

## ***El problema del tolerantismo en la democracia liberal***

César Tejedor de la Iglesia  
Univ. de Salamanca

### INTRODUCCIÓN

Como veremos más adelante, la tolerancia es un valor que en la modernidad no se puede concebir sin tener en cuenta su intrínseca relación con la democracia. Las exigencias y los límites que conlleva esta virtud cívica han de fijarse en el marco de una democracia<sup>1</sup>, y esta democracia tiene que ser una democracia liberal. Sin embargo, está tan de moda esta virtud, que podríamos afirmar sin apenas exagerar que los demócratas modernos prefieren arriesgar la propia democracia antes que correr el riesgo de parecer intolerantes.

Para abordar la problemática que plantean las difíciles relaciones de la democracia y la tolerancia trataré en primer lugar de esclarecer cómo se ha ido formando y deformando el concepto de tolerancia desde sus orígenes históricos para poder entender en qué términos se plantea hoy la cuestión, donde nos encontramos con que la virtud de la tolerancia ha perdido su sentido asimilándose peligrosamente a un indiferentismo o relativismo. Es el problema de lo que he llamado “tolerantismo” o tendencia indiscriminada a hacer de la tolerancia un valor deseable en sí mismo sin prestar atención a qué es lo que se tolera. Seguidamente trataré de explicar por qué la tolerancia debe tener límites, para poder hacer de esta virtud un verdadero fundamento de la democracia liberal y no un peligro para la misma. Para finalizar, sugeriré una posible solución intentando fijar los límites y las exigencias que la tolerancia no puede sobrepasar sin poner en peligro la democracia.

### I. HISTORIA DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA. SU DESVIRTUACIÓN EN LAS DEMOCRACIAS LIBERALES ACTUALES.

La tolerancia es una delicada virtud que, para alejar los fantasmas que la convertirían en un peligro para la sociedad, necesariamente debe ser entendida siempre como parte de un proceso histórico que ha conducido a un desarrollo gradual del principio de la libertad humana. Sin embargo, hemos de advertir que en modo alguno este desarrollo ha sido regular. La tolerancia no ha seguido un desenvolvimiento lineal sino más bien cíclico. No ha evolucionado de forma progresiva sino que ha sufrido retrocesos periódicos y prolongados. Es más, aunque es una opinión bastante aceptada ya entre los historiadores del mundo moderno, no podemos decir sin ciertas reservas que la libertad y la tolerancia sean de hecho la carta de presentación de la

---

<sup>1</sup> La idea de tolerancia como virtud pública se debe a Victoria Camps (*Virtudes públicas*, Espasa, Madrid, 1990). También desde esta perspectiva podemos acercarnos al elocuente artículo de Salvador Giner, «Verdad, tolerancia y virtud republicana», en Bonete Perales, E. (coord.): *La política desde la ética (II). Problemas morales de la democracia*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998.

modernidad. No nos deberíamos sorprender al constatar que algunos países se encuentran actualmente más lejos de reconocer estos ideales de lo que unas mentes civilizadas se pudieran llegar a imaginar.

La tolerancia es un problema tan viejo como la filosofía misma. Ya en la Grecia clásica los grandes pensadores tuvieron que lidiar de una forma o de otra con este problema. La filosofía se presentaba como esa búsqueda continua en la que debía consistir la vida de sustituir creencias falsas por creencias verdaderas. La filosofía misma era el intento de examinar la *doxa*, es decir, las creencias populares y no justificadas, someterlas a crítica y tratar de reemplazarlas por la *episteme*, conjunto de creencias verdaderas y justificadas que constituían el auténtico conocimiento. Este intento por ascender de la caverna debió enfrentarse desde sus inicios con el mismo problema con que nos enfrentamos actualmente: la sociedad en general, las instituciones de las cuales formamos parte, las religiones, los demás hombres, viven en la *doxa*, con creencias fuertemente arraigadas pero no justificadas racionalmente. El intento teórico de someterla a la crítica racional y reemplazarla por la *episteme* se percibió entonces y se sigue percibiendo aún hoy como una amenaza práctica a la subsistencia de las instituciones y de las costumbres establecidas. Mientras, por un lado, en la *República* Platón defendía que sólo debían llegar a ser gobernantes los filósofos, es decir, los que han conseguido salir de la caverna y ya dominan la *episteme*, por otro lado, la sociedad –es decir, la *doxa*- se defendía de tal pretensión condenando a muerte a Sócrates. Quizás haya que pensar con Salvador Giner que la condena a Sócrates no fue tan cruel pues éste transgredió los límites de lo tolerable en la sociedad democrática griega. Lo que sí que es cierto es que la verdad y el poder –la filosofía y la sociedad, en este caso- protagonizaron el primer acto de la barbarie que aún hoy podemos presenciar en muchos países del mundo como en Afganistán o Irak, donde aún no se ha tomado ni siquiera conciencia del problema. Menos mal que en nuestras sociedades europeas occidentales sí que lo hemos asumido ya como problema. No cabe duda de que esta confrontación está relacionada con el problema de la tolerancia. ¿Hemos de tolerar aquellas creencias y prácticas que consideramos falsas (*doxa*) en lugar de intentar sustituirlas por las que consideramos verdaderas y justas (*episteme*)? ¿Y por qué nuestras creencias van a ser las verdaderas y las de los otros no? ¿Qué significa *tolerar*? ¿Debemos tolerar la condena a muerte de Sócrates? ¿Qué es lo que debemos tolerar y qué no? La polémica en torno al concepto de tolerancia estaba servida desde los comienzos de la filosofía.

Los griegos crearon la democracia. Sin embargo, no podemos decir que hubiera tolerancia hasta la época moderna. Algunos afirman que en la Edad Media hubo muestras inconfundibles de tolerancia, como es el caso de Toledo y Córdoba con sus diversas comunidades étnicas y religiosas en las famosas Escuelas de Traductores. Pero lo más que hubo fue una tolerancia precaria y pasiva, controlada por el soberano, que “toleraba” y protegía a las minorías obedientes a sus leyes, siempre y cuando estas pagaran sus tasas correspondientes. Además nadie pasa por alto las crueles persecuciones que tuvieron lugar hasta bien pasada la Edad Media.

Las raíces de la idea de tolerancia las encontramos en el Renacimiento, con autores como Erasmo, Tomás Moro, Vives, Vitoria y quizás también Hobbes<sup>2</sup>. Hasta entonces, las primeras manifestaciones de la tolerancia se limitaban a tratar de excluir la violencia de la esfera religiosa, sin que ello supusiera el reconocimiento de la libertad de conciencia. El periodo que se inició con la Reforma y que se extendió hasta el final del siglo XVII dio lugar a manifestaciones relevantes a favor de la tolerancia en un nuevo marco de divisiones religiosas que amenazaba con desestabilizar Europa. Sin embargo, lamentablemente ocurre que la práctica siempre va retrasada con respecto a la teoría y no se hizo efectiva realmente la tolerancia hasta bien entrado el siglo XVIII. De hecho, las manifestaciones que tuvieron lugar reivindicando la tolerancia siempre fueron parciales y con un objetivo meramente político: había que impedir por todos los medios posibles que el pluralismo religioso reinante acabara con el orden social establecido. La división religiosa que había puesto en marcha la Reforma hizo que se planteara como problema político el del pluralismo religioso dentro del Estado. Así, algunos partidos políticos, como el de los *politiques* en la Francia del siglo XVI adoptaron como principio supremo el de la tolerancia, que intentaron erigir como el instrumento para restaurar la armonía ciudadana, rota por las disputas religiosas. Este partido, que entró en liza en la década de 1560 y estaba compuesto por miembros de las dos religiones más relevantes del momento (protestantes y católicos), consideraba menos importante el conflicto confesional que el peligro que suponía para el Estado la guerra civil. Se les llamó *politiques* precisamente porque consideraron que la estabilidad política era el fin último de su programa. Comenzaba a concebirse así el poder político como una instancia neutral, aún antes de que Spinoza, y más tarde Locke lo expusieran teóricamente. Todos estos acontecimientos culminan con la Paz de Westfalia en 1648. Sin embargo, aún no se concebía la tolerancia como libertad de conciencia.

