

misma. Y ello por exigencias de autenticidad, que en este caso coinciden en gran manera con las exigencias estratégicas: ni la democracia ni los derechos humanos podrán ser aceptados con su ropaje occidental-liberal. Obviamente, la universalización de los derechos humanos es prioritaria respecto a la del régimen democrático; pero, en la práctica, ambas universalizaciones habrán de ser paralelas puesto que ambas son interdependientes: el riguroso cumplimiento de los derechos humanos es el más claro criterio de democratización, ya que, como señala justamente Rawls<sup>14</sup>, los derechos humanos marcan los límites de la tolerancia y del pluralismo; y, a la vez, tal objetivo sólo será posible en una democracia verdadera, sin trampa ni cartón. El nuevo orden internacional que se intenta construir en nuestros días ha de cimentarse sobre estos derechos humanos y esta democracia, o no lo habrá.

## LA TOLERANCIA Y EL CONFLICTO DE RAZONES

*Manuel Toscano Méndez*

En este trabajo quisiera hablar de una virtud, la tolerancia, estrechamente asociada con el pluralismo y de forma unánime reconocida como valiosa, incluso imprescindible, en situaciones de diversidad y de conflicto. Apenas es posible exagerar la importancia que ha cobrado en el discurso público o en los textos y documentos de organismos internacionales, como la Declaración de principios sobre la tolerancia de la Unesco, donde se afirma nada menos que «la tolerancia es la clave de bóveda de los derechos del hombre, del pluralismo (incluido el pluralismo cultural), de la democracia y del estado de derecho». Este prestigio queda reflejado igualmente en símbolos y celebraciones, como la proclamación de 1995 como «Año de Naciones Unidas por la tolerancia» o del 16 de noviembre como día internacional de la tolerancia. Nada semejante ocurre con otras virtudes igualmente importantes para hablar de pluralismo, como la moderación, a las que por comparación apenas se presta atención. Se diría que la tolerancia se ha convertido, a efectos de la discusión pública, en la virtud por antonomasia del pluralismo.

Es de temer que estemos asistiendo a una auténtica inflación de expectativas en torno a una virtud originariamente modesta como la tolerancia. Y ciertamente, no parece seguro que sepamos muy bien de qué hablamos cuando hablamos de tolerancia, pues como reconocía recientemente el editor de un volumen colectivo consagrado a esta virtud: «nuestra firme creencia en el valor de la tolerancia no viene acompañada por una análoga certeza teórica»<sup>1</sup>. Mi propósito aquí es llevar a cabo una clarificación del sentido de esta disposición, analizando lo que llamaremos sus cir-

14. J. Rawls, «The Law of Peoples», cit.

1. «Introduction», en D. Heyd (ed.), *Tolerance. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton, 1996, 3.

cunstancias, por analogía con las circunstancias de la justicia, para mostrar su complejidad y dificultades. En particular me gustaría examinar el sentido específico de su conexión con la diversidad y el conflicto. Veremos que cualquier intento de conferirle un significado más preciso pasa hoy por desinflar la pretensión de convertirla en la virtud del pluralismo a fin de perfilar unos contornos bastante más restrictivos, a cambio de anclarla en ciertos rasgos estructurales del razonamiento práctico. Probablemente así entenderemos mejor por qué es una virtud difícil.

#### I. EL PRESTIGIO DE LA VIRTUD Y LA ESCALA DE WALZER

En un reciente artículo con motivo del cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Kofi Annan destacaba el papel crucial que desempeña la idea de tolerancia como condición para garantizar la convivencia pacífica y el respeto por tales derechos en condiciones de pluralismo:

La tolerancia, base de la sociedad civil y de la paz, nos permite ver en la diversidad de culturas no un obstáculo para el respeto de los derechos humanos o, lo que es peor, una justificación para las violaciones que de ellos se cometen, sino una fuente de riqueza en la que todos debemos beber<sup>2</sup>.

Estas palabras expresan con claridad dos cambios en la forma en que actualmente pensamos sobre la tolerancia. El primero tiene que ver con el objeto de tolerancia: si originalmente fueron las diferencias religiosas, hoy son las diferencias etnoculturales las que son objeto de atención prioritaria. Pero, sobre todo, hay un cambio decisivo, por el que aquí vamos a interesarnos, en cuanto a la clase de actitud que identificamos como tolerante: la tolerancia se entiende como actitud resueltamente afirmativa ante el pluralismo, que nos lleva a contemplar la diversidad como una fuente de riqueza más que de dificultades.

Seguramente no parece razonable pedir demasiadas precisiones de un artículo periodístico de propósito conmemorativo. Por ello, podemos acudir a la Declaración de principios sobre la tolerancia que elaboró la Unesco en 1995 a la que el mismo secretario general de la ONU nos remite. En un texto anterior de la misma organización internacional para promover el «Año de Naciones Unidas por la tolerancia» se proponía como objetivo de la iniciativa «arraigar la tolerancia, entendida como

actitud, no sólo en el espíritu de todos y cada uno, sino también en los dispositivos del funcionamiento social y político que rigen y forman vínculos entre los seres humanos». ¿En qué consiste esta actitud que debe desarrollarse en los ordenamientos políticos y en los individuos? Si la intolerancia es descrita sencillamente como «el rechazo de las diferencias entre las personas y las culturas», por el contrario, la tolerancia es caracterizada de modo algo más prolijo:

La tolerancia es el reconocimiento y la aceptación de las diferencias entre personas. Es aprender a escuchar a los demás, a comunicarse con ellos y entenderlos. Es el reconocimiento de la diversidad cultural. Es estar abierto a otras formas de pensar y a otras concepciones, apertura derivada del interés y de la curiosidad, así como el negarse a rechazar lo desconocido. Es el reconocimiento de que ninguna cultura, nación o religión tiene el monopolio del conocimiento o de la verdad. Es una forma de libertad: estar libres de prejuicios, libres de dogmas. La persona tolerante es dueña de sus opiniones y de su conducta. Es una actitud positiva hacia los demás, exenta de todo aire de superioridad<sup>3</sup>.

