

eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Departamento de Filosofía
Programa de Doctorado de Filosofía en un Mundo Global

TESIS DOCTORAL

**EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA
CON MIRAS A UNA CULTURA DE LA TOLERANCIA
SUSTENTADA**

Autor: Pedro Manuel Uribe Guzmán

Director de tesis: Dr. Ignacio Ayestarán Úriz

Donostia/San Sebastián, España, junio de 2016

A Jesús Omar y Carmen Cristina:

Este trabajo es la manifestación de mi admiración, respeto y amor.

Persuasion and violence can destroy truth, but they cannot replace it.

Hannah Arendt

Agradecimientos

Durante casi cinco años he trabajado en la consecución exitosa de este proyecto. En este tiempo he encontrado personas e instituciones que han aportado algo al mismo. Por esta razón, presento mi gratitud a continuación:

A la Dra. Rina Mazuera, Decano de Investigación y Posgrado de la Universidad Católica del Táchira, Venezuela. Sin su apoyo e impulso fraternal no hubiese accedido a este programa de doctorado.

Al Dr. Nicanor Ursúa, director del Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco y del programa de Filosofía en un Mundo Global, por su apoyo institucional, por las herramientas para desarrollar una labor investigativa apropiada y los foros para discutir las ideas que surgieron en el camino.

A mi director, el Dr. Ignacio Ayestarán Úriz, por haber servido de guía en este proceso, desde su planificación hasta su consecución. Su orientación ha sido decisiva para cumplir los objetivos y, definitivamente, marcarán la pauta de futuras investigaciones.

A la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, a través del Vicerrectorado de Estudios de Posgrado y Relaciones Internacionales y su programa de ayudas para estancias de personal investigador en formación latinoamericano matriculado en las enseñanzas de doctorado, del cual fui beneficiario.

A quienes hicieron del Departamento de Filosofía mi casa, especialmente a Inmaculada Obeso y Bárbara Jiménez; sin olvidar a Javier Aguirre, Xabier Insausti, José I. Galparsoro, María J. Maidagán y Marta García. Así como a quienes dentro de la Facultad me ofrecieron orientación y apoyo: Luis Lizasoán y Belén Altuna L.

A mi *alma mater*, la Universidad Católica del Táchira a quien debo gran parte de mi formación académica y profesional.

A todos aquellos amigos que desde Venezuela siguieron animándome. También merecen unas líneas los amigos que, como yo, cruzaron las fronteras del país para buscar un mejor porvenir y aquellos que conocí en esta maravillosa ciudad, Donostia/San Sebastián.

Finalmente, a mi familia. Las palabras no son suficientes para demostrar mi gratitud hacia ustedes por las pequeñas y grandes contribuciones que impulsaron la culminación de este trabajo.

A todos, mis sinceras gracias.

Índice

Introducción	1
---------------------------	----------

CAPÍTULO I

TOLERANCIA EN EL MUNDO CLÁSICO Y MEDIEVAL	10
--	-----------

La tolerancia en la civilización griega clásica.....	10
---	-----------

Roma: La dominación integracionista.....	20
---	-----------

El surgimiento del cristianismo y la reacción de los paganos.....	32
--	-----------

Legitimación, consolidación y actuación del cristianismo frente al otro.....	43
---	-----------

La situación medieval.....	52
-----------------------------------	-----------

CAPÍTULO II

TOLERANCIA Y MODERNIDAD	58
--------------------------------------	-----------

Las ideas precursoras de la tolerancia	58
---	-----------

John Locke: la tolerancia religiosa como privilegio	64
--	-----------

Los argumentos de Voltaire	76
---	-----------

La positivización de los derechos humanos a través de las revoluciones y su importancia para la cultura de la tolerancia	89
---	-----------

John Stuart Mill: La tolerancia basada en la libertad individual.....	106
--	------------

CAPÍTULO III

LA CONCEPCIÓN CONTEMPORÁNEA DE TOLERANCIA	119
H. Arendt: entre el mal y la condición humana.....	124
La sociedad abierta democrática y la tolerancia:	
de Henri Bergson a Karl Popper.....	141
La tolerancia para John Rawls.....	178
Los regímenes de la tolerancia de M. Walzer	207
MacIntyre: la tolerancia y las bondades del conflicto	224

CAPÍTULO IV

TAXONOMÍA DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA	237
Tolerancia: virtud privada o pública	237
Tolerancia positiva y tolerancia negativa.....	243
Caracteres de la tolerancia.....	247
El papel del ciudadano: la tolerancia activa y pasiva	253

CAPÍTULO V

EL RETO DE LA TOLERANCIA EN EL SIGLO XXI	260
Los límites de la tolerancia y lo intolerable	260
La tolerancia sustentada: una práctica virtuosa	271

Democracia, derechos fundamentales y acción política	281
Democracia y derechos fundamentales	281
La acción política.....	295
La tolerancia sustentada	303
Los elementos de la tolerancia sustentada.....	308
La tolerancia sustentada en la comunidad internacional	319
CONCLUSIONES.....	325
BIBLIOGRAFÍA.....	344

Introducción

La producción de una tesis sobre la tolerancia con la denominación de «sustentada» tiene su raíz en la riqueza del lenguaje castellano que conforme varía en latitudes modifica sus significaciones. Así, «sustentar» se encuentra enmarcado en la definición de sostener algo para que no se caiga o se tuerza. Es en definitiva un término que suele acompañar la necesidad de hacer valer racionalmente una opinión, que tiene mayor uso en Latinoamérica y que, en este caso, ayuda a encontrar el sentido del reto de la tolerancia en estas épocas convulsas en las que el ser humano parece debatirse entre los niveles de progreso alcanzados y la dificultad de solventar los problemas más cercanos a su propia dignidad.

La globalización aviva la confrontación desde diversos ángulos de la cotidianidad, por lo que lo intolerable presenta diferentes y nuevas versiones que se reproducen en las corrientes ideológicas, religiosas, políticas o en la simple convivencia. La tolerancia resulta necesaria para la convivencia dentro de las estructuras sociales humanas en aras de la paz y se presenta como una virtud que supone que, de forma progresiva, se puede alcanzar aceptación recíproca en una sociedad que hoy se enmarca en la aldea global. En consecuencia, se plantea aquí la idea de una «tolerancia sustentada» como propuesta para que la sociedad halle el camino de la convivencia pacífica y no se tuerza en ese periplo.

La Real Academia Española de la Lengua define tolerancia como el “respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias.”¹ Bajo la perspectiva de esta definición, tolerar significa respetar las opiniones de otros, en especial cuando no se circunscriben a los conceptos que como persona crítica se tiene de

¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española, Tomo 10*, Madrid, Espasa, 2001, p. 1.486.

determinado tema. Pero como toda definición, la misma es simple y no expresa la verdadera complejidad de los conceptos, como es el caso de la tolerancia. Para entender dicha complejidad, esta tesis plantea el desarrollo de la evolución histórica del concepto, seleccionando determinados eventos, autores y hechos para explayar y comprender el estado actual del debate sobre la tolerancia.

Dicho recorrido empieza en la antigua Grecia, tomando algunas ideas en cuanto al desarrollo de esa civilización y presentando el juicio llevado a cabo en contra de Sócrates como primer punto de inflexión en materia de tolerancia dentro de la civilización occidental, debido a su repercusión. De allí se procederá al estudio del modelo de tolerancia percibido en la civilización romana, caracterizado por sus formas de dominación e integración. Para ilustrar mejor esta realidad histórica se harán menciones a Cicerón y a Séneca como exponentes del pensamiento filosófico romano. En virtud de la relación que guarda con Roma, se abordarán los conflictos surgidos con el nacimiento del cristianismo y su inevitable confrontación con el paganismo imperante. Todo esto sin dejar de lado la decisiva influencia del monoteísmo en la conflictividad de la época y que desembocará en las luchas religiosas medievales.

Se quiere, así, exponer la Antigüedad y la Edad Media como épocas en las que se encuentran situaciones que muestran el nacimiento de la tolerancia religiosa como centro del debate moderno aun cuando el término no estuviese acuñado. En este contexto se estudiarán algunas de las ideas precursoras de tolerancia como las expuestas por Michel de Montaigne y Miguel Servet, que repercutirán en el temprano movimiento ilustrado, en el que el tema de la tolerancia se hizo patente a partir de Locke y otros autores de gran importancia, asumiendo su matiz de medio necesario para evitar la confrontación religiosa.