El concepto moderno de tolerancia hizo su aparición en el pensamiento occidental en el siglo XVII con el *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza. Esta obra, que se erigió como la primera crítica racional de la Biblia, proponía

---

<sup>2</sup> Sobre la posible defensa de la tolerancia que lleva a cabo Hobbes en su obra me remito al artículo de Leiser Madames: *Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad*, en MANUEL CRUZ (comp.): *Tolerancia y barbarie*. Gedisa, Barcelona, 1998. Leiser Madames defiende la tesis de que Hobbes propone como manera de asegurar la paz la desideologización del Estado. El soberano ha de ser neutral, es decir, no ha de utilizar la fuerza pública que le ha sido otorgada para imponer una verdad o dogma que está siendo tema de controversia. Esto choca con la consabida tesis hobbesiana de que la autoridad civil deberá ser también autoridad en materia de religión. ¿Cómo argumenta Madames la defensa de la tolerancia por parte de Hobbes? “Una vez que Hobbes identifica religión y Estado, vacía la religión de todo contenido doctrinario. La autoridad civil es también autoridad en materia religiosa. Pero lo único que enseña la religión es a obedecer al soberano civil. [...] Este es el único “dogma” que exige el soberano”. De esta forma, las cuestiones relativas al contenido de toda religión (la salvación de nuestra alma, el bien, etc.) quedan a merced de cada individuo en particular, sin que el Estado o el soberano pueda ni deba entrometerse.

Leiser Madanes analiza los textos de Hobbes para defender esta tesis. El autor concluye –y esto sí que es realmente interesante– que lo que en Hobbes aparecía implícitamente, Spinoza lo desarrolla explícitamente en su *Tratado teológico-político*. Quizás Spinoza se vio fuertemente influenciado por Hobbes a la hora de recomendar la neutralidad del soberano en materia religiosa.

una nueva ética, independiente y tolerante, desde el momento en que rompía con las ortodoxas religiosas de la época. Spinoza al mismo tiempo se erigía como uno de los precursores del laicismo de los estados modernos. Esta ética de la tolerancia fue después extendida al campo de la política por John Locke con su *Ensayo sobre la tolerancia* (1666) y posterior *Carta sobre la tolerancia* (1689). Locke propone el parlamentarismo como medio de compensar la arbitrariedad del poder absoluto otorgando derechos a los individuos, legitimando así la consecución de intereses individuales. Esto permite la aparición del pluralismo, que es la esencia misma de la democracia. Vemos pues cómo desde sus inicios la democracia se ha visto estrechamente asociada al concepto de tolerancia<sup>3</sup>.

Sin embargo, no podemos caer en la tentación de convertir a Locke en estandarte de la tolerancia moderna sin más (es bastante común oír esto debido a que él fue el primero que se atrevió a proponer la tolerancia como tema principal de una obra y además a incluir el propio término en el título de la misma). Hemos de hacer uso de la crítica racional y darnos cuenta de que Locke cae en graves contradicciones al proponer la tolerancia religiosa como la única forma de contribuir al desarrollo pacífico de una sociedad. En realidad, no podemos olvidar que sus argumentos se formulan desde una posición determinada, a saber, la de un hijo de la Reforma (es protestante), devoto feligrés de la Iglesia de Inglaterra, secta cristiana que hasta el día de hoy tiene su cabeza visible en un monarca que siquiera nominalmente ejerce autoridad suprema sobre los fieles. Las argumentaciones de Locke dan gran importancia a la idea de que es imposible definir la verdadera religión, por tanto es necesario dejar a cada cual la libertad de creer lo que quiera y ejercer el culto que elija; porque en realidad, no hay religión verdadera sino para aquél que cree tal. Y con este argumento, lo que pretende Locke no es que la tolerancia sea el motor de una convivencia pacífica entre las religiones sin más. Su verdadera intención no es pastoral, sino política (como ocurre con Hobbes); la finalidad de sus consideraciones no es la salvación de las almas, sino la protección del Estado. El Estado debe abstenerse de juzgar en el campo de las creencias religiosas, pues la persecución es inoperante e ilegítima, incluso desde el punto de vista religioso ya que una conversión forzada no compromete auténticamente a la conciencia y no puede sino estimular la hipocresía. Sin embargo, cuando parecía que Locke esbozaba ya el principio de libertad de conciencia, declara legítima la intolerancia en primer lugar contra los católicos (“papistas”), por el riesgo de insumisión política que tenían debido a su supuesto sometimiento a una “potencia extranjera” (el Vaticano)<sup>4</sup>; y en

---

<sup>3</sup> En cualquier caso no hay que olvidar que el concepto moderno de tolerancia surge por un hartazgo: las guerras de religión que assolaban Europa y que no dejaban de sembrar muertes absurdas por todos los sitios. En sus comienzos, la tolerancia moderna nace como tolerancia religiosa, aunque luego, afortunadamente, sirviera de idea fundamental para la creación de las democracias actuales. Los escritos de Spinoza, Milton (*Areopagítica*, 1644) y Locke plantean la tolerancia, la libertad de conciencia y la separación de Iglesia y Estado como la solución a los problemas de religión que se estaban viviendo en aquella época.

<sup>4</sup> “Como los hombres generalmente adoptan su religión en bloque y asumen como suyas las opiniones de los de su grupo tomadas en conjunto, ocurre a menudo que junto con sus cultos religiosos y sus opiniones especulativas mezclan otras doctrinas completamente *destructivas para la sociedad* en que viven, como

segundo lugar contra los ateos, en quienes pretende ver una fuente de comportamientos incompatibles con la vida civil<sup>5</sup>. Así, Locke cae en una nefasta inconsecuencia pues devuelve al Estado la categoría de árbitro de las creencias cuando se trata de la relación entre religión y ateísmo, mientras que le negaba ese papel en lo que se refería a las diversas concepciones religiosas.