De forma más matizada, el artículo primero de la Declaración de Principios sobre la tolerancia mantiene este mismo tenor cuando nos explica la significación de la tolerancia como «el respeto, la aceptación y el aprecio de la riqueza y de la diversidad de las culturas de nuestro mundo» y en general de nuestras diversas formas de ser humanos<sup>4</sup>. También aquí encontramos el mismo énfasis sobre la diversidad cultural y sobre todo la presentación de la tolerancia básicamente como una disposición para aceptar de forma positiva las diferencias entre los seres humanos. Una actitud que requiere curiosidad, apertura de espíritu y apreciación de la variedad, porque, como el texto deja claro, en absoluto ha de entenderse la tolerancia como concesión o condescendencia. Es sintomático que sólo la última frase de un artículo tan extenso recuerde el viejo sentido históricamente asociado con la tolerancia, que por comparación con todo lo anterior parece casi mezquino: «Significa igualmente que nadie debe imponer sus opiniones a otro».

No se trata aquí de extremar el rigor donde está fuera de lugar, sino más bien de documentar un giro significativo en el modo de entender la tolerancia, cuya difusión está fuera de dudas. Algunas observaciones de Michael Walzer en su libro reciente sobre la tolerancia pueden sernos de utilidad para precisar un poco más la cuestión, si bien su planteamiento

3. Propositiones preliminares, «Año para la tolerancia», Unesco, 1995, citado por P. Ortega, R. Mínguez y R. Gil, *La tolerancia en la escuela*, Ariel, Barcelona, 1996, 158.

4. Unesco, «Déclaration de principes sur la tolérance», 16 de noviembre 1995, 10.

2. K. Annan, «Los derechos humanos, urdimbre de nuestras vidas»: *El País* (10 de diciembre de 1998), 13.

miento se aparta sustancialmente del nuestro, pues sigue dos pautas bastante habituales hoy: primero, se ocupa de la tolerancia como práctica y no como actitud; además, no se interesa por la práctica de la tolerancia referida a individuos, excéntricos o disidentes, sino del problema políticamente más arduo de la coexistencia entre grupos culturalmente diferenciados. El propósito de su libro es ofrecer, con su característica combinación de argumentación filosófica y de ilustración histórica, una visión comparativa de cinco regímenes de tolerancia, esto es, una tipología de los acuerdos políticos y configuraciones institucionales históricamente posibles en situaciones de pluralismo cultural. No obstante, a propósito de la actitud, Walzer hace notar que el término tolerancia puede cubrir un amplio espectro de motivaciones y disposiciones ante las diferencias: la resignación, la aceptación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo. Y propone llamar tolerante a quien manifieste su voluntad de convivir con quienes les resultan extraños y diferentes, con independencia de dónde se sitúen en la mencionada escala.<sup>5</sup>

Si adoptamos la escala de Walzer, parece claro que los textos anteriormente citados, de la Unesco y de Annan, preconizan o promueven una comprensión de la tolerancia que se sitúa en la parte más alta, decididamente entre la curiosidad y el entusiasmo. Incluso Walzer plantea una excepción significativa a su creencia de que no es posible ni necesario establecer ninguna correlación sistemática entre actitudes y regímenes, no obstante la coincidencia en el número. Pues entiende, en general, que el éxito de los regímenes de tolerancia no depende de las actitudes personales ni de la promoción de una forma particular dentro de esa gama y que, de hecho, históricamente han funcionado con combinaciones variables de ellas. Salvo en lo que respecta a lo que llama la versión posmoderna de la tolerancia: en situaciones donde proliferan las diferencias de toda índole y se desdibujan las fronteras y las identidades entre comunidades, a medida en que disminuye la presión de estas sobre los individuos, como sucede en las sociedades de inmigración, probablemente ya no bastan la resignación o la indiferencia y es necesario avanzar hacia los tonos altos del espectro.

No voy a rechazar esa hipótesis como tampoco pongo en duda los buenos propósitos que animan los textos de la Unesco. Seguramente es verdad que la convivencia social y el funcionamiento de las instituciones democráticas en situaciones de creciente pluralismo étnico, religioso, moral, etc., características de las sociedades modernas, hacen necesario que los ciudadanos desarrollen disposiciones más exigentes y generosas ante la diversidad: que se muestren abiertos y curiosos, capaces de escuchar y aprender

de otros, y, sobre todo, dispuestos a valorar las diferencias como enriquecedoras. Mi objeción es si podemos seguir llamando tolerancia a esas actitudes más exigentes. Creo que esto representa una fuente de confusión importante, precisamente la que permite considerar a la tolerancia como la virtud *par excellence* del pluralismo, al precio de que pierda cualquier significado preciso. Por el contrario, si queremos recuperar ese significado más exacto, a lo mejor debemos restringir la virtud de la tolerancia en la gama más baja de la escala, entre la resignación y la aceptación estoica.

Por eso, me gustaría centrar la cuestión en qué clase de actitud, dentro del abánico abierto por Walzer, podemos denominar con propiedad tolerancia, consultando nuestras intuiciones lingüísticas al respecto. Por que, a pesar de lo meritorio de las propuestas, ¿no hay algo extraño en decir que toleramos aquello que despierta nuestra curiosidad, suscita nuestra aprobación o simplemente nos resulta indiferente? El propio Walzer se hace parcialmente eco de esta pregunta, aunque su respuesta diste mucho de ser satisfactoria, pues realiza una especie de amago en el que simplemente cambia los términos de la cuestión sobre la marcha: incluso los más decididos partidarios del pluralismo, según observa, encontrarán siempre difícil de aceptar tal o cual rasgo o comportamiento en particular. Este paso, de la tolerancia como actitud genérica ante la diversidad a la tolerancia como actitud ante esta diferencia concreta, simplemente evita la cuestión y refuerza la impresión de que no parece nada claro que toleremos aquello que nos atrae o nos entusiasma.

