ideal Procusteano, libertarios versus igualitarios." *Estudios Públicos* (CEP) 36 (1989): 141-158.

FUNDACIÓ Catalunya Caixa. *Informe de la inclusió social en Espanya 2008*. Barcelona: Fundació Caixa Catalunya, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARCÍA SIERRA, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Oviedo: Biblioteca filosofía en español, 1999.

GARZÓN VALDEZ, Ernesto. "El sentido actual de la tolerancia". En: *Teoría del discurso y derechos constitucionales*. Robert Alexy. México: Fontamara, 2008, pp. 13-46.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto. "Algunas reflexiones más acerca del concepto de tolerancia. Comentarios a los comentarios de Pablo Navarro." *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, no. 14 (1993): 423-428.

—. *Instituciones suicidas: estudios de ética y política*. Barcelona: Paidós, 2000.

GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 2001.

"Giro en la política hacia las minorías del Reino Unido - Blair exige a los inmigrantes que se integren." *Elperiódico.com*. Dezembro 9, 2006. <http://www.elperiodico.com/> (accessed Marzo 10, 2009).

GONZÁLES JIMÉNEZ, Manuel. "El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas." In *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, by Pablo BADILLO O'FARRELL, 125-141. Madrid: Universidade Interancional de Andalucía / Akal, 2003.

GRAY, John. "Pluralismo de valores y tolerancia liberal." *Estudios Públicos*, no. 80 (2000): 77-93.

GRECO, Rogério. *Curso de direito penal. Parte geral*. Vol. I. Niterói: Impetus, 2008.

HERDER, Diccionario de Filosofía. Barcelona: Editorial Herder, 1996.

HOBSBAWM, Eric. *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2006.

—. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.

—. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

HORKHEIMER, Max. "La añoranza de lo completamente otro." In *A la búsqueda del sentido*, by Herbert MARCUSE, karl POPPER and Max HORKHEIMER, 65-124. Salamanca: Sígueme, 1976.

HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz*. Buenos Aires: Hyspanamerica, 1970.

JELLINEK, George. *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. México: Universidad Autónoma de México, 2000.

KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid : Alianza, D.L., 1987.

KANCHEV, Ivan. "Solidaridad Lingüística y tolerancia religiosa de los sefardíes balcánicos." *Revista de Fitologia Románica*, no. 16 (1999): 59-66.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Translated by Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

—. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1998.

KELSEN, Hans. "Forma de estado y visión del mundo." In *El otro Kelsen*, by Óscar CORREAS, 223-241. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

KYMLICKA, Will. "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal." *Isegoria*, 1996: 5-36.

—. *La ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

—. *La política vernácula – Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós, 2003.

LOCKE, John. "Carta sobre la tolerancia." *Estudios Públicos*, no. 28 (1987): 2-41.

LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique. "Sobre la justificación moral de la tolerancia." *Derechos y Libertades*, 1995: 19-38.

MARCANO BUÉNAGA, Enrique. "Acerca de la naturalidad de la sociedad política." *Agora: Papeles de filosofía*, vol. 19, n. 2, 2000: 73-97.

MARCUSE, Herbert. "La tolerancia represiva." *Convivium*, no. 27 (1968): 105-123.

MARCUSE, Herbert, Karl POPPER, and Max. HORKHEIMER. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976.

MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983.

MARTÍNEZ DE PISÓN, José. *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos, 2001.

MERTON, Robert K. *Estructura social y anomia*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1962.

MUÑOZ CONDE, Francisco. "La objeción de conciencia en Derecho Penal." In *Política criminal y nuevo derecho penal (libro homenaje a Claus Roxin)*, by Jesus-María SILVA SANCHEZ (ed), 279-294. Barcelona: JB, 1997.

NAVARRO, Pablo Eugenio. "Reflexiones acerca del concepto de tolerancia." *Doxa: Cuadernos de filosofía del Derecho*, no. 13 (1993): 277-284.