Antes de continuar, hagamos un inciso en este punto para ser justos con la propia historia y no hacer de Locke el único responsable de haber considerado indignos de tolerancia a los ateos, sin dejar de hacerle el reproche que se merece su argumento. Esta negación de tolerancia contra los ateos no era ni mucho menos exclusiva del pensamiento lockiano. Antes bien, era el denominador común del pensamiento político y religioso de los siglos XVI y XVII. A pesar de las luchas que siempre tuvieron lugar a favor de la tolerancia a raíz de la Reforma, no hubo un solo pensador o personaje influyente que considerara que la tolerancia hubiera de extenderse al ateísmo. Desde Castilión, protestante francés supuesto defensor acérrimo de la tolerancia y crítico de la condena del español Miguel Server en 1553; pasando por la secta de los socianos en Polonia, con Fausto Socino a la cabeza; hasta Juan Bodino, el teórico político más influyente de la Francia del siglo XVI, perteneciente al partido de los *politiques*, fervientes defensores de la tolerancia civil; ninguna personalidad influyente de la época –decía– consideró al ateo digno de ser tolerado. Podemos comprobar la similitud del argumento expuesto por Juan Bodino en su famosa obra sobre la *República* (1576) con el de Locke en contra de los ateos. Oponiéndose a las persecuciones incesantes que se estaban produciendo, considera Bodino que el uso de la fuerza no lleva a nada. Es más, tal uso podía crear más ateos, algo totalmente indeseable, en lugar de hombres convertidos, y “de la misma forma que la mayor tiranía no es tan lamentable como la anarquía, así la mayor superstición en el mundo no es tan detestable como el ateísmo”<sup>6</sup>. Pero volvamos a lo que nos ocupa.

Es durante el siglo de las Luces cuando nuestros dos conceptos – tolerancia y democracia- adquirieron especial relevancia, y particularmente

---

ocurre con los católicos romanos que no son súbditos de más príncipe que el Papa. Éstos, por tanto, fundiendo tales opiniones con su religión, reverenciándolas como verdades fundamentales y sometiéndose a ellas como si fuesen artículos de su fe, no deberían ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión” (*Ensayo sobre la tolerancia*, p. 39).

<sup>5</sup> “No deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que nos proporcionan los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión no pueden pretender que la religión les conceda privilegio de tolerancia. En cuanto a las demás opiniones prácticas, no puede haber razón para que no sean toleradas si no tienden a establecer su dominio sobre otras, o a lograr impunidad civil, aunque no estén completamente libres de error” (Carta sobre la tolerancia, p. 110). Textos extraídos de la siguiente edición del *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Traducción y prólogo de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 1999. [Las cursivas son mías]

<sup>6</sup> Cita tomada de la obra de Henry Kamen: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Alianza, Madrid, 1987 [p. 124]. En esta obra aparece muy bien reflejado todo el proceso de gestación del concepto de tolerancia desde un punto de vista histórico desde Erasmo de Róterdam y los humanistas de comienzos del siglo XVI hasta los precursores de la Ilustración a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII.

cuando se comienza a percibir una consolidación bastante aceptable de la práctica de la tolerancia si tenemos en cuenta lo que había tenido lugar hasta el momento. Montesquieu, en el *Espíritu de las leyes* (1748), se dedicó a elaborar la teoría de la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, afinando así la teoría de Locke y haciéndola un poco más pragmática. Los filósofos de las Luces, como Voltaire<sup>7</sup>, pretendían que el ser humano, dotado de razón, comprendería la necesidad de este ideal y lo aplicaría. Combinando las teorías sobre la democracia y la tolerancia, desembocamos en el gran logro jurídico de la Ilustración: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1793), sobre la que se construiría siglo y medio más tarde –en 1948- nuestra actual Declaración Universal de los Derechos Humanos, declaración en la que pretenden estar ancladas todas las democracias liberales actuales.

Ya en el siglo XIX tienen lugar los acelerados comienzos del pensamiento liberal en Europa. Sin duda, muchos fueron los teóricos que escribieron sobre la tolerancia en este siglo, siempre desde la defensa más prioritaria e importante de las libertades individuales. El autor más relevante para comprender el desarrollo del concepto de tolerancia hasta nuestros días fue el filósofo político liberal John Stuart Mill y su ensayo *De la libertad* (1859). Mill se preocupaba por el conformismo que caracterizaba a la Inglaterra victoriana y este ensayo es precisamente una amplia defensa de la libertad individual frente al “conformismo entorpecedor” impuesto por la sociedad y las costumbres sociales. Aunque es una obra dedicada al tema principal de la libertad, ofrece ricos análisis sobre la tolerancia. Sin duda *De la libertad* es considerado el texto más importante del siglo XIX sobre este tema. La relevancia de Mill para nosotros radica en que es el primero en subrayar la importancia de la relación entre tolerancia y pluralismo. Esto condicionó de una manera realmente novedosa su defensa de la tolerancia, que podemos caracterizar mediante las siguientes notas: primero, Mill habla ya de una tolerancia general y no sólo de tolerancia religiosa, como hacía Locke. Segundo, y derivado de lo anterior, Mill se distingue de Locke por la atención que presta al carácter *moralmente* malo de la intolerancia, y no sólo a su supuesta irracionalidad<sup>8</sup>. Tercero, y para nosotros esto es lo más importante,

---

<sup>7</sup> El texto fundamental de Voltaire sobre este tema sin duda es el *Tratado sobre la tolerancia* de 1763. Este texto sin embargo no ha tenido tanta relevancia filosófica debido al hecho de que Voltaire se ciñe en él al caso particular de una muerte misteriosa de un niño en casa de la familia Callas. De esta forma, el objetivo de Voltaire no es ofrecer una fundamentación verdaderamente ilustrada y universal de la necesidad de instituir la libertad de conciencia y la tolerancia en la sociedad, sino que más bien su propósito es el de restablecer el honor perdido de esa familia, y en particular del padre de la víctima, que había sido torturado injustamente por ser el supuesto asesino de su propio hijo. Por este motivo, el texto de Voltaire, que por otra parte hace alarde de conocer los ardidés y recursos de la retórica sofista griega, no ha tenido importantes repercusiones en el análisis del concepto de tolerancia moderno. Una muy buena edición de este texto es la de Voltaire: *Tratado sobre la tolerancia* [edición de Mauro Armiño], Espasa-Calpe, Madrid, 2002.

<sup>8</sup> En castellano tenemos un problema terminológico importante cuando nos embarcamos a determinar la moralidad de los actos tolerables o la de los actos intolerables. Es importante tener en cuenta la inexistencia en castellano de un término, en cierto modo intermedio entre la tolerancia y la intolerancia, que es lo que Vinuesa ha llamado la no-tolerancia. Si no tenemos en cuenta este concepto, nos vemos obligados a criticar a John Stuart Mill diciendo que efectivamente no toda intolerancia es intrínsecamente

Mill hace hincapié en el valor de la diversidad y subraya que es bueno que existan diversas maneras de vivir y “experiencias de vida” diferentes no sólo para el buen desarrollo intelectual de cada individuo en particular, sino también para que una sociedad prospere y no se estanque en la mediocridad como parece que estaba pasando en la Inglaterra de mediados del siglo XIX.

Pero si nos acercamos un poco más al trasfondo de la obra de Mill vemos que no era la defensa de la libertad individual sin más todo lo que le preocupaba de verdad, sino más bien otra cosa más fundamental, más relevante para la vida misma, que tiene que ver, como bien se ha percatado Isaiah Berlin en un excelente ensayo sobre el pensador inglés<sup>9</sup>, con los fines de la vida.