La importancia para la tradición liberal en materia de tolerancia de los aportes lockeanos justifica que el examen de la Modernidad empiece con él,

especialmente por su influencia en autores como Voltaire y su concepción sobre la tolerancia. Aunque muchos otros exponentes de la Ilustración, como Spinoza, Montesquieu o Rousseau, trataron el tema de la tolerancia, son Locke y Voltaire los escogidos aquí para explicar su proceso evolutivo y la importancia de la separación de la iglesia y Estado. Ambos autores muestran un giro en sus obras respecto de la consideración de lo intolerable que redundan en beneficios al debate sobre el tema bajo examen. Además, es Voltaire uno de los primeros autores en enfatizar el carácter de virtud de la tolerancia.

Al revisar la confluencia de todos estos elementos, se dibuja la influencia del fenómeno ilustrado en las revoluciones (norteamericana y francesa), lo que a su vez permite apreciar el proceso de positivización de los derechos humanos dentro del marco de la formación de los Estados modernos y la descolonización de los territorios americanos respecto de sus metrópolis. Estos hechos tienen una decisiva influencia en el debate sobre la tolerancia, especialmente por la relación que guarda la tolerancia sustentada con el campo jurídico y democrático. Esto lleva, necesariamente, al estudio de la postura de John Stuart Mill sobre la tolerancia. El británico traza un camino a seguir, afincándose en principios como la autonomía de la voluntad, los límites a la intervención del Estado, el daño, las relaciones de las mayorías con las minorías y la libertad de expresión y opinión.

Al realizar dicho repaso se pretende destacar el papel de los derechos de las personas y encausarlo desde el punto de vista de la tolerancia, con la finalidad de poder comprender la relación de la misma con los procesos políticos ocurridos durante el siglo XX, por muchos considerado como uno de los más violentos. Es de gran importancia percibir la influencia de la ideología totalitaria en la consecución de una idea diferente sobre los límites que debe tener la tolerancia contemporánea y su especial relación con la idea de la persona y sus derechos. Para lograrlo se analizará la descripción que del totalitarismo y la condición humana realiza Hannah Arendt; así como la

sociedad abierta como un planteamiento surgido en Bergson pero desarrollado a profundidad por Popper, quien también se nutre de los eventos propiciados por el totalitarismo para hacer relucir la importancia de la sociedad abierta y democrática para la tolerancia contemporánea.

Para completar este examen se revisará la posición de John Rawls, principalmente contenida en la *Teoría de la justicia* y otras obras como *El liberalismo político* y *El derecho de gentes*. En ellas dibuja la tolerancia como neutralidad, como un método de evitación, aporta ideas fundamentales sobre el papel de la neutralidad del Estado y destaca el papel de la tolerancia en la comunidad de las naciones. También se revisará la tesis Michael Walzer, especialmente útil en cuanto define los regímenes de tolerancia conforme el tipo de sociedad política y que precisa las formas en que se han manejado los temas de tolerancia por los Estados. Por último, se termina el examen contemporáneo con Alasdair MacIntyre, quien resalta la relación de la tolerancia con los conflictos, proponiendo formas para el desarrollo de los debates sobre la solución de los mismos.

Este transitar, que parte de los primeros indicios de tolerancia en la Antigüedad y el Medioevo hasta el presente, permite entender la transformación de la tolerancia. La intención de mostrar los modelos de convivencia de la Antigüedad, las causas del conflicto religioso y las ideas precursoras sobre tolerancia, es entender la relación directa del debate sobre la relevancia de la tolerancia y la configuración de la teoría política democrática con el desarrollo progresivo de los derechos humanos. La tolerancia pasa de ser un asunto de religiones a ser concebida desde el punto de vista ciudadano, moral, ético, jurídico y, en general un tema relativo a la diversidad humana.

Al adentrarse en este transcurrir histórico de la tolerancia, se podrá percibir que tanto la percepción de lo tolerable como la conceptualización de la tolerancia depende, o estuvo centrada, en aspectos como la religión, la política y la cultura, con un énfasis especial en lo que a cada momento y

espacio resultaba importante o constituía el foco de los conflictos. Hoy, la globalización ha hecho de la diversidad algo cercano a todos los individuos sin importar su ubicación geográfica y ha cambiado la percepción sobre los aspectos que debe abordar la tolerancia.

Precisamente, hoy día los conflictos son más visibles en razón del choque de culturas, las ideas contrapuestas y la constante divulgación de concepciones progresivas sobre la dignidad humana que, aunque acusadas de contener una óptica exclusivamente occidental, se reivindican a nivel global. Por ello, este planteamiento de tolerancia se relaciona con la dignidad humana, la libertad y la igualdad, considerándolos como sus pilares. Así, puede buscar un equilibrio entre la preservación de la diversidad cultural y los derechos individuales. Esto es posible mediante la comprensión de la importancia de la persona como individuo y su relación con la comunidad, su necesidad de realización como *zoon politikón*, entender que desde lo local se puede abordar lo global.

Esta realización se propone dentro de la democracia plural, por ser el lugar adecuado para la instauración de la cultura de la tolerancia sustentada. “Una sociedad es pluralista cuando no hay en ella una única ideología y un poder único que configuren y gobiernen de consuno todos los procesos sociales.”² No es entonces de extrañar la identificación de pluralismo con democracia, dónde son palpables las formas de interacción entre los distintos individuos, sus religiones, sus creencias, sus ideas y sus formas de vida. El pluralismo da lugar a la contemplación de la complejidad de la convivencia humana y permite, también, la implementación de una cultura de la tolerancia.

Por oposición, la uniformidad hace inexistente la tolerancia, por carecer de espacios para su desarrollo como manifestación cultural. La evolución de la

² BADA PANILLO, José, “La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia” en: LÓPEZ YARTO, Luis (et al.), *Cultura de la tolerancia*, Zaragoza, Seminario de Investigación para la Paz, 1996, p. 28.

tolerancia, y su relación directa con la diversidad, ha permitido denunciar y superar, al menos teóricamente, las oscuras páginas de la historia de la humanidad y las intenciones de imponer una sola versión del bien y del mal. Por eso, en el texto de este proyecto se hará mención a los hechos que acompañan el camino evolutivo del concepto de tolerancia, para tratar de crear una idea de la complejidad que acompaña su actualidad, y así poder explicar su tipología, sus elementos y demás características que, en efecto, hacen más sencillo su estudio y son definitivos en la consecución de la propuesta de tolerancia sustentada.

Al querer establecer la tolerancia como una práctica o herramienta, se quiere soslayar el primordial problema del análisis filosófico del concepto, que no es otro que caracterizar lo intolerable.³ Este problema supone la imposibilidad de establecer lo que sería intolerable de forma categórica y absoluta. Tanto la tolerancia como la intolerancia son conceptos que están interconectados en razón la propia paradoja de la tolerancia. La virtud de ser tolerante supone ser capaz de respetar al otro pero, también, de trazar el límite de la propia tolerancia. De esta manera, la tolerancia sustentada requiere la existencia de una intolerancia sustentada, fundada en la misma concepción de práctica virtuosa.

El concepto de práctica se basa en la tesis de A. MacIntyre contenida en su obra *Tras la virtud*. En este sentido, la tolerancia sustentada será una práctica que, al servicio de la virtud, procurará unos estándares de excelencia para garantizar un beneficio a la colectividad mediante la producción de bienes internos y externos para los individuos que practican la tolerancia. Esta práctica virtuosa se enriquecerá de las concepciones sobre libertad, igualdad, dignidad y de democracia, con la finalidad de posibilitar que la convivencia pacífica sea sostenible en el tiempo, en vez de ser algo circunstancial o efímero.

³ HEYD, David, "Is toleration a political virtue?" en: WILLIAMS, Melissa y WALDRON, Jeremy (eds.), *Nomos XLVIII: Toleration and its limits*, Nueva York/Londres, New York University Press, 2008, p. 171.

Es evidente que la tolerancia sustentada hace una invitación a buscar una solución a los conflictos que se presentan en razón de la diversidad, a través de los mecanismos que aporta la democracia. Mediante estos se podrán sortear los obstáculos en la caracterización de lo intolerable bajo el consenso de la necesidad de una sociedad mejor. Al disponer sus características y elementos, no sólo se podrá comprender mejor la idea de tolerancia sustentada, sino que se conocerá su ámbito de aplicación y los resultados que de ella se esperan y que pretenden ser beneficiosos a la convivencia democrática.