Lo que en tales casos desaparece sencillamente es la tradicional dificultad que encierra la tolerancia, sin la cual pierde por completo su carácter distintivo. Por otro lado, quizá si enfatizamos su dificultad, como recientemente hacía Bernard Williams con un punto de dramatismo, corremos el riesgo de que nos parezca una virtud paradójica, a la vez necesaria e imposible:

Necesitamos tolerar otra gente y sus formas de vida sólo en situaciones en las que resulta muy difícil hacerlo así. Podemos decir que la tolerancia hace falta sólo para lo intolerable. Este es el problema fundamental<sup>6</sup>.

Así, las mismas circunstancias que hacen la tolerancia necesaria también la hacen extremadamente difícil, o llevan a dudar que sea posible. Ante esta posibilidad, una clarificación de lo que entendemos por tolerancia debería comenzar por detenerse en tales circunstancias, antes de pasar a los términos de su justificación o de reflexionar sobre sus límites, problemas que suelen reclamar mayor atención. Para esta clarifica-

5. M. Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997, 8-13.

6. B. Williams, «Toleration: An Impossible Virtue?», en D. Heyd (ed.), cit., 18.

ción necesaria, además, conviene recordar que la tolerancia no se reduce en absoluto a una cuestión acerca de cómo se usa el poder del Estado, sino que empieza ya en las relaciones personales, como el mismo Williams reconoce, aunque también adopta como tema de discusión la relación de grupos antagónicos que no tienen otra alternativa a la coexistencia que el conflicto violento. Quizá si centramos nuestra atención en las relaciones interpersonales, donde es más fácil reconocer el papel que juega la tolerancia, podemos esperar una mejor perspectiva de su dificultad y restarle de paso algo de dramatismo.

## II. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA TOLERANCIA

¿Bajo qué condiciones podemos decir con propiedad de un sujeto A que es tolerante? Por supuesto, cuando aquí decimos tolerante no estamos simplemente calificando un acto, sino predicando una propiedad disposicional de A, esto es, su tendencia a comportarse de tal manera en reiteradas oportunidades, dadas ciertas circunstancias, de modo que podamos predecir su conducta futura con un margen de probabilidad. Soy tolerante si permito que mis compañeros de seminario fumen o que lo hagan mis hijos (los hijos y sus amigos suelen ser una inagotable cantera de ejemplos) en casa. No lo soy, desde luego, si un día lo permito y otro, *ceteris paribus*, no. Si tomamos este ejemplo, advertimos sin dificultad dos circunstancias que, según reconoce buena parte de la literatura al respecto, deben concurrir para que podamos hablar de tolerancia en sentido estricto. Primero, aquello que es tolerado debe parecerle mal o rechazable a quien tolera. De otra forma, si creyera que fumar es un hábito saludable, no habría nada que tolerar propiamente. Por tanto, entre las circunstancias de la tolerancia no hay que contar la diversidad, sino en tanto que asociamos a ella un valor negativo, cuando despierta desaprobación o disgusto<sup>7</sup>. En segundo lugar, también es necesario que quien tolera esté en posición de impedir o interferir en la conducta o situación tolerada, aunque omite hacerlo. Soy tolerante con mis compañeros fumadores cuando puedo prohibirles fumar en mi presencia, pero me abstengo de hacerlo y, por tanto, lo permito. Estas son, a juicio de Susan Mendus, las condiciones necesarias de la tolerancia:

7. M. Cranston, «Toleration», en P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, Macmillan, London, 1967, 143: «Toleration is a policy of patient forbearance in the presence of something which is disliked or disapproved of. Toleration must be distinguished from freedom, because it implies the existence of something believed to be disagreeable or evil».

Estas son las circunstancias en las que surgen los problemas de tolerancia: circunstancias de diversidad asociada con disgusto, desaprobación o aversión. Y, además, es una condición necesaria de la tolerancia que la persona que tolera debe tener el poder de interferir, influir en o suprimir la práctica ofensiva, pero se abstiene de usar ese poder<sup>8</sup>.

Si la primera condición presenta indudablemente la dificultad de la tolerancia, a la luz de ambas podemos entender mejor lo que tiene de paradójico: ¿por qué no impedir, si está en mi mano, lo que considero indeseable, incorrecto o perjudicial? ¿Qué hay de bueno en permitirlo?

Un aspecto paradójico que ciertas formulaciones contribuyen a reforzar, como la de Joseph Raz, pues, según explica: «La tolerancia es una virtud moral característica sólo si refrena deseos, inclinaciones y convicciones que son considerados deseables en sí mismos por la persona tolerante». Visto así, hay algo ciertamente enigmático en esta virtud, al menos si nos atenemos a los términos en los que es analizada por Raz. Según él, alguien es tolerante sólo si está en disposición de no serlo, si está tentado a comportarse de otro modo; si tal inclinación se basa en el disgusto u hostilidad que provoca alguna característica o comportamiento de su objeto; y, además, si esta inclinación a comportarse de forma poco amistosa con respecto a su objeto es en sí misma valiosa o deseable<sup>9</sup>. Pero este análisis hace prácticamente obligado preguntar a continuación: ¿por qué, en tal caso, habría que reprimir una inclinación valiosa o deseable? Obviamente, si queremos sostener el valor de la tolerancia no deberíamos pasar por alto esta pregunta.