Mill siempre siguió los principios utilitaristas que le había inculcado su padre desde pequeño y siempre creyó en el principio de felicidad universal de Bentham. Sin embargo, la nota predominante de sus escritos, si no nos quedamos en una lectura superficial de los mismos, no fue utilitarista. Evidentemente, nunca dejó de creer que la felicidad era la finalidad de todas nuestras acciones, sin embargo una duda le avasalló desde muy pronto, aún en el caso de que se cumpliera el ideal de felicidad universal de Bentham, ¿se colmarían de este modo todos sus deseos? Se dio cuenta así de que este no debía de ser el verdadero fin de la vida, que debía de haber otros fines últimos que cada cual debía buscar por sí mismo. Su defensa de la libertad – particularmente de la libertad de pensamiento y de expresión- y de la individualidad en *De la libertad* está íntimamente relacionada con la convicción de que la utilidad, que él entendía como felicidad, no era el único fin *a priori* de la vida, sino que hay una pluralidad de fines y que cada uno ha de buscarlos a su manera. Detrás de este planteamiento hay toda una concepción que podríamos llamar *poiética* del hombre: el hombre no se diferencia de los animales tanto por ser poseedor de entendimiento o por su racionalidad, sino más por su capacidad de elección, por estar en continua transformación, por su plasticidad, por ser buscador de fines, fines que van cambiando con las distintas experiencias de vida, y a través de los cuales el hombre está continuamente redefiniéndose a sí mismo. El hombre llega a la felicidad a través de un proceso de creación personal. El corolario inmediato que se desprende de esto es que cuanto más variadas sean las formas de buscar aquellos fines últimos, más ricas serán las vidas de los hombres. A lo largo de su vida y en todos sus escritos Mill siempre fue fiel a la defensa incondicionada de la libertad individual y de la variedad de formas de vida, no sólo por su convencimiento de que éstas son las condiciones indispensables para el progreso del individuo y de la sociedad en la que éste se desenvuelve, sino también porque veía que se estaba produciendo una cierta atrofia y un

---

mala atendiendo a la moral. Evidentemente, no podemos decir que la intolerancia contra los actos deleznable de los terroristas, el hecho de no permitirlos atendiendo a nuestro sistema de razones morales, sea moralmente malo. Hay hechos que es necesario no-tolerar. Esta importantísima apreciación conceptual ha sido muy bien remarcada por José María Vinuesa: *La tolerancia. Contribución crítica para su definición*. Laberinto, Madrid, 2000.

<sup>9</sup> I. BERLIN: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1988. Concretamente me refiero a uno de los cuatro ensayos que Berlin recopiló en este libro, titulado: *John Stuart Mill y los fines de la vida*.

estancamiento en las mentalidades europeas de su momento, al estilo de lo que había ocurrido en Oriente, donde se ha impuesto desde hacía muchos años el “despotismo de la costumbre”. Mill está convencido de que “Europa debe únicamente a esta pluralidad de vías su desenvolvimiento vario y progresivo. Pero empieza ya a poseer esta ventaja en grado bastante menor. Marcha decididamente hacia el ideal chino de hacer a todo el mundo parecido”<sup>10</sup>. Así, Mill fue durante toda su vida defensor de los herejes, de los apóstatas, de los blasfemos, en definitiva, de todas aquellas formas de pensar y de vivir que eran o habían sido reprimidas y que él consideraba necesarias, aun en el caso de que fueran falsas<sup>11</sup>.

Estoy de acuerdo con I. Berlin en que lo que Mill escribió y lo que en su vida demostró no tenía tanto una conexión directa con el principio de la “mayor felicidad” sino más bien con la defensa de los derechos humanos, de la libertad y la tolerancia. En efecto, Mill “deseaba la mayor variedad posible en la vida y el carácter humanos. Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al terrible peso de la presión social”<sup>12</sup>. Por ello, hizo de la tolerancia uno de los verdaderos valores, junto con la libertad, el individualismo y el pluralismo, a los que consagró todos sus esfuerzos, tanto en sus escritos, como en toda su vida. Oficialmente se dedicó a defender los principios del utilitarismo y de la búsqueda de la felicidad; sin embargo, su auténtica preocupación era la defensa de la libertad individual, de la variedad de formas de vida y de la tolerancia.

Podemos decir incluso que fue el primer defensor de la tolerancia sin restricción alguna. Consideraba que era necesario tolerar, aún a sabiendas de que aquello que era tolerado fuera falso. Incluso en ese caso se hacía un favor a la verdad y a la sociedad. No pedía necesariamente que fueran aceptadas todas las opiniones; sólo pedía que fueran escuchadas y tolerarlas, pero nada más que tolerarlas. Criticarlas, reírse de ellas, desestimarlas, pero tolerarlas. Bajo presupuestos fuertemente empiristas que nunca reconoció explícitamente, pensaba que la verdad nunca la tenemos de modo completo, sino que sólo a través de la observación y de la experiencia podemos ir continuamente acercándonos a ella. Lo mismo ocurre con todas las ideas morales, políticas y religiosas: es necesario escuchar y comprender todas las opiniones, cuantas más mejor, y tolerarlas, para poder llegar a ejercer el verdadero ejercicio racional y tratar de acercarnos así a la verdad lo más posible. “Sin tolerancia desaparecen las bases de una crítica racional, de una condena racional. Mill predicaba, por consiguiente, la comprensión y la tolerancia a cualquier precio”<sup>13</sup>. Se puede decir que fue John Stuart Mill el

---

<sup>10</sup> J. S. MILL: *op. cit.* [p. 105]. Como ha reconocido muy bien uno de sus críticos más señalados, Mill nunca fue un profeta. No dio prácticamente ninguna pista de lo que pudiera pasar en el futuro. Sin embargo, sí que era profundamente consciente de las circunstancias de su tiempo y a ellas les dedica la mayor parte de sus pensamientos y de sus escritos. Actualmente el peligro de uniformidad informe que denunciaba Mill sigue estando presente, pero ahora la fuente de esta desgracia es la peligrosa influencia estadounidense en nuestras sociedades.

<sup>11</sup> J. S. MILL: *op. cit.* [p. 55]

<sup>12</sup> I. BERLIN: *op. cit.* [p. 254-255]

<sup>13</sup> I. BERLIN: *op. cit.* [p. 255]

primer intelectual, curiosamente de raíces empiristas, en predicar una tolerancia total. Como dije antes, su petición de tolerancia fue más allá de las ideas religiosas, pero incluso dentro del ámbito religioso fue el primero en pedir de forma vehemente tolerancia no sólo para las distintas doctrinas religiosas sino también para aquellos que no profesaban ningún tipo de creencia religiosa. Y esto en una sociedad, la de la Inglaterra decimonónica, en la que los ateos, aunque no eran víctimas de una persecución atroz como en épocas anteriores, sí que sufrían una gran discriminación hasta el punto de que se les impedía disfrutar de las subvenciones del Estado o desempeñar ningún empleo público<sup>14</sup>.