La necesidad de la tolerancia como virtud democrática exige que cada individuo entienda su papel dentro de la sociedad para que, desde el ejercicio activo de sus derechos, se involucre en la consecución de nuevos y superiores estándares de convivencia, más acordes con una globalización que, inevitablemente, afecta el desarrollo de lo cotidiano. Un individuo consciente de su papel en la colectividad puede ejercer una tolerancia activa, positiva y ciudadana, una tolerancia sustentada, como práctica que le proporciona un beneficio que le lleva a alcanzar la virtud.

Sobre la metodología empleada

Esbozado lo anterior, es menester hacer referencia a los aspectos metodológicos de la investigación debido a la importancia que revisten para esta investigación. El objetivo general de esta investigación es estudiar la evolución del concepto de la tolerancia con miras a una cultura de la tolerancia sustentada. Este objetivo ha sido planteado de la mano con la siguiente hipótesis principal: el mundo globalizado actual requiere del estudio de la tolerancia para que las relaciones interhumanas la entiendan como una herramienta o práctica que posibilita la convivencia pacífica sostenible.

La verificación de esta hipótesis general supone, a su vez, la existencia de las siguientes hipótesis específicas, a saber:

- a) La evolución histórica del concepto de tolerancia lleva necesariamente a fraguar un nuevo estadio del mismo.
- b) Los cambios drásticos que ha tenido la concepción de tolerancia determinan la adaptación de dicha definición a diferentes ámbitos y momentos históricos.
- c) Para establecer una cultura de la tolerancia sustentada es menester definirla como una práctica o herramienta y establecer la manera de utilizarla.
- d) El mundo globalizado requiere herramientas específicas para afrontar los nuevos tiempos, entre ellas, una cultura de la tolerancia sustentada.

Para comprobar estas hipótesis y obtener conclusiones válidas que hagan eficaz la investigación, se plantearon los siguientes objetivos específicos:

- a) Desarrollar la evolución histórica del concepto de tolerancia;
- b) Establecer los puntos de inflexión del concepto de tolerancia dentro de su evolución;
- c) Definir el concepto de tolerancia sustentada en el ámbito de aplicación histórico actual; y por último,
- d) Explicar la relevancia del concepto de tolerancia sustentada en el ámbito de un mundo globalizado.

Bajo este esquema de hipótesis y objetivos, la presente investigación se ejecuta desde el punto de vista teórico, que a su vez permite el uso de métodos y herramientas que permiten profundizar en el conocimiento de las cualidades esenciales de los fenómenos. De manera tal que esta investigación se ha realizado bajo la modalidad documental, sostenida en fuentes bibliográficas, hemerográficas e informáticas que abordan el tema de estudio. Todo supeditado al uso del análisis histórico-lógico y los métodos descriptivo, comparativo y deductivo. La tolerancia es un concepto que tiene una relación de causalidad, con un pasado, un presente y un futuro, por ello el uso del análisis histórico-lógico es el adecuado para ello. De igual forma, el método descriptivo ha sido necesario porque mediante su uso se delimita el objeto de la investigación, logrando una representación del mismo que otorga claridad y pertinencia a la verificación de las hipótesis planteadas.

Por ser insuficiente la mera descripción del objeto de la investigación bajo la perspectiva histórico-lógica, es también necesario hacer uso del método comparativo porque presenta la confluencia de diversas opiniones de tratadistas y pensadores que han sido recopiladas y analizadas en contraposición, concatenándolas para la obtención de nuevas ideas sobre la tolerancia. Partiendo de todos los conocimientos generales obtenidos en el proceso investigativo, se ha construido un concepto surgido de la deducción, partiendo de ideas generales para presentar una idea particular que se denomina «tolerancia sustentada».

CAPÍTULO I

Tolerancia en el mundo clásico y medieval

La tolerancia en la civilización griega clásica

Si bien el concepto de tolerancia se remonta a la Modernidad, esto no implica que en edades anteriores de la humanidad no se hayan llevado a cabo ejercicios de conducta humana que se circunscriban dentro de la interacción de ideas y la contraposición de la diversidad de pensamiento como ejercicio de una actividad que hoy pudiese etiquetarse como tolerante. Es relevante indagar en estas conductas a efectos de perfilar la transformación social para obtener una perspectiva que conduzca al nacimiento del concepto de tolerancia. Con la finalidad de dar forma a esta investigación se partirá de la civilización griega clásica que para Occidente representa el inicio de la indagación en todos los ámbitos del conocimiento, las ciencias y las artes, es más, se puede afirmar que “fueron ellos, antes que cualquier otra cultura, quienes se plantearon por primera vez, de manera sistemática y reflexiva, el problema del hombre.”⁴

Se encuentra en la civilización griega amor por el estudio del hombre y la razón humana. Al divagar sobre el sentido de la vida viven un despertar intelectual del que nacen decenas de teorías, propuestas e ideas que conforman lo que hoy se percibe como el caudal cognoscitivo griego. Inclusive hoy día, el mismo es centro de debate constante en las escuelas filosóficas. La intelectualidad griega se desarrolló entre el debate y la producción de conocimiento, “podría decirse incluso que los griegos fueron

⁴ SAAVEDRA MAYORGA, Juan Javier, “Las ideas sobre el hombre en la Grecia antigua”, *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, Bogotá, 2007, diciembre, vol. XV, N° 2, pp. 213-234. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90915212> [Consultado en: septiembre de 2011].

los primeros pensadores verdaderamente conscientes de sí mismos”,⁵ lo que los hace pioneros en el campo de la diversidad intelectual. La Grecia arcaica era una sociedad eminentemente patriarcal y monárquica, ya la del siglo V se concibe dentro de un mundo asentado en la idea de democracia y la cultura cívica de la *polis*.

Respecto a Atenas, el autor I.F. Stone resalta que es “la primera sociedad donde la libertad de pensamiento y expresión floreció a una escala como no se había conocido antes y raras veces se conocería después.”⁶ A diferencia de la Grecia arcaica, determinada por la mitología, la civilización griega clásica parte de otro supuesto:

“El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento, el pensamiento, que no es desplazamiento material. Emparentada con lo divino, puede, en ciertas condiciones, conocerlo, ir a su encuentro, unirse a él, y conquistar una existencia liberada del tiempo y del cambio.”⁷

A través de esta referencia se quiere mostrar como el ciudadano griego pasa de una época primitiva, en la que la consideración fundamental viene determinada por la explicación mitológica de la realidad, a una apertura hacia el estudio de la *physis*, pero con base a la razón (*logos*). Se aleja del concepto mágico que vincula la explicación del todo sobre la base del mito y da nacimiento a la posibilidad de buscar una realidad distinta, que se obtendrá “de un orden completamente diferente: la pura abstracción, la identidad consigo misma, el principio mismo del pensamiento racional objetivado bajo la forma del logos.”⁸

Quinientos años antes de Cristo se encuentra a Tales de Mileto, quien es considerado por muchos el primer filósofo. Sobre él se marca ese hito de querer dar una explicación distinta a los fenómenos naturales sin imbuir la

⁵ Ídem.

⁶ STONE, I.F., *El juicio de Sócrates*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 6.

⁷ VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Editorial Ariel, 1985, p. 344.

⁸ *Ibidem*, p. 345.

misma de lo mitológico. Plantea la inmutabilidad del Cosmos, y trata de vincular el agua como elemento constante, y si bien la idea no es afirmar si estaba en lo cierto o no, es necesario entender que “Tales no se iba a convertir solo en el primero de los científicos, sino que además iba a ser el primero en plantearse un importante problema del conocimiento que todavía hoy sigue sin haber recibido una respuesta satisfactoria.”⁹ Empieza así una carrera por la argumentación con base a la razón, para darle explicación a lo cognoscible y lo incognoscible.