Para resolver esta paradoja hay que considerar que las circunstancias ya señaladas no son suficientes y hemos de contar con una condición adicional. Dicha condición puede estar más o menos implícita en algunas formulaciones, y el mismo Raz observa acertadamente que «si una persona es o no tolerante depende de sus razones para actuar». Pero ha sido Ernesto Garzón Valdés quien con más claridad ha puesto de relieve su importancia para delimitar conceptualmente la tolerancia, al señalar que son necesarias las tres siguientes condiciones: 1. el rechazo que produce el acto tolerado y la consiguiente tendencia a impedirlo o prohibirlo; 2. la competencia adecuada por parte de quien tolera para determinar el *status* de-  
óntico del acto tolerado, esto es, la posibilidad de intervención; y, 3. la omisión de dicha intervención resulta de *la ponderación de razones* a fa-

8. S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, London, 1989, 9.  
9. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, 401-403.

vor y en contra de permitirlo o prohibirlo<sup>10</sup>. Soy, por tanto, tolerante, en el caso de mis compañeros fumadores, si y sólo si me resulta molesto el humo de sus cigarrillos o entiendo que el tabaco es perjudicial (para los fumadores y quienes les rodean), tengo la capacidad de prohibirles fumar, pero por alguna razón me abstengo de hacerlo. Si esto es así, entonces tengo una razón para impedir o interferir que es *superada* por otra razón en favor de abstenerme. En otras palabras, para que podamos hablar de tolerancia debemos suponer un conflicto de razones dentro, si se permite decir así, del sujeto que tolera, cuyo resultado es que se inhibe de prohibir o impedir la acción tolerada por alguna razón que prevalece.

En adelante me gustaría centrar la atención en esta tercera condición, bastante más descuidada, pero crucial para cualquier análisis de la tolerancia. Antes, sin embargo, puede ser interesante aplicar las tres condiciones para comprobar si me permiten discriminar dentro de la escala de Walzer. La tendencia a prohibir o rechazar el acto tolerado, naturalmente, distingue con nitidez la tolerancia del entusiasmo, de la curiosidad o incluso de la mera indiferencia, puesto que sólo toleramos aquello a lo que asociamos un valor negativo. Esto es algo más que considerar redundante o poco informativo decir que toleramos algo cuando lo aprobamos o lo aplaudimos, como si dijéramos de un acto obligatorio que está permitido. Pues sin mantener este criterio restrictivo resulta difícil conservar un significado preciso de tolerancia, aunque no sea suficiente para la plena elucidación del término. Con esto no se ha dicho nada acerca de las razones, de diversa índole, que mueven al rechazo e inclinan a prohibir, simplemente que debe haberlas. En este sentido, hemos hablado en general de desagrado, desaprobación o de valor negativo, pues cualquier intento de calificar o restringir el tipo de razones en favor de interferir o prohibir no aporta nada al análisis de las *circunstancias* y seguramente desenfoca la cuestión o excluye ejemplos nada dudosos de tolerancia.

Por otra parte, una actitud resignada o estoica tampoco es necesariamente tolerante, si es fruto de la impotencia. No toleramos aquello que escapa a nuestra capacidad de intervención, cuando no nos queda más alternativa que sufrirlo con paciencia. Por eso, hay que diferenciar el tolerar del padecer o soportar, pues en este último caso está ausente la posibilidad de impedir o interferir de quien tolera. Aquí habría que dar la razón a Mirabeau cuando alegaba, para rechazar las connotaciones tiránicas del término tolerancia, «que la autoridad que tolera po-

dría no tolerar»<sup>11</sup>. No es redundante decir que sólo es tolerante quien puede no serlo, aunque no se debería malinterpretar este punto para afirmar que la tolerancia es necesariamente asimétrica o vertical, como a veces se ha dicho. La vida cotidiana está llena de casos, como nuestro ejemplo de los compañeros fumadores, de tolerancia entre iguales. El hecho de hablar de capacidad para prohibir no debería llevar a pensar necesariamente en una relación de superioridad o subordinación, si entendemos con Garzón Valdés que «la competencia para prohibir actos entre iguales es expresión de la capacidad que cada cual tiene para defenderse frente a daños y ofensas».

Por último, la ponderación de razones refuerza la idea de que no toleramos aquello que nos resulta indiferente, como tampoco resulta adecuado decir que toleramos sin darnos cuenta, por ignorancia o descuido. Hay que tener cuidado en este punto, pues podría ser motivo de confusión el hecho de que tolerar consiste en abstenerse o dejar hacer. Por eso no está de más recordar que esa abstención u omisión es también un acto intencional y que la tolerancia es una acción de permitir, o de no interferir. Pero, sobre todo, nada ha sido más frecuente, y capcioso, que referir la tolerancia al «todo vale» o identificarla con el escepticismo. Así, Chesterton decía que es «la virtud de la gente que no cree en nada». Esa ha sido una acusación recurrente, con seguridad la más utilizada históricamente por sus adversarios, que no parece tener mucho fundamento si nos atenemos a la última condición.

Más aún, algunos autores incluso han ido precisamente en la dirección contraria a tal reproche, como Peter Nicholson, que incluye en su definición de tolerancia la cláusula de que el acto tolerado es objeto de rechazo porque lesiona seriamente una convicción importante del sujeto que tolera y no por un motivo trivial<sup>12</sup>. En ese caso, por definición, la persona tolerante debe tener al menos alguna convicción importante que pueda ser lesionada, contrariamente a lo que pensaba Chesterton. Sin embargo, tal cláusula no parece añadir más que complicaciones innecesarias a la hora de delimitar conceptualmente la tolerancia. ¿Es una convicción importante mi creencia de que el tabaquismo es un hábito molesto y perjudicial? Además, es innecesariamente restrictiva: ¿por qué excluir los numerosos actos de tolerancia que versan sobre cuestiones triviales? ¿No merece el nombre de tolerancia la actitud permisiva hacia la extravagante forma de vestir del novio de su hija, en el célebre

11. Citado por A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, París, 1972, 1134.

12. P. Nicholson, «Toleration as a Moral Ideal», en J. Horton y S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, London/New York, 1985, 160.

10. E. Garzón Valdés, «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, 401-415.

ejemplo de Mary Warnock<sup>13</sup>, simplemente porque es una cuestión de gusto? Que haya casos más o menos triviales o significativos de tolerancia no es relevante cuando de lo que se trata es de ofrecer una definición que los cubra a todos.