A pesar de las numerosas críticas que se le han hecho, muchas de ellas acertadas, no hay duda de que John Stuart Mill ha sido un hito fundamental –así lo pienso- en la historia de la filosofía política y, concretamente en la historia del concepto de tolerancia en el nuevo marco de una Europa que daba sus primeros pasos en el liberalismo económico y político. Por una parte, Mill siguió las enseñanzas no menos humanistas que utilitaristas de su padre James Mill, que fue –tal y como dice I. Berlin- uno de los últimos *raisonneurs* del siglo XVIII; creía en el programa ilustrado basado en la razón y en el *sapere aude!* como motor de la educación y el progreso del ser humano y de la sociedad<sup>15</sup>. Pero por otra parte era hijo del romanticismo decimonónico, que era en cierto modo una reacción contra la ilustración: contra la universalidad abstracta ilustrada, Mill defendió siempre el poder de la individualidad y de la libertad llevadas a sus últimas consecuencias; frente a la concepción abstracta de la verdad, defendió en cierto modo el concepto romántico de verdad como creación humana, con lo que tenía un nuevo argumento para poner en primer plano la libertad del ser humano; asumió también a su manera la exaltación romántica del infinito que tenía su contrapartida en su rechazo de lo finito, de todo aquello que constituía un límite. De ahí su defensa a ultranza del liberalismo tanto político como económico frente a la intervención del Estado en los casos en los que la propia seguridad del Estado y de los individuos no se viese en peligro<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> En una interesantísima nota a pie de página del capítulo II, dedicado a la libertad de pensamiento y discusión, reproduce las palabras del Secretario de Estado en un discurso dirigido a sus compañeros del gobierno el 22 de noviembre de 1857, en las que admite que no hay derecho a la tolerancia cuando no se cree en la divinidad de Cristo y que la tolerancia a los ateos “no ha obtenido otro resultado que retardar la supremacía creciente del nombre inglés e impedir el desenvolvimiento saludable del cristianismo”. La indignante respuesta de Mill no se hace esperar y en esa misma nota responde que “la tolerancia ha sido la piedra angular de las libertades de nuestro país”. J. S. MILL: *op. cit.* [p. 67-68; nota 5]

<sup>15</sup> Algunos críticos, como sir Richard Livingstone, le acusan precisamente de atribuir demasiada racionalidad a los seres humanos. Mill defendía la mayor libertad posible para todos. Sin embargo, era demasiado optimista al pensar que todos o la mayor parte de la población podía ser capaz de administrar bien esta libertad que se le pretendía conceder. El ideal de una libertad sin trabas puede ser el derecho de aquéllos que han alcanzado –utilizando terminología kantiana- la “mayoría de edad”; pero ¿de cuántos hombres se podía decir en aquellos tiempos que esto se diera? ¿No era Mill excesivamente optimista al atribuir de forma tan desmedida racionalidad a las personas de su época?

<sup>16</sup> De estos presupuestos se deriva su concepción de la historia. Mill comprendía el proceso histórico según el esquema hegeliano de incesante lucha en la que se va imponiendo la libertad y el progreso del ser humano. Las dos fuerzas que luchan son el “despotismo de la costumbre” y lo que él llama el “espíritu de libertad”. Dice Mill: “El despotismo de la costumbre es en todas partes el obstáculo perpetuo

En John Stuart Mill se funden racionalidad y romanticismo, universalidad e individualismo. Mill fue, según mi opinión un primer paso en el proyecto de una Europa unida bajo la bandera del pluralismo y de la tolerancia. Él mismo señala que los europeos deben mucho a la “pluralidad de caminos”, precisamente porque de las diferencias y de la variedad surgió la individualidad, la tolerancia, la humanidad. Sin embargo, he aquí la otra cara de la moneda: con su teoría filosófica y política, Mill ha contribuido sin quererlo a la transformación del concepto de tolerancia en lo que llamaremos el *tolerantismo* o *tolerancia ciega*, es decir, la tendencia actual a hacer de la tolerancia un valor absoluto sin ver más allá del mero hecho de tolerar y sin atender al objeto de la tolerancia, es decir, a qué es aquello que se tolera o a la cuestión de si debe ser tolerado o no. Esta tendencia desembocará en una completa desvirtuación de la tolerancia en las democracias liberales del siglo XX y comienzos del XXI, pasando de ser una virtud propia de los individuos a ser un auténtico vicio de la sociedad.

Desafortunadamente aquella concepción de una humanidad razonable y solidaria no se ha desarrollado con toda la magnificencia con que se presumía en la Ilustración. Cada día, al hacer memoria de lo que ha pasado en el siglo XX y al ver cómo en algunos países salen reelegidos, democráticamente eso sí, dirigentes que aún en el siglo XXI se atreven a iniciar guerras absurdas, nos damos cuenta de que hay más sombras que Luces hoy en día. Irónicamente, la democracia liberal, animando al pluralismo, no ha hecho más que acentuar las tendencias al egoísmo, pues el pluralismo, que es pareja del individualismo y la heterogeneidad, favorece la aparición de intereses opuestos. Estos conflictos de intereses fomentan a menudo la intolerancia que no puede ser contenida más que por el poder... Estamos muy lejos del ideal de las Luces. Hemos de reflexionar sobre el problema con la finalidad de determinar cuáles deben ser los límites que hay que imponer a la tolerancia para preservarla de sus enemigos y asegurar su supervivencia, así como la supervivencia de la democracia. Así pues, nos encontramos ahora en una situación que parece paradójica: la tolerancia permite la aparición de la intolerancia y para luchar contra esta intolerancia debemos ser intolerantes. Tenemos que luchar, en definitiva, contra un tipo de *tolerancia indiscriminada*<sup>17</sup> que se respira hoy por las calles, aún a riesgo de que algún ignorante nos tache de intolerantes.

La tolerancia no es ni mucho menos incompatible con la democracia liberal, siempre y cuando sea considerada y practicada en su sentido auténtico, es decir, como una virtud pública que consiste en no interferir en aquellos pensamientos y acciones de los demás que nos parezcan erróneos o perjudiciales, pero que también consiste en tener potestad para prohibir e

---

para el progreso humano porque sostiene una lucha incesante con esta tendencia a obrar mejor que la costumbre, que se llama, según las circunstancias, el espíritu de libertad, o bien el espíritu de progreso y de mejora. [...] Y la lucha entre estas dos fuerzas constituye el principal interés de la historia de la humanidad”. J. S. MILL: *op. cit.* [p. 103]

<sup>17</sup> A esta tolerancia sin límites se le han puesto muy diversos nombres, resaltando diversos matices o repercusiones de la misma: *indiscriminada o pura*, *represiva* (Marcuse), *negativa* (Bobbio), *insensata* (Garzón Valdés). Todos ellos se podrían sintetizar en lo que denominaré *tolerantismo*.

impedir aquello que no puede ser tolerado dentro de una sociedad democrática. Sólo si tenemos en cuenta la tolerancia como esa virtud que no es neutral, sino que nos exige estar comprometidos con unos valores esenciales para la convivencia pacífica, podremos hacer de ella un pilar indispensable para una democracia liberal, puesto que sólo así concuerda perfectamente con la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Se hace necesario por tanto restituir la virtud de la tolerancia a su sentido auténtico recabando en los límites que ha de tener la tolerancia. Del mismo modo que la libertad no puede ser nunca total sino que ha de tener siempre restricciones, la tolerancia ha de tener siempre presente sus límites. Existen cosas que no son tolerables. Lo realmente difícil es saber donde está el límite que separa lo que es tolerable de lo que ya no lo es.