NICOLA, ABBAGNANO. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NOZICK, Robert. "Igualdad, envidia, explotación y temas afines." *Estudios Públicos*, no. 36 (1989): 95-140.

ORGANIZACIÓN Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D.C.: Organización Panamericana de la Salud, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. 2ª ed. rev. Madrid: Alianza, 1981.

—. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Elaleph, 2001.

PECES-BARBA MARTÍNES, Gregorio. *Lecciones de Derechos Fundamentales*. Madrid: Dykinson, 2004.

POPPER, Karl. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994.

POPPER, Karl. "La influencia de las ideas filosóficas en la historia de Europa." *Estudios públicos (CEP)*, no. 2 (1981): 174-200.

—. *La sociedad abierta y sus enemigos*. 1ª ed., 6ª reimp. Buenos Aires: Paidós, 1967.

POPPER, Karl. "Tolerancia y responsabilidad intelectual." *Cuadernos de Reflexión* (CEDICE), 02 2007: 6-22.

PRIETO SANCHÍS, Luis. "Igualdad y minorías." *Derechos y libertades*, no. 5 (1995): 111-154.

PRIETO SANCHÍS, Luis. "Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial." *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, no. 22 (1995): 9-57.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

—. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROCA, María J. "¿Que se entiende por tolerancia en el derecho español? Analisis de la doctrina y la jurisprudencia." *Revista de Administración Pública*, 2000: 203-228.

ROXIN, Claus. *Derecho penal. Parte general. Tomo I*. Madrid: Civitas, 2006.

RUIPÉREZ, Javier. *Libertad civil e ideología democrática. De la confrontación entre democracia y libertad a la confrontación liberalismo - democracia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

SAFATLE, Vladimir. "Was it's Zynismus?" In *Destinos do trágico*, by GARCIA JR., Douglas, 125-146. Belo Horizonte: Autentica, 2007.

SALES TEN, Ana. "Tolerancia e integracion." *Cuadernos de Trabajo Social*, no. 10 (1997): 277-286.

SAMPAIO FERRAZ Jr., Tércio. *Introdução ao estudo do direito. Técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2003.

SANTOS GOMES, Marcos. "Hacia una noción educativa de tolerancia." *Enseñanza*, 2003: 363-378.

SANTOS GOMEZ, Marcos. "La horizontalidade de las relaciones humanas y la tolerancia." *UPL* 11, no. 34 (Jul 2006): 79-90.

SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica : pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. 2ª ed. Madrid: Taurus, 2001.

SCHEDLER, Andreas, and Rodolfo SANSFIELD. "Demócratas iliberales - Configuraciones contradictorias de apoyo a la democracia en México." *Espiral* XV, no. 44 (2009): 123-159.

SKINNER, Quentin. "El tercer concepto de libertad." *Claves de razón práctica*, no. 155 (2005): 4-8.

SOCIEDADE Bíblica do Brasil. *Bíblia de estudo NTLH*. Baruerí: SBB, 2005.

SORIANO, Ramón. *Historia temática de los derechos humanos*. Madrid: MAD, 2003.

SPINOZA, Baruch. *Tratado teleológico-político*. Madrid: Magisterio Español, 1978.

STUART MILL, John. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2001.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. 1ª ed. en español. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

—. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

TORRES RUIZ, José Ramón. "El concepto de tolerancia." *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, no. 48 (1985): 105-134.

VOLTAIRE. *Diccionario Filosófico*. Madrid: Temas de Hoy, 1995.

—. *Tratado Sobre la Tolerancia*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007.

WALTER, Weiker. "La burocracia otomana - modernización y reforma." *Revista de Administración Pública*, 1981: 167-180.

WALZER, Michael. "Comentario." In *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, by Charles TAYLOR, 139-145. MEXICO, D.F.: FCE, 1993.

—. *Da tolerancia*. Translated by Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALZER, Michael. "La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural." *Isegoria*, no. 14 (1996): 37-53.

—. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología. Aproximación desde un margen*. Bogotá: Temis, 1988.