De todos modos, el reproche de que la tolerancia es hija de la incredulidad o la indiferencia debe ser completamente desechado. Si me trae sin cuidado la indumentaria del amigo de mi hija, la religión de mi vecino o sus gustos sexuales, no hay lugar para la tolerancia. Hay que darse cuenta de que al tolerante no le faltan razones, sino que en cierto modo tiene de más. Tiene razones para condenar o rechazar algo, pero por alguna otra razón se abstiene de hacerlo. Y seguramente está aquí, en la ponderación de razones, la verdadera clave para interpretar los reproches contra la tolerancia, pues estos gravitan en torno a la pregunta: ¿por qué no impedir sin más lo que parece equivocado, desagradable o inmoral? Vistas así las cosas, las razones para el rechazo o la prohibición parecen ser lo único que cuenta. Frente a esto, la actitud del tolerante resulta por una parte tibia: a pesar de tener una razón para condenar o impedir, se abstiene de intervenir; y, a la vez, potencialmente peligrosa, pues viene a decir que las razones para el rechazo no son todo lo que cuenta, que deben ceder ante otras razones de más peso para salvaguardar un bien mayor. Y eso se interpreta como una desautorización que les resta validez.

Ahora podemos entender mejor la fuente de los celos o la animadversión del intolerante, para el que la ponderación de razones significa simple y llanamente que las razones (por ejemplo religiosas) que él entiende superiores son derrotadas o subordinadas a otras consideraciones (políticas o morales, superiores desde el punto de vista del tolerante) y quedan así relativizadas. Si esto es así, como parece verosímil, entonces los cargos contra la tolerancia deberían ser reformulados: ya no es la hija, sino la madre de la indiferencia o el escepticismo. Aunque esta sigue siendo una visión miope o parcial, que no quiere ver más que la mitad del asunto. Simplemente no alcanza a comprender la estructura compleja de las razones del tolerante, de la que ahora me gustaría ocuparme.

### III. LA TOLERANCIA Y EL CONFLICTO DE RAZONES

Del análisis anterior se desprende una cuestión sobre la que no se llama suficientemente la atención. Resulta tan evidente que la tolerancia hace

referencia a la diversidad y al conflicto, que pasamos por alto todo lo que esto significa. La diversidad, cuando aparece afectada por un valor negativo, es probablemente la condición más visible de la tolerancia. Por eso tendemos a concentrar nuestra atención sobre el carácter potencialmente conflictivo de tales diferencias *interpersonales* (o, si se quiere, intercomunitarias), mientras queda en la sombra la división que se produce en el interior de la persona que tolera. Sin embargo, esta resulta una dimensión fundamental para reconocer el carácter distintivo de la tolerancia, como muy correctamente ha visto Fletcher: «Lo esencial de la tolerancia radica en el conflicto interno del tolerante»<sup>14</sup>.

El problema no es sólo advertir la importancia de este conflicto de razones, sino sobre todo considerar los términos en los que debemos entenderlo. David Heyd, por ejemplo, rechaza que pueda ser adecuadamente comprendido por medio de lo que podemos llamar el balance de razones, que parecía seguirse con naturalidad de lo que hasta ahora hemos dicho. De hecho hemos venido hablando de ponderación de razones, esto es, intuitivamente representamos dos conjuntos de consideraciones en conflicto, favorables o contrarias a intervenir, y la decisión de permitir como la conclusión que resulta de sopesarlas, todas las cosas consideradas. En cambio, Heyd propone un modelo alternativo, a su juicio más satisfactorio, que denomina «perceptivo», según el cual la tolerancia supone siempre un desplazamiento de la atención: de las acciones (que rechazamos) al agente. En lugar de considerar el peso de razones antagónicas, pero situadas en el mismo plano, se trata de pensar la actitud tolerante como una especie de *Gestalt switch*, para subrayar el carácter cualitativamente distinto de las razones involucradas. Más aún, la idea clave de este cambio perceptivo está en lo que Heyd llama «personalización», por entender que la tolerancia significa pasar de un juicio sobre creencias o prácticas, abstracción hecha del sujeto de tales creencias o prácticas, a un juicio que tiene en cuenta esa dimensión personal. Ese salto de las creencias al creyente, o de las acciones al agente, determina una clase radicalmente distinta de juicio, que ha sido además «la piedra de toque de todas las teorías de la tolerancia» de Locke o Mill hasta Rawls, Dworkin o Raz, según nos asegura<sup>15</sup>.

En resumen, para Heyd la tolerancia es una virtud perceptiva, que nos permite cambiar la perspectiva de los actos y creencias a la dignidad o autonomía del agente. Si entiendo bien su propuesta, la superioridad del modelo perceptivo sobre el balance de razones consiste básicamente

13. M. Warnock, «The Limits of Toleration», en S. Mendus y D. Edwards (eds.), *On Toleration*, OUP, Oxford, 1987, 125.

14. G. P. Fletcher, «The Instability of Toleration», en D. Heyd (ed.), cit., 159.  
15. «Introduction», en D. Heyd (ed.), cit., 11 ss.

te en que el primero permite tratar los dos conjuntos de razones como cualitativamente distintos e irreductibles, en lugar de considerar en cada caso el peso relativo de las razones particulares. En otras palabras, ofrece una «forma general», más interesante teóricamente por ser «más sistemática en la justificación de la tolerancia», y no meras explicaciones *ad hoc*<sup>16</sup>. Sin embargo, la supuesta superioridad del modelo que propone resulta más que dudosa por varias razones, principalmente porque cabe preguntarse si en verdad nos ofrece esa «forma general» de la tolerancia que promete y, además, porque parece perfectamente plausible recoger el punto básico de su objeción dentro de una concepción ampliada de la deliberación práctica, sin necesidad de recurrir a la imagen desorientadora del cambio perceptivo.