#### IV.- EXIGENCIAS Y LÍMITES DE LA TOLERANCIA. UNA CRÍTICA DEL “TOLERANTISMO”.

Llamo *tolerantismo* a esa tendencia que podemos constatar en muchos de los discursos actuales sobre la tolerancia a hacer de la tolerancia un valor en sí mismo, bueno en sí y por sí mismo, sin tener en cuenta lo que se tolera. El simple hecho de tolerar ya es bueno. Evidentemente esto no es así. La tolerancia no es un valor absoluto sino que depende del objeto de la tolerancia. Podemos decir que es un valor bueno o malo dependiendo de qué es lo que se tolera. Por eso, el tolerantismo es una forma de disfrazar un indiferentismo perjudicial para la sociedad y para los individuos que la forman.

El principio de tolerancia tiene dos lecturas distintas, una débil y otra fuerte. La lectura débil tiene por máxima la siguiente:

1. No se puede imponer a nadie doctrina o creencia alguna (verdadera o falsa) por medio de la fuerza.

Y la lectura fuerte tiene por máxima:

2. No debe darse por cierto conjunto alguno de creencias, y no se puede aceptar doctrina alguna que lo proponga

Las dos lecturas son radicalmente distintas. La lectura débil se fundamenta en la libertad de conciencia; la lectura fuerte encuentra su fundamento en el escepticismo y el relativismo. Esta lectura fuerte de la tolerancia es la que desemboca en el tolerantismo o “tolerancia pura”. No podemos cometer la falacia de pasar inválidamente de la máxima 1 a la 2. El respeto por la libertad de conciencia de los demás no implica necesariamente suponer que todas las convicciones son igualmente dudosas. Y al revés, dudar de todas las convicciones implica un cierto tipo de intolerancia, pues lleva a prohibir prestarles asentimiento. De esta forma, sólo habría enemigos de las convicciones ajenas y sólo se salvaría la convicción de que no hay convicciones. La tolerancia consiste en otra cosa muy distinta.

Así pues, la “tolerancia pura” o tolerantismo desemboca irremediabilmente en el relativismo, es decir, que en nombre de la tolerancia aceptamos cualquier cosa sin ni siquiera intentar determinar el valor de lo que se tolera. De esta forma, bajo la apariencia de tolerantes, nos estamos

convirtiéndolo en intolerante. La falta de horizonte, la ausencia de criterios en los cuáles nos pudiéramos basar para juzgar si debemos o no tolerar tal caso, es nefasto para la sociedad; el relativismo nos ciega la vista ante el interés general. Bajo el principio de “todo vale”, el interés común se pierde en la composición de los intereses dominantes. Es la adición de muchos intereses, a veces opuestos, lo que crea la mayoría. Esta situación bloquea el sistema político y pone la democracia en peligro desde el momento en que se encuentra asimismo en una situación paradójica: un enemigo de la democracia se podría beneficiar de las reglas democráticas para combatirla e intentar destruirla. Este fue el problema de Sócrates y es, desgraciadamente, lo que subyace a la mayor parte de los movimientos terroristas antidemocráticos. Una tolerancia sin límites facilita la aparición de la intolerancia, pues si ésta es tolerada como todo lo demás, se desarrolla en la sociedad como un cáncer. Volvemos pues al mismo dilema: con el propósito de combatir la intolerancia, el estado debe ser intolerante, o por lo menos –y esto es lo que pretenderé- debe fijar límites a la tolerancia.

A continuación propongo cinco límites de la tolerancia que me parecen indispensables para combatir ese tolerantismo:

1. El rechazo del daño. Sin duda, el primer límite que debe tener la tolerancia es el daño. Thiebaut ha puesto de manifiesto esto como el principal límite de la tolerancia, más allá del cual no sería tolerancia sino otra cosa, probablemente un disfraz retórico de la injusticia o del cinismo cultural<sup>18</sup>. Y digo “daño” y no “mal”, o “diferencia”. Sin duda un desastre natural nos produce daños, en muchos casos irreparables, al igual que la muerte, que llega tarde o temprano de manera implacable. Pero no son a estas cosas a las que me refiero cuando digo, con Thiebaut, “rechazo del daño”. El daño al que me refiero es ese daño que se identifica con la “barbarie”, y que concebimos como innecesario. Si concebimos el daño como innecesario lo hacemos porque podría no haber tenido lugar, porque lo pensamos en un espacio en el que cabían otras posibilidades en las que no hubiera daño, en las que no hubiera destrucción de la dignidad.

Evidentemente, cuando se tolera algo, ese algo nos afecta de alguna manera. Si no nos afectara no podríamos hablar propiamente de tolerancia, sino que estaríamos hablando de indiferencia. Pero una cosa es que algo nos afecte (todo lo que es tolerado afecta al individuo tolerante), y otra muy distinta es que nos cause un daño. Y esto sólo puede ser evitado en un primer momento mediante leyes que prohíban ese daño a través del poder del Estado.

2. El poder del Estado es limitado. Se podría pensar que la solución al problema vendría por parte de la utilización del poder estatal para someter cualquier muestra de intolerancia. Sin embargo, si el Estado abusa de ese

---

<sup>18</sup> Thiebaut, C.: *De la tolerancia*, Visor Dis., Madrid, 1999. Thiebaut va más allá y dice que si ha de haber algún límite absoluto de lo tolerable, “el daño es ese límite absoluto, pues no podemos rechazar aquello que nos defiende de la barbarie so pena de recaer en ella y porque no podemos cometer la contradicción de, por una parte, rechazar el daño y sostener una forma de tal rechazo y, por otra, sospechar de nuestra defensa ante ese daño” [p. 80]

poder estaría, lejos de la intención originaria, fortaleciendo los argumentos a favor de la intolerancia. Por eso, otro límite que ha de tener la tolerancia se deriva del hecho de que el poder del Estado es limitado. La institución que más afecta a los demás es el Estado y su tolerancia o intolerancia es la que más repercusiones sociales tiene con respecto a todos los ciudadanos. El Estado no puede abusar del poder para eliminar la intolerancia<sup>19</sup>. Si el fin de eliminar la intolerancia justifica los medios, el Estado puede devenir él mismo intolerable. El problema sería ahora el siguiente: ¿Cuáles son los límites que hay que poner al poder del Estado?

Esta pregunta en cierta manera se resuelve por sí sola si el sistema de gobierno de un Estado es una democracia. Pienso, con W. Churchill, que la democracia es el menos malo de todos los sistemas políticos. Un gobierno democrático debe tolerar la disidencia, la oposición. Para vacunarse contra ese abuso de poder, Montesquieu expuso su célebre teoría de la separación de los tres poderes. Este mecanismo impide al gobierno servirse de su poder para aniquilar los derechos individuales de los ciudadanos.