Asimismo, dentro de la ciudad helénica ávida de conocimientos, se busca desentrañar la importancia del concepto de ciudadano por estar ligado directamente con el concepto de política. Ya Aristóteles se encargó de definir al hombre como *zoon politikón*, es decir, como un animal político que fuera de la *polis* no concibe la verdadera existencia. Sobre este punto, el autor E. Neira Fernández dice:

“En cierto sentido, el animal es también social; pero solo el hombre es político. Los hombres no pueden convivir si la convivencia no se organiza. El hombre no vive en manadas ni en rebaños. Su carácter específico es vivir insertado en el organismo social que constituye la *polis*, la ciudad, la comunidad política bajo una autoridad común. Ella es para el hombre tanto una necesidad natural como un ideal.”¹⁰

Ya sobre esto se tiene que acotar que si bien la sociedad clásica griega democrática propugna un concepto de igualdad, el mismo solo está circunscrito a quienes son considerados ciudadanos, que no son todos los seres humanos pues existen categorías de personas bien determinadas en virtud de la configuración social de la época. Es una sociedad en la que no existe estima por el trabajo manual y, además, una sociedad esclavista. Las actividades manuales son realizadas “siempre más o menos al margen de la

⁹ VAN DOREN, Charles, *Breve historia del saber*, Barcelona, Editorial Planeta, 2006, p. 76.

¹⁰ NEIRA FERNÁNDEZ, Enrique, *El saber del poder, introducción a la política*, Mérida (Ven.), Consejo de Publicaciones Universidad de los Andes, 1991, p. 23.

ciudad como actividades en cierto modo extrañas a la comunidad cívica.”¹¹ Esto quiere decir que existía igualdad solo para iguales, para los ciudadanos que lo son siempre que no sean mujeres, niños, esclavos o metecos.

En la Grecia clásica se presenta una aparente contradicción en cuanto a las relaciones sociales, lo que lleva a pensar que sus normas son vejatorias de la dignidad humana, un concepto cuyo contenido se desvela mucho después. Estas diferencias que se ven en la sociedad helénica están determinadas por la justificación de la existencia de la esclavitud y el pensamiento del momento; en palabras de Saavedra Mayorga:

“Un ciudadano no puede sufrir esclavitud sin perder parte de su humanidad pues pierde lo más preciado que tiene, su libertad; pero para alguien que nació bajo las cadenas de la esclavitud es algo completamente natural pues carece por naturaleza de libertad y por lo tanto de humanidad.”¹²

Es claro que para los griegos, como la mayoría de las civilizaciones de la Edad Antigua, la esclavitud está más que justificada, la misma se considera justa y necesaria, sobre todo desde el punto de vista de la labor productiva que estos realizan, pues el ciudadano está dedicado a la *polis* y no a esas labores que le desmerecen en su condición de tal. Ahora bien, lo que atañe a este punto de la investigación es determinar con bases claras el desarrollo de actividad tolerante para este momento histórico, ante lo que se puede afirmar que, en cuanto a las relaciones sociales, es difícil encontrar alguna situación de inclusión o de respeto a la dignidad del ser humano por el simple hecho de serlo, pues la condición de ciudadano, mujer, niño, extranjero o esclavo es un pilar fundamental de la estructura social de *la polis*, y no deviene del concepto de ser humano sino que va de la mano con el ser o no ciudadano.

¹¹ VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982, p. 11.

¹² SAAVEDRA MAYORGA, Juan Javier, op. cit.

Esto no implica que dentro de los numerosos filósofos y teóricos griegos no se hallen precursores sobre las concepciones de derechos de las personas y la dignidad del ser humano, aunque no sea explícitamente. En efecto, parece haber una consideración general de la esclavitud como una creación humana ajena al derecho natural, que se verá con mayor claridad en las disposiciones del derecho honorario fraguado posteriormente por los pretores romanos. Así, es menester citar la referencia que de Alcídamas hace Stone, quien, preguntándose si las palabras de éste habrían llegado a los abolicionistas norteamericanos, apunta que el sofista afirmó esto: “Dios ha dejado libres a todos los hombres. La naturaleza no ha hecho a nadie esclavo.”¹³

Desde el punto de vista del conocimiento, el panorama se presenta diferente a lo planteado desde el punto de vista social. La civilización griega arcaica era dependiente del mito, soluciones sin explicaciones a través del reflejo de la realidad en la deidad. “El mito era un relato, no una solución a un problema. Narraba la serie de acciones ordenadoras del rey o del dios, tales como el rito las representaba mímicamente. El problema se encontraba resuelto sin haber sido planteado.”¹⁴ Por su parte la Grecia de los siglos IV, V y VI antes de J.C., experimenta el surgimiento de la razón como forma de explicar la naturaleza y la propia esencia del hombre.

El mismo Jean-Pierre Vernant afirma que “el pensamiento racional se compromete, de sistema en sistema, en una dialéctica cuyo movimiento engendra la historia de la filosofía griega”,¹⁵ en la que el saber y la multiplicidad de conceptos tienen amplia cabida siempre con base en la argumentación. Todos los grandes filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles, entre otros, tuvieron ideas distintas sobre la política, la vida y demás, y no por ello veían cercenado su derecho a establecerlas por cuanto su labor era desentrañar el sentido de las cosas, y en la civilización helénica se estimaba esta labor espistémica.

¹³ STONE, I.F., op. cit., p. 52.

¹⁴ VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., p. 340.

¹⁵ *Ibidem*, p. 345.

Se puede citar el caso de Jenófanes, quien es considerado por K. Popper¹⁶ como el primero en desarrollar una teoría de la verdad en la que une la idea de verdad objetiva con la de la esencial falibilidad humana, y del cual se obtienen referencias de su obra porque tenía, como ciudadano, la libertad de disertar sobre temas del conocimiento, inclusive yendo en contra de algo estatuido como la religión. Jenófanes, según Popper, también fue el primer crítico del conocimiento. Pero la crítica era solo uno de los temas tocados por los pensadores griegos. El mismo Popper, al referirse a Heráclito de Efeso y la conclusión sobre el cosmos y su constante movimiento, en una época de gran controversia social por la transición de la aristocracia a la democracia, establece que éste fue “el primer filósofo que se ocupó, no ya «de la naturaleza», sino incluso de problemas ético-políticos en un momento histórico de revolución social.”¹⁷

A esto hay que sumar las diversas concepciones sobre la justicia establecidas en diversos momentos y por distintos pensadores. Tal es el caso de Platón, cuya idea de justicia “exige fundamentalmente que los gobernantes naturales gobiernen y que los esclavos naturales obedezcan”.¹⁸ Por otro lado se tiene que “Aristóteles concibe el bien como aquello a lo que tienden todas las cosas, la plenitud propia de cada ser.”¹⁹ La autora Margarita Boladeras acentúa su contemplación sobre la justicia aristotélica explanando que la misma es la virtud y su ejercicio es lo que hace al ser humano justo, que la justicia es lo que produce felicidad, al tiempo que trata el tema del bien individual y el bien común y sus conexiones necesarias, su inseparabilidad, y el hecho de actuar conforme al bienestar público.²⁰

Es por esto que encontrar una teoría política o de la justicia aristotélica que se pueda circunscribir a la concepción contemporánea obliga a dar

¹⁶ POPPER, Karl, *Sociedad abierta, universo abierto, conversaciones con Franz Kreuzer*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 144.

¹⁷ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 27.

¹⁸ *Ibídem* p. 136.

¹⁹ BOLADERAS, Margarita, *Libertad y tolerancia, éticas para sociedades abiertas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993, p. 57.

²⁰ *Ibídem*, pp. 57-60.

razones sobre la época en que se vivía pues según C. Von Doren, el propio Aristóteles creía que “la inferioridad de los esclavos y de las mujeres era innata. No tenía cura. Puede que a los no griegos se les pudiera enseñar, pero era arriesgado.”²¹ Con estas notas se vislumbra claramente que Aristóteles no era ajeno a los prejuicios de su tiempo, pues su punto de vista era influenciado por la posición aristocrática favorable a los grupos que detentaban el poder.

En este orden de ideas, se encuentran las concepciones de Pitágoras, quien veía en el número diez la justicia. También consideraba válida la transmigración de las almas y se atribuía haber vivido en los cuerpos de cuatro hombres antes que él. Así lo ilustra Charles Van Doren tratando de explicar la naturaleza de la escuela pitagórica.²² Con esto se quiere demostrar que son variadas las tendencias que confluyen en la totalidad de la historia de la Grecia clásica. Estas implican la pluralidad en cuanto al conocimiento político, religioso, jurídico, científico, entre otros; obviamente no en el sentido concebido por la Modernidad y la época contemporánea, sino en cuanto a producción de conocimiento. Esto no obsta a que se conozcan múltiples noticias de condena al pensamiento en esta época.