Hasta aquí hemos procurado una elucidación del concepto de tolerancia, sin entrar en la discusión normativa en torno a la validez de las posibles justificaciones de la tolerancia. La concepción perceptiva de Heyd traspasa ciertamente tales límites y en lugar de la estructura general de la tolerancia, compatible con las diversas justificaciones posibles, apuesta decididamente por una determinada estrategia de justificación al incorporar la personalización como clave interpretativa de la tolerancia. No es difícil encontrar argumentos políticos, por ejemplo, que históricamente han justificado la tolerancia y que no encajan en el cambio de perspectiva del acto a la dignidad del agente. El modelo perceptivo, por tanto, no ofrece una forma general sistemática de la tolerancia, sino que entra a discriminar la clase de razones que *deben* respaldar la actitud tolerante y que giran en torno al respeto por la dignidad, la integridad o la autonomía del agente.

Pero, sobre todo, conviene observar que no cabe hablar de conflicto de razones en términos de cambio perceptivo. De acuerdo con la psicología de la *Gestalt*, es posible pasar alternativamente de una configuración visual a otra, en la que fondo y figura intercambian su papel, pero de ningún modo podemos contemplarlas a la vez. Eso significa, en lo que concierne a la tolerancia, que no sería posible tener presentes *simultáneamente* las razones para prohibir y las razones para permitir; sólo cabría pasar alternativamente de una cosa a otra, lo que resulta absurdo. Las modificaciones que se ve obligado a introducir el propio Heyd para evitar esta tipo de consecuencias son un testimonio elocuente de que su imagen perceptiva no es demasiado afortunada. Y no es en absoluto necesaria para dar cuenta de las intuiciones subyacentes a su modelo: que el análisis de la tolerancia debería preservar la diferencia cualitativa de las

razones en conflicto, cosa que no hace la representación habitual del balance de razones, y para lo cual hay que introducir la noción de razones de segundo orden.

¿Qué es una razón de segundo orden? Hemos utilizado repetidamente el término «razón para actuar», que constituye una idea esencial para la explicación o justificación de las acciones y, en general, para la comprensión del discurso práctico. Pero no podemos dar cuenta de nuestras deliberaciones sin contar con otra clase de razones de orden superior: razones para actuar o no por ciertas razones. No son razones para la acción, sino razones acerca de las razones que tenemos para actuar. Lejos de ser una mera sutileza filosófica, esta jerarquía de niveles en el razonamiento práctico nos permite hacernos cargo de la estructura reflexiva de la racionalidad práctica y constituye un instrumento de análisis de gran utilidad, como espero probar a propósito de la tolerancia.

La tesis que me gustaría defender es que la forma general de la tolerancia no puede entenderse simplemente sobre la base del balance de razones de primer orden en conflicto. No cabe excluir que haya actos de tolerancia que sean el resultado de tal balance según los méritos del caso, pero no son realmente relevantes. Ya dijimos que no podemos llamar tolerante a la persona que un día permite una conducta y al otro la prohíbe, más bien nos parecería arbitraria, pues nuestro interés estaba en una disposición a comportarse del mismo modo en reiteradas ocasiones, dadas ciertas circunstancias, lo que presupone una regla de conducta. El principal defecto del balance de razones reside en su inestabilidad, al hacer depender la actitud tolerante del peso relativo de las consideraciones en cada situación, y seguramente a eso se refiere Heyd cuando habla de «explicaciones *ad hoc*».

Pero la noción de razones de segundo orden permite otra interpretación del conflicto de razones que se desarrolla dentro de quien tolera y que define, como hemos visto, la complejidad de la actitud tolerante. Para ello es necesario utilizar la idea de razón excluyente, hace tiempo propuesta por Joseph Raz<sup>17</sup>. Una razón excluyente no es más que una razón de segundo orden negativa, si se quiere decir así, o una razón para no actuar sobre la base de ciertas razones. Una interpretación correcta de la estructura compleja del razonamiento de la persona tolerante puede ser la que sigue: tiene al menos una razón para impedir o prohibir el acto objeto de tolerancia, pero tiene una razón excluyente para no actuar por esta clase de razones. Se trata, por tanto, de un conflicto entre una razón de primer orden y una razón excluyente de orden superior. Y esta

16. *Ibid.*, 13.17. J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

última nos impide actuar sobre la base del balance de razones si las razones que deciden este son precisamente las excluidas por aquella.

La conclusión de lo anteriormente dicho es que deberíamos definir la tolerancia como una permisión basada en razones excluyentes: está permitido hacer  $x$ , a pesar de haber una razón para impedir  $x$ , si hay razones de segundo orden para excluir esas razones en contra. De acuerdo con esto, debemos entender todo principio de tolerancia como un principio de restricción que afecta no tanto a nuestras acciones directamente, como a la clase de razones con las que deberíamos contar para actuar. Conviene hacer dos precisiones al hablar de principio de restricción: primero, que tal principio sólo excluye razones válidas, puesto que no parece haber necesidad de ningún principio para descartar malas razones. Además, tal principio de restricción establece que no debemos hacer  $x$  por la razón  $p$ , no que no hagamos  $x$ , pues de acuerdo con él cabe la posibilidad de no hacer  $x$  o bien de hacer  $x$ , aunque no por la razón de que  $p$ .