3. Reciprocidad. Es necesario que la tolerancia, que es la aceptación de las diferencias, sea recíproca. De fondo resuena la necesidad típicamente moderna de la unión entre tolerancia y democracia. No podemos tolerar lo que es intolerante ya que esto anularía la exigencia de reciprocidad, y precisamente por eso, esta reciprocidad no sólo es una exigencia, sino que también es un límite. Sería contradictorio tolerar un comportamiento o una acción intolerante (de un individuo no se puede decir que se le tolera, pues hablando con propiedad, con los individuos sólo cabe el respeto, no la tolerancia<sup>20</sup>). Debemos dotarnos de los medios necesarios para defendernos de los intolerantes. De esta forma, se nos podría rebatir diciendo que la intolerancia que profesan estas personas la juzgamos nosotros desde nuestro propio sistema de valores, y por lo tanto, los que somos verdaderamente intolerantes somos nosotros con otras formas de pensar y otros sistemas de valores distintos a los nuestros. Desgraciadamente, este argumento se oye demasiado hoy en día. Se apoya sobre aquel relativismo derivado del hecho de considerar la tolerancia total o pura como un valor en sí mismo de la democracia liberal. Este dogma, que ha sido a menudo utilizado por grupos intolerantes, nacionalistas y terroristas en nuestros días, enlaza subrepticamente la democracia a una exigencia que no hace más que anularla ayudando a sus enemigos. Así pues, es evidente que la reflexividad –tal y como la llamaba Voltaire- es un medio necesario para preservar tanto la tolerancia como la democracia.

Sin duda, esta exigencia de reciprocidad de la tolerancia enlaza directamente con la cuestión de la vulnerabilidad de la democracia: ¿podemos beneficiarnos de las ventajas que nos ofrece la democracia para derrocar el

---

<sup>19</sup> Júzguese aquí las últimas muestras de arrogancia intolerable que ha mostrado el gobierno estadounidense con respecto a la guerra provocada con Irak por una “supuesta” (por ellos) existencia de armas de destrucción masiva que nunca fue demostrada.

<sup>20</sup> El respeto a las personas es una condición necesaria para la tolerancia, pero no es condición suficiente. “El respeto a la persona es perfectamente compatible con la negativa a tolerar sus actos”. Esta tesis es defendida Por Vinuesa, J. M.: *op. cit.* [Pp. 208-212]

propio sistema democrático? Esto fue precisamente lo que pretendía Sócrates en la democracia griega, y es por eso por lo que ciertos autores consideran justa y normal, a pesar de Platón, la condena a muerte de Sócrates<sup>21</sup>.

4. Los valores universales. Hay valores universales y otros que no lo son. De entre estos últimos hay valores tolerables y otros que no son tolerables. ¿Cuáles son unos y cuáles son otros? Para determinar esto necesitamos ciertos valores comunes como punto de referencia, pues no podemos juzgar si ciertos valores son tolerables o no desde nuestra versión particular (individualismo o atomismo social). Debemos establecer ciertas normas en función de las cuáles podremos juzgar la oportunidad de tolerar o no. Nos topamos de nuevo con el problema del relativismo. Ya hemos visto por qué es nefasto: ausencia de interés común, pasividad... Para remediarlo, debemos dotarnos de un punto de referencia, valores comunes a la mayoría de los individuos y los grupos. En las sociedades democráticas, podríamos decir que sus valores fundamentales son la libertad, la justicia y la igualdad. Pero incluso esto es discutible. Y también son muchas y distintas las interpretaciones que se han dado de ellos. La solución a este problema de los valores universales puede venir por parte de lo que algunos autores han llamado un “humanismo negativo”<sup>22</sup>, del que tenemos los primeros rastros en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793. ¿Qué significa esto? Parece que este “humanismo negativo” se basa en la premisa de que para saber lo que debemos tolerar es *suficiente* saber lo que es intolerable. Precisamente el derecho se basa en este principio (principio de legalidad): todo lo que no está prohibido por la ley está permitido.

Sin embargo, este argumento no resuelve el problema. No es suficiente. No podemos confundir el ámbito de la legalidad con el de la legitimidad. Desde el punto de vista jurídico, el principio de legalidad supone ya una garantía importante contra la arbitrariedad del poder y de los jueces; pero esta garantía en modo alguno puede ser considerada como definitiva y última. El principio de legalidad es necesario para que exista una adecuada justicia, pero no es suficiente; las propias normas, a su vez, necesitan ser legitimadas, es decir, justificadas. Legalidad no es sinónimo de legitimidad, sino que ésta posee un sentido más profundo y más fundamental que aquélla. La legitimidad consiste en la adecuación de la ley a una serie de principios y exigencias morales en los que se reconozcan y respeten los valores y la dignidad de las personas humanas. Evidentemente es necesario respetar el principio de legalidad que impera en un Estado de Derecho, pero esto no soluciona el problema. Es cierto que mediante este “humanismo negativo” evitamos el problema de los valores universales: es mucho más fácil saber lo que no queremos que lo que queremos. Además, esto respeta la exigencia de tolerancia recíproca ya que así el dominio de lo que está permitido es mucho más vasto pues esta exigencia significa que todos debemos ser lo menos

---

<sup>21</sup> Véase el artículo de Salvador Giner, «Verdad, tolerancia y virtud republicana», en Bonete Perales, E. (coord.): *La política desde la ética (II) Problemas morales de las democracias*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998.

<sup>22</sup> Glucksmann, A.: *Le nihilisme de Michel Foucault*, Foucault philosophe, Seuil, Paris, 1989. [Pp. 395]

restrictivos posible. Pero la objeción es obvia: esto sería atajar el problema mediante un “consenso fáctico”, y mediante consensos fácticos no podemos nunca solucionar el problema de los valores universales en los que debemos fundamentar una teoría de los límites de la tolerancia. Algunos valores no son universales porque en un momento dado se acuerde que lo son, o porque en un momento dado quede reflejado en las leyes, sino que es necesario buscar una fundamentación racional de estos valores para proclamar su universalidad. Así pues, el “humanismo negativo” del que hablamos se basa en un consenso fáctico, pero el problema permanece aún sin respuesta. No podemos decir que era justo esclavizar a las mujeres en la época de Aristóteles por el hecho de que las leyes de entonces no consideraran a la mujer como ciudadano igual que los otros ciudadanos libres; o que como hace 30 años la ley no recogía específicamente el maltrato a las mujeres como un delito, este maltrato fuera tolerable. Esos actos de barbarie nunca han sido, son ni serán tolerables, aunque queden impunes ante la justicia, como desgraciadamente ocurre a menudo.

5. La publicidad de las razones. Podremos tolerar sólo aquello que podamos concebir razonable y públicamente aceptable y comprensible, y por lo tanto, no rechazable. El límite de lo tolerable en este caso está fijado por la capacidad de hacer *públicamente* plausible, en forma de un ejercicio público de racionalidad, el sistema de razones que abonan que ese comportamiento –esa acción, esa creencia, esa expresión, esa demanda- pueda encontrar cabida en el espacio público. La base de este punto me la ha proporcionado el segundo apéndice del tratado de *La paz perpetua* de Kant titulado *De la armonía de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público*. En este apéndice Kant propone la “publicidad” como condición necesaria de la justicia de la acción, estableciendo como fórmula trascendental del derecho público el principio siguiente: “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”<sup>23</sup>. El hecho de que a una máxima no se le pueda aplicar este principio supondría que dicha máxima, si alguna vez fuera hecha pública, suscitaría una reacción de repulsa que haría muy difícil, si no imposible, llevarla realmente a efecto. Ya son muchas las apelaciones que se han hecho a este principio entre los estudiosos de la democracia, puesto que efectivamente se trata de un principio ineludible en todo estado democrático que se precie, que se define precisamente como el tipo de estado en el que deberían disponerse de todos los medios para que todas las máximas que guían las acciones de quienes detentan el poder sean controladas por el público (la opinión pública), es decir, para que sean accesibles en todo momento a los ciudadanos<sup>24</sup>. La opinión pública debería ser en el estado democrático la fuerza que tuviera un mayor peso en las decisiones políticas. Es por tanto un principio indispensable en el