Explicado cómo ha sido el punto sobre la pluralidad de pensamiento en el transcurso histórico de la Grecia clásica, es menester hacer una aclaratoria sobre esta pretendida pluralidad existente. Poniendo la mirada al primer caso relevante de supresión del libre pensamiento está Sócrates: filósofo que no dejó nada escrito y que fue condenado en un proceso en el que uno de los cargos era la impiedad, en razón de las acusaciones que se blandían sobre él por rechazar la creencia religiosa imperante del momento, esto es, el politeísmo. De igual manera se le acusó de corromper a la juventud enseñándoles a adversar la democracia. Sobre este proceso, Stone dice lo siguiente:

²¹ VAN DOREN, Charles, op. cit., p. 91.

²² *Ibíd.*, p. 80-81.

“Según Jenofonte, «su acusador» dijo que Sócrates «enseñó a sus compañeros» a mirar las leyes de Atenas con desdén, los llevo a «despreciar la constitución establecida y los convirtió en seres violentos», es decir, dispuestos a derrocarla por la fuerza.”²³

Este juicio tuvo lugar en el año 399 antes de J.C.; y según cuenta Alejandro Vigo en sus comentarios a la *Apología de Platón*, este tipo de eventos no eran del todo extraños:

“Sabemos de varios procesos de este tipo contra intelectuales y personas públicas en Atenas y sabemos también que, en general, solían encubrir tras la motivación alegadamente religiosa, razones de otra índole, predominantemente, políticas.”²⁴

Con esta aseveración se da entrada a la posibilidad del uso político en el caso de Sócrates, quien era conocido como una persona cuya actitud sobresalía y denotaba el riesgo de la proliferación del pensamiento libre y, en general, era considerado “casi unánimemente como el ejemplo paradigmático de un cierto tipo de actitud frente a los problemas fundamentales de la vida humana, particularmente, en su dimensión ética, religiosa y también política”.²⁵ Por esto, es necesario hacer referencia a su muerte, pues la tolerancia va ligada con el librepensar, representado en este momento histórico en Sócrates, quien parece haber sido condenado en medio de la incertidumbre sobre su culpabilidad o inocencia.

Al respecto, es elemental decir que Sócrates aceptó la pena impuesta y se negó a la ayuda de sus amistades para escapar. Algunos autores alegan que la idea del juicio era lograr el exilio, pero el plantón del griego sobre sus principios es quizá un aspecto importante a resaltar para esta investigación que busca la defensa de principios fundados en la argumentación. En la postura de Sócrates se perciben los primeros vestigios de la actitud firme frente a esa forma de intolerancia pues, según Stone, dicho juicio:

²³ STONE, I.F., op. cit., p. 35.

²⁴ VIGO, Alejandro, “Introducción” en: PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, p. 19.

²⁵ *Ibíd.*, p. 11.

“Era un punto negro para Atenas y la libertad que ella simbolizaba. ¿Cómo pudo suceder el juicio de Sócrates en una sociedad tan libre? ¿Cómo pudo Atenas traicionarse a sí misma de ese modo?”²⁶

Más allá de las dudas planteadas, la cuestión radicaba en la oposición de Sócrates al régimen democrático ateniense, convencido de “que solo la sabiduría, la competencia, puede garantizar un buen gobierno. Oligarquía y democracia constituyen, por tanto, formas de gobierno incompetentes, enmascaradas por la tradición o la demagogia.”²⁷ Esta posición no es comprendida por sus conciudadanos, por lo que el juicio transcurre tratando de demostrar la influencia negativa de las enseñanzas de Sócrates. Estas no eran más que afirmaciones de sus principios y su derecho al libre pensar. Por ellas se le acusó de procurar la corrupción de la juventud y aunque tuvo la posibilidad de sortear la sanción, el filósofo se convierte en mártir del libre pensar aceptando el castigo antes que doblar sus estándares éticos.

Por todo lo anterior es necesario analizar las circunstancias que rodean el proceder de Atenas para con Sócrates, pues una ciudad que pudiese ser considerada tolerante se deslindaba de su tradición. Se debe dejar claro, como muchos ya lo han hecho, que no son teológicas las razones que procuran el proceso contra el filósofo, por cuanto ni la denigración a los dioses ni el librepensar eran considerados delitos para los atenienses. Es que:

“...por sus declaraciones irreligiosas, ni Jenófanes en el siglo VI, ni Platón en el siglo V, fueron conducidos por la fuerza a un tribunal. El politeísmo era, por su misma naturaleza pluralista, amplio y tolerante, abierto a dioses nuevos y a nuevas visiones de los antiguos. Su mitología personificaba las fuerzas naturales y se podían adaptar con facilidad, por medio de la alegoría, a los conceptos metafísicos. Eran los dioses antiguos con nueva apariencia e imponían una reverencia nueva pero similar.”²⁸

²⁶ STONE, I.F., *ibíd.*, pp. 7-8.

²⁷ GIANNANTONI, Gabriele, *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*, Madrid, Doncel, 1972, p. 148.

²⁸ STONE, I.F., *ibíd.*, p. 151.

El condicionamiento político del juicio a Sócrates tiene que ver con la problemática que la democracia ateniense había sufrido y que le había llevado a un proceso de restauración posterior a las horrendas dictaduras de los Cuatrocientos y de los Treinta, en las que si bien no participó, sí lo hicieron algunos de sus discípulos. Se puede sumar a esto la evidente posición antidemocrática de Sócrates ya que él,

“...durante estos fatídicos conflictos y sus consecuencias humanas, no tomó partido ni por los aristócratas ni por su propia clase media, ni por los pobres. Cuando más se necesitaba su voz, el hombre más hablador de Atenas se quedó callado. Una posible razón es, simplemente, que no le importaba lo suficiente. Parece que carecía totalmente de compasión.”²⁹

Esta última conclusión puede encontrar detractores, sin embargo configura un punto de honor sobre la predisposición, ante la posición política antidemocrática de Sócrates, de sus juzgadores en el proceso que culminó con la sentencia fatídica. Los atenienses conservaban en su memoria los horrores de la pérdida de la democracia y la historia les había enseñado que, probablemente, ideas como las socráticas habían influido en aquellos que atentaron contra su bien máspreciado, como lo era la democracia.

En conclusión, se tiene una ciudad, en principio tolerante con la diversidad de pensamiento, que es propensa a actuar contra la libertad de pensamiento y de expresión cuando ve en peligro su estamento político. Es esta una de las características constantes en el estudio de la evolución de la tolerancia, pues el libre pensar, así como la dignidad humana, siempre se ven afectadas por las circunstancias políticas que acompañan cada momento histórico, siempre influenciadas por quienes detentan el poder. Asimismo, otro de los elementos, mucho más evidente, es la ignorancia de la sociedad que, aunque pueda ser tolerante, ante un asunto que toque la fibra política y los intereses colectivos (considerados así por quienes detentan el poder), puede cambiar su posición radicalmente.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 158-159.

Roma: La dominación integracionista

En pleno apogeo intelectual griego surge una civilización que marcaría el camino de la cultura occidental para siempre, y que no solo conquistaría Grecia, sino que llegaría a dominar todo el mundo conocido, no por medio de la cultura del conocimiento, sino por la fuerza militar y la imposición de la ley. Van Doren, al tocar el punto sobre la civilización romana, trata de retratar al romano como un heredero cultural griego, pero a la vez lo matiza como un detractor del libertinaje helénico. De acuerdo con él,³⁰ existe una ambigüedad de los romanos hacia los griegos, en principio porque el individuo griego es concebido como un espíritu libre, un pensador libre, lo que reafirma lo ya dicho antes aquí. Por su parte, el romano es distinto en su comportamiento, es familiar y carece del don de la aventura que acompañaba al griego, que se circunscribe al estereotipo homérico.

Ya Virgilio, al escribir *La Eneida*, se separa del ideal homérico del héroe y plasma a Eneas muy distinto de Odiseo, lo que perfila la esencia del hombre romano, por lo menos el hombre de la Roma monárquica, cuyo sentido de la moral y el respeto por la religión es primordial. Ahora bien, la sociedad romana “se descomponía en dos grandes grupos: nobleza y una capa inferior privada prácticamente de libertad.”³¹ Una nobleza conocida históricamente como «los patricios», quienes en virtud de su linaje ostentaban el poder político y la ciudadanía romana. La clase que Alföldy denomina como casi privada de libertad son «los clientes», quienes son “personas vinculadas a la familia patricia romana de las que obtienen trabajo y protección”,³² siempre con la obligación recíproca para con ese patricio al cual se encuentran debidos.