#### IV. UNA VIRTUD MODESTA Y DIFÍCIL

El análisis anterior de la forma general de la tolerancia nos remite en definitiva a la estructura reflexiva de la razón práctica, aquí expresada por medio de la distinción entre razones de primer orden y razones de segundo orden, como suele ser habitual en filosofía para dar cuenta de paradojas y conflictos, al menos desde la teoría de los tipos de Russell. En el caso de la tolerancia, esta tiene un aspecto paradójico a primera vista (¿por qué no impedir una conducta que rechazamos, en lugar de permitirla?) que nos conduce a señalar la existencia de un conflicto de razones en la persona que tolera. Pues la tolerancia no puede ser entendida como una simple permisión, basada en la ausencia de razones en contra. Por definición, la tolerancia siempre supone la existencia de alguna razón en contra de lo tolerado, que aboga por impedirlo o prohibirlo. Pero eso es sólo la mitad de la cuestión: quien tolera debe tener, además de una razón para impedir o prohibir, otra para abstenerse finalmente de actuar por esa primera razón. No se explica la tolerancia sin llamar la atención sobre este conflicto de razones que tiene lugar en el tolerante y debemos entender la tolerancia como una permisión que resulta de un complejo balance de razones. Para dar cuenta de este balance creemos necesario introducir la noción de razones de segundo orden y entender por principio de tolerancia una razón para no actuar por cierta clase de razones. Hablamos, en consecuencia, de una permisión basada en razones de segundo orden excluyentes, es decir, razones para excluir ciertas consideraciones como fundamentos legítimos de nuestra conducta, al menos en determinadas situaciones.

Me gustaría confirmar esta caracterización formal de la tolerancia como un principio que restringe la clase de razones para la acción que podemos invocar por medio de un clásico ejemplo liberal. En su *Epistola de Tolerantia*, John Locke no propone que un régimen de tolerancia consista en la demarcación de esferas entre la iglesia y el Estado, ni afirma que las asuntos religiosos están más allá de la competencia de los poderes públicos, sino algo bien distinto: que la actuación de estos no puede servir a un propósito religioso ni basarse en consideraciones de fe. En otras palabras, su concepción de la tolerancia trata de la necesidad de excluir las razones religiosas como fundamento legítimo de las actividades del magistrado civil. Se trata, por tanto, de un principio de restricción que afecta no tanto a las acciones del magistrado, como a sus razones para actuar. El célebre ejemplo del sacrificio de animales para el culto es ilustrativo a este respecto, pues según Locke no habría nada que objetar si se prohibiera la matanza de bestias por razones no religiosas, como la necesidad de aumentar la cabaña ganadera. De acuerdo con Locke, la justificación de la tolerancia requiere una respuesta convincente a la pregunta: ¿por qué deberíamos excluir las razones de naturaleza religiosa como fundamento o motivo de las acciones del magistrado civil?<sup>18</sup>. Hablamos, por tanto, de razones para excluir cierta clase de razones, en este caso religiosas, y de una permisión basada en estas razones excluyentes.

Tampoco es difícil mostrar que el *Harm principle* de John Stuart Mill debe entenderse igualmente menos como una fijación de límites que no se han de traspasar que como un principio de restricción sobre las razones que pueden justificar (y, por tanto, con exclusión de otras, por otra parte válidas) el uso del poder coactivo de la sociedad contra uno de sus miembros<sup>19</sup>. Y un buen ejemplo contemporáneo es el liberalismo político de John Rawls, que extiende el principio de tolerancia de las cuestiones religiosas a las concepciones de la vida buena, e incluso a la filosofía misma. También aquí la tolerancia funciona como un principio de exclusión de buenas razones, ya que establece unas condiciones de justificación pública que restringen las razones que legítimamente pueden invocarse entre ciudadanos libres e iguales para justificar el uso del poder coactivo del Estado y discutir sobre el orden constitucional y las cuestiones de justicia básicas<sup>20</sup>.

18. J. Locke, *Epistola de Tolerantia / A Letter on Toleration*, en R. Klibansky y J. W. Gough (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1968; trad. esp.: *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, edición de Carlos Melizo, Alianza, Madrid, 1999.

19. J. S. Mill, *On Liberty*, en J. Gray y G. W. Smith (eds.), Routledge, London, 1991, p. 30; trad. esp.: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1981.

20. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia UP, New York, 1993; trad. esp.: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.



El análisis precedente debería ayudarnos a comprender mejor por qué la tolerancia es una virtud modesta, al tiempo que difícil. Su modestia reside en que es una virtud de mínimos: quien tolera permite algo que le disgusta o reprueba, lo permite a su pesar. No requiere del tolerante una actitud curiosa o abierta, que contemple las diferencias culturales, religiosas o sexuales como algo enriquecedor, más bien debemos presumir lo contrario. Tan sólo supone que este se abstiene de perseguir o impedir la conducta tolerada, a pesar de tener razones para hacerlo. Pese de la continuidad o vigor de estas razones de primer orden, que expresan el rechazo y mueven a prohibir, depende el sentido mismo de la tolerancia y el difícil equilibrio en que consiste. No hay tolerancia sin una intolerancia previa, es decir, sin razones válidas (desde el punto de vista del sujeto que tolera) para condenar lo tolerado como algo desagradable, nocivo o erróneo. Si tales razones desaparecen o dejamos de considerarlas válidas, desaparece con ellas la misma tolerancia, como ha sido en buena medida el caso de las disensiones religiosas en nuestras sociedades. En la medida en que se extiende la idea de que hay algo de valor que debemos reconocer en los diferentes cultos y confesiones, o las creencias religiosas de nuestros conciudadanos dejan de interesarnos, disminuye la oportunidad misma de la tolerancia.

Por ello, resulta desenfocado el modo en que se tiende a hablar de tolerancia en nuestros días, como sinónimo de respuesta políticamente correcta ante el pluralismo, difuminando la especificidad de esta virtud y descuidando su peculiar dificultad. En la compleja estructura de razones, que define la actitud del que tolera, consiste su dificultad característica, por comparación con otras actitudes más simples de aceptación o rechazo *tout court* de las diferencias. Si toleramos, permitimos algo que nos parece mal. Las razones de segundo orden que nos llevan a permitir, a pesar de que hay otras razones en contra, no anulan la validez de estas, sólo las excluyen a la hora de determinar nuestras acciones. De ahí su inestabilidad constitutiva, pues esa misma complejidad tiende a resolverse en actitudes más simples y directas: bien sea porque a la larga desaparezcan los motivos para rechazar o condenar, y lo tolerado termine pareciendo indiferente o incluso respetable, o bien porque resulta sencillamente intolerable. En cualquiera de los dos casos se rompe ese complejo balance de razones y con ello se disuelve la tolerancia misma.