---

<sup>23</sup> KANT, I.: *La paz perpetua*. Tecnos, Madrid, 1985. Apéndice II: *De la armonía de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público* [Pág. 61-62]

<sup>24</sup> Algunos de los estudiosos que han aplicado más abiertamente el principio de la “publicidad” kantiano a la resolución de los problemas de la democracia en la actualidad son: BOBBIO, N.: *Crisis de la democracia*. Ariel, Barcelona, 1985; BONETE PERALES, E. (coord.): *La política desde la ética. (I) Historia de un dilema*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998.

estado democrático en orden a hacer de éste una “casa de cristal”, –utilizando palabras de N. Bobbio- donde todas las decisiones que se tomaran pudieran ser “vistas” por todos los implicados. Actualmente, siguiendo esta interpretación, este principio se ha denominado también “principio de transparencia”<sup>25</sup>. Si Kant prescindía de las cuestiones *materiales* y se atenía a la *forma* de la publicidad, como condición trascendental de toda pretensión jurídica, nosotros estamos complementando este planteamiento kantiano con la cuestión de la tolerancia, que es una cuestión material desde el momento en que tenemos que tener siempre en cuenta *qué* es aquello que se tolera (contenidos). Me parece de necesario aplicar el principio trascendental kantiano al problema de los límites de la tolerancia: cuando las razones en las que se fundan nuestras demandas (en este caso, de tolerancia, o de ser tolerados) necesitan la publicidad para conseguir lo que se proponen, entonces podemos decir que esas demandas concuerdan con la moral y con el derecho público, dado que esa es la prueba de que concuerdan con el fin general del pueblo. No podemos hablar de tolerancia si una demanda no es susceptible de ser públicamente defendida y públicamente aceptada, es decir, si las razones de tal demanda de tolerancia no son aceptadas *como si* hubieran pasado por la criba de su publicación.

Esta exigencia está íntimamente relacionada con el problema de la verdad, en el que caemos de lleno desde el momento en que necesitamos hacer públicas nuestras razones por las cuáles creemos que algo debe ser tolerado ¿Estamos incondicionalmente obligados a decir la verdad y actuar con respecto a ella? Según Kant la respuesta es rotundamente que sí. De esta forma nos aseguramos la fidelidad de lo tolerado al criterio de la publicidad.

Carlos Thiebaut considera las objeciones que se le pudieran hacer a este argumento y sale muy bien en su defensa. “Este argumento pudiera suscitar sospechas. Podría señalarse que la libertad, la dignidad y la moralidad de los ciudadanos está, en cierto sentido, por encima de la constitución pública de su convivencia. En efecto, lo está. Lo está, precisamente, porque hemos constituido lo público bajo condiciones que protegen esa libertad, esa dignidad y el ejercicio de esa moralidad. Lo está porque en otras esferas en las que esa libertad, esa dignidad y esa moralidad se ejercen y constituyen, las esferas de la intimidad y la privacidad, las de las convicciones y creencias personales, no rigen los límites de lo público. Lo que no está por encima de la argumentación pública son, precisamente, aquellas pretensiones que quieren imponerse a la argumentación pública misma, y a sus condiciones de respeto a las libertades, bajo la guisa de las libertades mismas. ¿Qué diferencia, si no, al tirano que pretende imponer su voluntad basándose en su ejercicio de su libertad individual, que él estima incompatible con la libertad pública de los que con él discrepan, de las demandas de aquellos seres humanos marginados que reclaman el reconocimiento de su hasta ahora no reconocida dignidad? Si sólo nos atuviéramos a la fuerza o a la voluntad de sus expresiones y reclamos, nada. Por eso, no es la fuerza de nuestras creencias o nuestros deseos lo que

---

<sup>25</sup> BONETE PERALES, E.: *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte..* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003 [Pág. 42].

es garantía y motivo suficiente de su aceptación pública; lo que es motivo suficiente es que, supuesta su capacidad de ser presentadas en la argumentación pública, sean reconocidas, también públicamente, como demandas válidas”<sup>26</sup>.

Evidentemente no son estos los únicos límites y exigencias que ha de tener una tolerancia auténtica para no poner en peligro la democracia, pero sí que es un buen comienzo para continuar investigando en el tema. Considero que la causa principal de lo que se ha dado en llamar en los últimos años la “crisis de la democracia” está en que ciertos valores y principios en los que se fundamentaba la democracia liberal han sido desposeídos de su contenido auténtico y han sufrido una pérdida de sentido radical. Nos espera ahora una ardua tarea para redefinir todos estos valores –entre ellos el de la tolerancia- y devolverles el sentido que les es propio en una época que tiende peligrosamente al nihilismo, al relativismo de los valores, a la ausencia de valores supremos y al fracaso del humanismo de las Luces.

---

<sup>26</sup> Thiebaut, C.: *op. cit.* [Pp. 79-80]

## BIBLIOGRAFÍA

- CAMPS, V.: *Virtudes públicas*. Espasa, Madrid, 1990.
- BONETE PERALES, E. (coord.): *La política desde la ética. (I) Historia de un dilema*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998.
- BONETE PERALES, E. (coord.): *La política desde la ética (II). Problemas morales de la democracia*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998.
- BONETE PERALES, E.: *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte..* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- MANUEL CRUZ (comp.): *Tolerancia y barbarie*. Gedisa, Barcelona, 1998.
- LOCKE, J.: *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Traducción y prólogo de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 1999.
- KAMEN, H.: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Alianza, Madrid, 1987.
- SPINOZA, B.: *Tratado Teológico-político*. Alianza, Madrid, 1986.
- VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia* [edición de Mauro Armíño], Espasa-Calpe, Madrid, 2002.
- VINUESA, J. M.: *La tolerancia. Contribución crítica para su definición*. Laberinto, Madrid, 2000.
- MILL, J. S.: *De la libertad, del gobierno representativo, la esclavitud femenina*. Tecnos, Madrid, 1965.
- BERLIN, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1988.
- THIEBAUT, C.: *De la tolerancia*, Visor Dis., Madrid, 1999.
- GLUCKSMANN, A.: *Le nihilisme de Michel Foucault*, Foucault philosophe, Seuil, Paris, 1989.
- KANT, I.: *La paz perpetua*. Tecnos, Madrid, 1985.
- MENDUS, S. y EDWARDS, D. (Eds.): *On toleration*. Oxford University Press, Nueva York, 2001.
- WOLFF, R.P.; MOORE, B. Jr.; MARCUSE, H.: *Critique or pure tolerance*. Beacon Press, Boston, 1969.
- BÉNOIT, F-P.: *La démocratie libérale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1978.
- JÁUREGUI, G.: *La democracia en la encrucijada*. Anagrama, Barcelona, 1994.
- BOBBIO, N.: *Crisis de la democracia*. Ariel, Barcelona, 1985
- GARZÓN VALDÉS, E.: «`No pongas tus sucias manos sobre Mozart´. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia». En *Claves de razón práctica*, nº 19 (en.-feb. 1992): Pp. 16-23.