Había también esclavos, pero sometidos a una relación principalmente doméstica, lo que significa que el esclavo en la Roma monárquica no es usado

³⁰ VAN DOREN, Charles, op. cit., pp. 111-112.

³¹ ALFÖLDY, Gezá, *Historia social de Roma*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 19.

³² MUÑOZ LÓPEZ, Ángel, *Derecho romano privado*, Bogotá, Editorial Temis, 2007, p. 30.

como instrumento de labranza sino que se encarga del cuidado de la vivienda de los patricios y de los quehaceres del hogar. Esta realidad la ilustra el autor P. Grimal así:

“También en Roma habían esclavos que estaban integrados (más directamente, según parece, que en el mundo griego) en los grupos familiares que constituían el armazón de la comunidad. Desde este punto de vista su dependencia no difería mucho de la que pesaba sobre los miembros ‘libres’ de *la familia*, las esposas y sus hijos.”³³

Esta situación luego se tergiversa con el surgimiento y fortalecimiento de la clase plebeya y el crecimiento de la ciudad-estado romana que requirió la importación de mano de obra esclava y la radicalización del comercio de estos «instrumentos», cuestión muy prolífera debido a las normas sobre los pueblos conquistados que regían en la época. Sobre los plebeyos es necesario apuntar que no conformaban parte del gobierno aristocrático romano, tanto monárquico como republicano. Existía recelo respecto de la educación pues la administraban los romanos exclusivamente con el objeto de mantener alejada a la plebe del conocimiento y en general del manejo de la retórica latina.

La educación era un privilegio de la ciudadanía, en especial de la aristocracia que gobernaba, lo cual deriva en el hecho de que Roma no sea conocida por su producción intelectual de disertación filosófica masiva, como lo fueron los griegos, sino por la generación de normas jurídicas que buscaban enmarcar las relaciones sociales dentro del rango de los estamentos, en especial el conflicto patricio-plebeyo que ocupó muchos años y esfuerzos. Este conflicto comporta la batalla por las reivindicaciones de la mayoría de la población que no pertenecía a la nobleza patricia, pero que con su trabajo movían la ciudad. Se trata de una lucha intestina que durante siglos se fraguó para lograr el acceso de las mayorías al poder político, que fue dilatada a través de numerosas reformas que solo eran paños de agua tibia para sofocar la necesidad de participación del pueblo llano. Entre ellas

³³ GRIMAL, Pierre, *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 14.

se pueden nombrar: la Reforma de Tarquino, El Viejo; la reforma de Servio Tulio, la posterior creación de la famosa Ley de las XII Tablas, entre otras.

La sociedad romana era politeísta y, en consecuencia, altamente religiosa pero en un sentido en el que los dioses “simplemente muestran la dirección y no imponen nada. A las conciencias les corresponde elegir. Y éstas decidirán según sus luces. La religión no abolió la razón.”³⁴ Puede entonces afirmarse que desde el punto de vista religioso se localiza un germen de libre albedrío, en virtud de esta relación existente entre los romanos y sus dioses. En materia religiosa, hasta el surgimiento del cristianismo, se puede afirmar que Roma fue «tolerante» e, inclusive, hacía suyos nuevos dioses provenientes de los pueblos conquistados, pues tal como se afirmó anteriormente, una característica del politeísmo es la apertura a nuevas deidades así como la modernización de las ya existentes.

Si bien los griegos, dentro de los matices ya indicados, consideraban la impiedad como un delito digno de sanción que pudiese estipular la no existencia de libertad de cultos; para los romanos aplicaba el caso contrario puesto que, como se refirió, manifestaban una apertura mayor en materia religiosa, especialmente si se trataba de politeísmo, y es que “en la vida religiosa ocurría lo mismo que en la vida política; estaba sometida a leyes cuya aplicación era controlada por colegios de sacerdotes que, en realidad, eran magistrados versados en cosas divinas.”³⁵

Al igual que al referirse a Grecia, todo lo anterior no significa que no se puedan encontrar en la historia de Roma situaciones que configuren excesos en el ámbito de persecución e intolerancia religiosa, pero los mismos están directamente vinculados a la comisión de hechos punibles (así determinados por el interés del poder político), siendo el más documentado el de los bacanales, relativos al culto a Baco, ocurrido en el año 186 antes de Cristo, sobre el que se dice que:

³⁴ *Ibíd.*, p. 13.

³⁵ *Ibíd.*, p. 157.

“...frente a la propagación del culto báquico, de carácter místico y orgiástico, que en la óptica romana se configuraba como una manifestación de *coniuriato* contra el Estado, el gobierno romano adoptó una serie de drásticas medidas. [...]. Se debía buscar y arrestar a los sacerdotes y a las sacerdotizas del culto, no solo en la ciudad de Roma, sino en todo el territorio romano («*per omnia fora et conciliabula*»)³⁶”.

Pero esta situación, regulada a través de un senadoconsulto, no implicaba el dejar de rendir culto al dios en sí. Por el contrario, la misma buscaba desligar hechos vandálicos que eran ejecutados en nombre del culto a la deidad, que sería permitido siempre que “no entrañara para los fieles crímenes semejantes a aquellos de que se habían hecho culpables los ‘bacantes’”,³⁷ por cuanto las evidencias de lo que ocurría en los rituales atentaba contra los más altos principios de la república romana. Por esta razón no podían ser permitidos sin desentrañar una complicidad de la autoridad con el delito.

La posición del Estado romano frente a las creencias religiosas parece no ir más allá de considerarla parte de la esfera privada y siempre busca proteger el orden de las manifestaciones religiosas públicas que pudiesen atentar contra el orden público. Tal es la situación citada anteriormente, que los actos de opresión contra el culto siempre iban ligados con la situación política, por ejemplo:

“En Roma Isis tuvo su templo en el Campo de Marte, construido probablemente por los triunviros en el año 43 a.C. (...). Luego cambió su suerte: la guerra contra Cleopatra provocó una fuerte hostilidad antiegiptia promovida por Augusto y continuada por Tiberio. Su templo fue destruido, y cuatro mil devotos (en su mayor parte, libertos), expulsados de Roma.”³⁸

³⁶ LAFFI, Umberto, “El sistema de alianzas itálico” en: GABBA, Emilio y LAFFI, Umberto, *Sociedad y política en la Roma republicana (siglos III-I a.C.)*, Pisa, Pacini Editore, 2000, p. 43.

³⁷ GRIMAL, Pierre, op. cit., p. 157.

³⁸ LÓPEZ BARJA DE Q., Pedro y LOMAS S., Francisco J., *Historia de Roma*, Madrid, Ediciones Akal, 2004, p. 368.

Roma importó dioses, asumió cultos y en general tuvo una vida pagana tolerante en cuanto a distintas órdenes religiosas de la misma época, pero no todo se circunscribía al ámbito religioso. Es necesario abordar la posición civil de la persona para quien la ciudadanía era el elemento fundamental que cobijaba el epíteto de «romano». Para Grimal, la ciudadanía:

“...es el nombre que se le da al hecho de que en ese Estado está garantizada la condición jurídica de cada uno, el hecho de que una persona sea ciudadana y todo lo demás, esto es, que pueda poseer bienes que nadie pueda disputarle ni quitarle, redactar un testamento y que su cuerpo esté protegido de la violencia. En sí misma y reducida así a lo esencial, esta libertad es una realidad tangible, cotidiana, la cual asegura que uno no será castigado con una pena corporal ni encarcelado sin juicio, [...]. Ser libre en esas condiciones significa de manera negativa no ser esclavo.”³⁹

Es esta condición la que marca el hecho de ser romano, de poder intervenir en los destinos políticos del Estado, y así fue desde su fundación hasta su movida etapa imperial. Ser ciudadano romano, tal como fue estipulado *ut supra*, comporta la posibilidad de participar activamente en la vida política. Así se tiene que durante la monarquía solo los ciudadanos romanos (patricios) podían ser reyes y votar la *lex curiata* de imperio a efectos de investir un nuevo rey. Posteriormente, por casi toda la época republicana, solo los ciudadanos romanos podían elegir y optar a cargos de elección popular. Con esta protección y un cúmulo de privilegios, los romanos redefinieron el concepto de ciudadanía, distante del griego y de la visión de *zoon politikón* aristotélica.