De acuerdo con la caracterización formal que hemos dado de la tolerancia, hay al menos dos puntos que deben quedar claros. Primero, al hablar de tolerancia nos situamos necesariamente en el punto de vista de quien tolera y tomamos en consideración sus razones. Esta limitación deja fuera la perspectiva de los que son tolerados y ha sido subrayada

por quienes contraponen el discurso de la tolerancia al discurso de los derechos y libertades. Segundo, el valor moral de la tolerancia no puede darse por supuesto, puesto que descansa por completo en la calidad de las razones que intervienen en el balance, tanto de las que rechazan o prohíben como de las que justifican la abstención. El prestigio del que disfruta la tolerancia oculta lo que debería ser evidente: que su valor depende enteramente de nuestro juicio acerca de sus razones. Depende, en primer lugar, de la clase de razones por las que condenamos el objeto de tolerancia, pues si no hay buenas razones para rechazar o prohibir, la misma tolerancia está de más, resulta superflua o arbitraria. Además, su calidad moral reside en el tipo de justificación que nos lleva a excluir las razones de primer orden y, de ese modo, permitir la conducta tolerada. De ahí, la necesidad perentoria en nuestras circunstancias de sustituir el elogio indiscriminado de la tolerancia en cuanto tal por una consideración crítica de sus versiones, más atenta a sus motivos y justificaciones. Pese no cabe excluir en modo alguno las formas insensatas, según apunta Garzón Valdés, o incluso incíviles de tolerancia, de acuerdo con el certero diagnóstico reciente de Aurelio Arteta<sup>21</sup>.

Por otra parte, tal vez llevan razón los que consideran que su valor es provisional, destinado a abrir camino a otras actitudes más estables frente a la diversidad. O que resulta sesgada, puesto que sólo contempla el punto de vista del que tolera, sin considerar los derechos del tolerado. Por ello cabe pensar en ella como una suerte de *second best* para un mundo ciertamente imperfecto. Tal vez no tuviera sentido allí donde los derechos de todos estuvieran garantizados y fueran plenamente respetados<sup>22</sup>, aunque lo dudo. Un régimen de derechos y libertades genera inevitablemente diversidad y conflictos, aunque sólo sea por la imposibilidad de evitar una fricción constante entre libertades o por el hecho ineluctable de que el ejercicio de los derechos siempre supone costes para otros<sup>23</sup>. Y sería ilusorio pensar que esa suerte de arte de la convivencia pacífica, como la ha llamado Francisco Tomás y Valiente, puede depender del Código Penal o encomendarse al sistema judicial, sin contar con las disposiciones del común de los ciudadanos. En cualquier caso, no parece que en un futuro previsible podamos prescindir de la tole-

21. A. Arteta, «La tolerancia como barbarie», en M. Cruz (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998, 51-76.

22. F. Tomás y Valiente, «Ensayo sobre la tolerancia y su historia», en *A orillas del Estado*, Taurus, Madrid, 1996, 246-248, o también J. de Lucas, «¿Para dejar de hablar de tolerancia?»: *Doxa* 11 (1992), 123-124.

23. S. Holmes y C. Sunstein, *The Cost of Rights*, W. W. Norton & Company, New York, 1999.

rancia, no sólo como lubricante de las relaciones personales, sino también en la vida pública de las sociedades democráticas, ya se trate de la discusión en torno al aborto o de los sentimientos de pertenencia nacional. Si alguna previsión puede hacerse a este respecto, es que un orden civil capaz de acoger un pluralismo creciente exigirá de sus ciudadanos un balance de razones más complejo y no solamente buenos propósitos.

## JUSTICIA INTERNACIONAL Y DERECHOS HUMANOS. COMENTARIO AL ÚLTIMO RAWLS

José Rubio Carracedo

Cuando, por fin, apareció en 1971 *A Theory of Justice*, parecía que John Rawls, tras una laboriosa elaboración de veinte años, había conseguido dar forma definitiva a una teoría de la justicia como equidad que, tras varios esbozos y ensayos, había suscitado grandes expectativas entre los especialistas y que, de hecho, tras su publicación, se convirtió en punto de referencia obligado, tanto para sus seguidores como para sus detractores. Sin embargo, impulsado a la vez por la propia dinámica de su pensamiento y por el apremio de sus críticos, desde finales de los setenta y durante los ochenta —con los momentos culminantes que significan sus trabajos de 1980, 1985 y 1987—, Rawls emprende una profunda revisión de su teoría de la justicia que apenas afecta a su contenido (los dos principios de justicia), pero que transforma tanto el sentido como el alcance de la misma en cuanto teoría política de la justicia; proceso que culmina con la presentación reelaborada y unificada de tales trabajos en la nueva síntesis que implica *Political Liberalism*<sup>1</sup>.

1. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993 (sigla PL) (trad. esp.: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996).

He reconstruido la evolución de Rawls en el capítulo que le dedico en mi libro *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo*, Anthropos, Barcelona, 1990, 153-241 (la primera versión de este trabajo apareció ya en 1982 en mi libro titulado *La utopía ética del estado justo. De Platón a Rawls*, R. Esteban, Valencia, 73-121).

Los trabajos aludidos de Rawls son los siguientes: «Kantian constructivism in Moral Theory»: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-572; «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical»: *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985), 223-251; «The Idea of a Overlapping Consensus»: *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), 1-25; trad. esp. del primero en J. Rawls, *Justicia como equidad*, traducción y estudio introductorio de R. A. Rodilla. Tecnos, Madrid, 1986, 137-186. Los restantes están revisados o refundidos en *El Liberalismo político*, cit.