Políticamente hablando, Roma, en la medida que se expandía generaba alianzas con los pueblos conquistados o con los que requerían su apoyo debido a sus necesidades de protección y a su instinto de supervivencia, estos aliados eran “formalmente estados soberanos por lo que concierne a la esfera de las relaciones internas, pero no eran estados independientes, en cuanto no eran soberanos en el ámbito de las relaciones internacionales, [...]. Todos

³⁹ GRIMAL, P., *ibíd.*, pp. 23-24.

estaban obligados a proporcionar contingentes militares al estado romano.”⁴⁰ Esta situación denota la forma peculiar en que practicaron la expansión los romanos.

La conquista o expansión romana no siempre implicó la opresión, sino que también incluyó el manejo inteligente de la política internacional a efectos de lograr satisfacer la necesidad de cohesión con otros pueblos, a cambio de la protección que comportaba el ejército romano por su grandeza y organización. Pero esta fórmula no fue siempre exitosa, por cuanto ante el surgimiento de movimientos secesionistas, “Roma se arrogó el papel de gendarme de Italia y reivindicó el derecho de intervenir directamente en los asuntos internos de los Estados aliados si veía amenazado el orden”,⁴¹ lo cual es perfectamente lógico cuando el mantenimiento del poder versa sobre el dominio del débil, las alianzas firmes y, por supuesto, el miedo a la autoridad.

El proceso integracionista de Roma, o expansionista dependiendo de distintos puntos de vista, debe ser estudiado desde una óptica no contemporánea, pues la visión del hombre actual frente a la actuación de los romanos suele satanizar los procesos históricos por no considerarlos acordes con la concepción actual que de humanidad se maneja en Occidente. Abordar este punto implica que quien lo hace:

“[H]a de admitir que la vida era entonces, en todas sus facetas, bien distinta a la nuestra. Es decir hay que adoptar otras categorías conceptuales que nos permitan aprehender la esencia de unas mentalidades y unos comportamientos que siguen unas pautas muy diferentes de nuestro moderno sistema de pensamiento racionalista.”⁴²

Roma practicó, evidentemente, una política militar expansionista de terror, e inclusive se refieren genocidios contra pueblos enteros, tal es el caso

⁴⁰ LAFFI, Umberto, op. cit., p. 41.

⁴¹ Ibídem, p. 43.

⁴² GUZMÁN ARMARIO, Francisco Javier, “Asylum Romulii” en: BRAVO C., Gonzalo y GONZÁLEZ S., Raúl (coords.), *Formas de integración en el mundo romano*, Madrid, Signifer Libros, 2009, p. 18.

de las guerras de las Galias bajo el comando de Julio César. Pero lo que se trata de destacar en este apartado es la política de integración de la que se sirvió Roma para lograr la adhesión y sumisión exitosa de los pueblos conquistados, inclusive de aquellos que, si bien no fueron conquistados, se plegaron a ella para salvaguardar sus propios intereses. Esto se explica mejor en las palabras de Armario:

“Roma duró tanto, y fue, como estado universalista, tan estable en el tiempo, porque supo integrar con habilidad al otro, tanto al vencido (el bárbaro conquistado al que se intentará romanizar) como al recién llegado (el bárbaro vecino, que se entiende siempre como parcialmente aculturado); y todo ello daba en función de sus problemas internos e intereses del Estado.”⁴³

Tal como se ha referido anteriormente, el pueblo «integrado» además de conservar su identidad cultural y religiosa podía obtener a cambio protección militar. Asimismo, Roma fortalecía sus legiones romanas en la medida en que iban aumentando sus territorios. Esto era atractivo para ambas partes, especialmente para Roma que necesitaba ampliar su poder militar para seguir expandiéndose. Roma también exigía a los integrados el pago de un tributo en contraprestación al respeto de su versión de libertad cultural y religiosa, difícil de digerir actualmente. Es evidente que esa integración no es como la que conoce el siglo XXI,

“...sino como la concebían los hombres de la Antigüedad, en términos de «justa» y «natural» desigualdad. [...]. El integrado, por lo tanto, lo hará en régimen de desigualdad manifiesta, y el transcurso del tiempo lo podrá ir equiparando a la condición del integrador... o no”.⁴⁴

Cuando Roma se autoimpone el papel de gendarme, consecuentemente cambia la situación respecto de las libertades, pues se ve en la posición de cohartarlas. Atentar contra Roma no es bien visto y el *perduellio* se consideraba como un delito de lesa majestad. La expansión ya no implica integración y protección solamente, ahora se torna como imposición. Existen

⁴³ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁴ *Ídem*.

tratados con los aliados pero los mismos son maleables a efectos de adaptarlos a las necesidades de Roma. Las alianzas se apoyaban “sobre la fuerza y sobre el consenso, y el consenso, en gran parte, sobre la conveniencia. Roma estaba en condiciones de mantener bajo control toda Italia”.⁴⁵ La unión se alimentaba de una necesidad política del dominado, inferior y propenso a la dominación total sin contemplaciones y que prefería evitar la aniquilación.

Esto no genera el mejor caldo de cultivo para el desarrollo del libre pensamiento filosófico. Roma, como se ha apuntado, fue conocida por su derecho mas no por su filosofía, siendo Cicerón y Séneca de sus autores más destacados, quienes siempre se vieron envueltos en vicisitudes por su accionar. El primero fue un defensor a ultranza de la forma de gobierno republicana, el imperio de la ley era necesario para Cicerón, quien fue personaje principal dentro del momento histórico romano que enfrenta a Julio César y Pompeyo, así como la posterior confrontación entre Marco Antonio y Octaviano. Estas luchas condicionaron su suerte. Es necesario citar a Utchenko quien, acertadamente, en la obra *Cicerón y su tiempo*, toma las referencias del historiador Eduard Meyer sobre la lucha entre Pompeyo y César:

“Pompeyo nunca abrigó la idea de derrocar la república para erigirse en monarca, pues dos veces (en los años 70 y en el 62) desechó la posibilidad de utilizar un ejército que le era fiel por entero para adueñarse del poder. Por eso la guerra entre César y Pompeyo no fue, como suele interpretarse, una guerra entre dos pretendientes al trono, mas bien fue una competición entre los tres tipos posibles de poder estatal: la vieja república senatorial [...], la monarquía helénica de César y, finalmente, el principado, encarnado en Pompeyo.”⁴⁶

Tal aseveración puede ser refutada si se considera que el principado se estructuró progresivamente sin ser un sistema preconcebido, por contraposición a la idea que pretende hacer ver que Pompeyo era partidario

⁴⁵ LAFFI, Umberto, op. cit., p. 53.

⁴⁶ UTCHENKO, S.L., *Cicerón y su tiempo*, Madrid, Ediciones Akal, 1987, p. 157.

de un modelo de gobierno como el surgido con Augusto. Posterior al primer triunvirato (César, Pompeyo y Craso), Marco Tulio Cicerón se vio obligado al exilio en virtud de disposiciones legales proyectadas por el tribuno Clodio que iban dirigidas en su contra, una de las cuales “hablaba del destierro «de la privación del agua y del fuego», de los magistrados culpables de la ejecución sin juicio de los ciudadanos romanos”,⁴⁷ disposición plenamente aplicable a Cicerón quien había sido cónsul con anterioridad y había aplacado varias conjuras con métodos semejantes (la de Catilina, por ejemplo).

De esta manera, se percibe claramente cómo las posiciones políticas justificaban las acciones determinantes para la convulsión de la época republicana romana, en especial en la figura de uno de sus mayores defensores, quien no solo se vio afectado por estas disposiciones sino que fue víctima de sus propios errores. Cicerón, al ser un personaje activo de la vida republicana, tuvo que comprometer sus ideales en aras de la supervivencia, en especial en su labor de reconocido abogado, llegando un momento en el que “por estos bandazos tan bruscos e inesperados, Cicerón se ganó en los «pasillos» del senado el poco honroso, pero merecido apodo de «tránsfuga».”⁴⁸

A pesar de estos detalles, la filosofía política de Cicerón muestra su compromiso con la forma de gobierno republicana, cuando defiende el sistema mixto de gobierno en contraposición a la forma monárquica. Dicho sistema implica “en primer lugar, «por así decir, la gran igualdad; en segundo lugar, la estabilidad..., porque en un Estado, en el que cada uno ocupa el lugar que le corresponde, no hay motivos para una revuelta»”.⁴⁹ Esta concepción y el momento histórico en el que se dictan dejan evidencia cierta de que el filósofo, orador y abogado propugnaba la conservación de la institucionalidad republicana, que se veía amenazada por el debilitamiento de la misma.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 182.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 201-202.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 211-212.

“Nada hacía más patente la crisis espiritual de la República tardía que la reiteración en esos años del tan traído y llevado tema de la decadencia de las viejas costumbres, o el modo de proceder de los políticos dirigentes”.⁵⁰ La corrupción se veía en todas las esferas gubernamentales y la república no parecía capaz de establecer pautas de renovación. Finalmente, Marco Tulio Cicerón muere bajo las órdenes de Marco Antonio motivado por las críticas de aquél contenidas en *Las Filípicas*, así como por la conformación del segundo triunvirato con Octaviano y Lépido. El episodio, fechado en diciembre del 43 a.C., es descrito en la obra de Utchenko así:

“Los asesinos llevaron la cabeza y la mano cortada a Antonio, que celebraba una asamblea popular en el Foro. Antonio quedó entusiasmado y pagó una recompensa diez veces mayor a la prometida. Se dice que puso la cabeza sobre la mesa del comedor para complacerse hasta la saciedad con el espectáculo.”⁵¹

Es en medio de este nuevo y poderoso triunvirato que se va verificando la sustitución de la república por una monarquía que caería en manos de Octaviano, uno de los triúnviro, en algún momento protector de Cicerón. En palabras de Tácito, el poderío del triunvirato tuvo su fin en Augusto Octaviano, quien “bajo el nombre de príncipe se apoderó de todo el Estado, exhausto y cansado con las discordias civiles.”⁵² Con el ascenso de Octavio, cambia el panorama tanto en materia de libertad política como en difusión del pensamiento. Si en épocas anteriores se sentía la influencia del poder político en el libre pensar y sus vaivenes, con el imperio los caminos de la libertad y el conocimiento se verán firmemente obstruidos. La sociedad romana se veía ahora a merced de un *princeps* o príncipe. “[U]na vez liquidada la república, la política desapareció con ella, reemplazada por el criterio del príncipe y el de su camarilla.”⁵³ Éste tenía amplios poderes para el nombramiento y remoción de magistrados, así como los tenía en la toma de

⁵⁰ ALFÖLDY, Gezá, op. cit., p. 128.

⁵¹ UTCHENKO, S.L., op. cit., p. 293.

⁵² TÁCITO, Cayo Cornelio, *Anales del imperio romano desde la muerte de Augusto a la de Nerón*, Barcelona, Editorial Iberia, 1960, pp. 3-4.

⁵³ LÓPEZ BARJA DE Q., Pedro y LOMAS S., Francisco J., op. cit., p. 278.

decisiones. El imperio era ahora el de un hombre y no el de la ley como en la república.

Ante este cambio, en la época de Augusto, se consolidó una oposición a su reinado. Entre los disidentes se encontraba Séneca, el viejo, quien, según narra Pilar León Alonso, no era partícipe ni de la adulación ni del culto a la magnanimidad de Augusto.⁵⁴ Esta oposición fue confrontada por el estamento político imperial, y a pesar de ello para Séneca, el viejo, su “posición no sufrió cambio alguno y se mantuvo siempre firme para denunciar la opresión que existía en un régimen que se decía de libertad”.⁵⁵ El inicio de la época imperial denota los conflictos que se vivirán a continuación para los ciudadanos en sus derechos y la opresión a la libertad de pensamiento que la república garantizaba en cierta medida, lo cual lleva indefectiblemente a concluir que la conducta intolerante a la oposición al poder político es la regla en la civilización romana imperial.

En la medida en que el imperio romano tomaba forma, los abusos de poder se intensificaban. Surge en esta etapa la figura de Lucio Anneo Séneca, (Séneca, el joven), como ejemplo de los pretendidos libre pensadores que resaltaron en Roma, víctima de las pocas libertades que en materia de pensamiento existían en su tiempo y de las propias y especiales circunstancias que rodearon su vida.

“La vida de Séneca se desarrolló bajo cuatro emperadores sucesivos –Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón– el segundo de los cuales fue un loco y el cuarto un megalómano original, y los cuatro acabaron por sucumbir a la psicosis de ‘purgar’ el Senado por medio de asesinatos judiciales; querían eliminar los retoños de la vieja nobleza, sospechosos de nostalgia por la antigua República cuando la oligarquía dominaba y ninguna familia había confiscado aún el poder en exclusiva. El régimen imperial no tenía nada de liberal, ni aun era

⁵⁴ LEON ALONSO, Pilar, *Séneca, el viejo. Vida y obra*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982, p. 40.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 42.

un Estado de derecho (a pesar del derecho romano): era un despotismo, inseguro de su propia legitimidad.”⁵⁶

Séneca fue el preceptor de Nerón en virtud de la decisión de Agripina, su madre. La intención era formarle conforme el criterio digno de un líder de su talla. Por esta razón, la vida de Séneca transcurrió rodeada de los privilegios que asistían a cualquiera que gozase del favor del *princeps*, y culminó al perder esos privilegios. Fue tanta la confianza de la que gozó Séneca, influenciada claramente por Agripina, que se presentó esta particularidad: “Nerón había delegado en Agripina todos los asuntos de estado. El gobierno fue compartido por Séneca, Burro y Agripina, y mientras esta alianza funcionó el imperio caminó como nunca lo había hecho desde los tiempos de Augusto.”⁵⁷

Cuando el favor imperial se agotó, posterior a la muerte de Agripina, la suerte de Séneca no escapó a la de otras víctimas del autoritarismo de Nerón. Quizá fue Séneca culpable de su propia suerte. Blázquez afirma “que las aspiraciones absolutistas y teocráticas de Nerón tienen su fundamento en las ideas de Séneca que, en dos obras suyas –la *Apocolocyntosis* y el *De Clementia*–, legitima el poder imperial a modo de una monarquía, y anima a Nerón a ejercer una autoridad total, de carácter sagrado y, más específicamente, solar.”⁵⁸ De esta forma, con la muerte de Séneca, el joven, se retrata un siglo de política imperial que será preludio de la respuesta al surgimiento del cristianismo y su expansión, pues el poder absoluto de los príncipes genera un entramado legal e institucional que tolera la diversidad pero con un límite claro: el culto imperial y el culto a Roma.

⁵⁶ VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 24.

⁵⁷ MAÑAS NÚÑEZ, Manuel, “Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I”, *Norba revista de historia*, España, 2003, vol. 16, pp. 191-207.

⁵⁸ BLÁZQUEZ, José M., *Nerón, el mecenas asesino*, Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, pp. 4-5. Documento en línea disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctb1j5> [Consultado en: septiembre de 2015].

El surgimiento del cristianismo y la reacción de los paganos

La consolidación de la estructura imperial romana surgió de la mano con otro movimiento importante: el cristianismo. Anteriormente se estableció que la sociedad romana practicaba una cierta tolerancia en materia religiosa; de igual forma se expusieron los términos de esa «tolerancia», fundados en las directrices del poder. Por el contrario, la historia demuestra una posición distinta del imperio frente a la nueva doctrina judeocristiana. Esta realidad lleva a preguntarse: “¿Qué causa motivó que los romanos, tolerantes con el resto de las religiones, acabaran por hacer una excepción con respecto al cristianismo?”⁵⁹ Se trata de una situación que configura la aparición del germen de la intolerancia en materia de religión.

Los cristianos fueron perseguidos por los paganos, pero luego fueron los cristianos quienes al verse respaldados por el poder no dudaron en perseguir paganos. Bajo este contexto es que se afirma que durante los tres primeros siglos de la era cristiana se patentó la persecución religiosa por el rechazo a la diversidad de cultos, propiciada por la expansión cristiana y la visión de la trascendencia que aportaba a la colectividad. Aún así, al comienzo la estrategia imperial frente a la nueva religión iba de la mano con la tradicional política de tolerancia religiosa que manejaba Roma, en los términos en que se concebía el respeto a los judíos.

Durante el reinado de Tiberio, Pilatos, quien no necesita presentación, “remitiría al emperador una exposición detallada y completa de los acontecimientos que «habían revelado allí (Palestina) la verdad de la divinidad de Jesús»”.⁶⁰ Sin entrar a juzgar la veracidad de la narración de Pilatos, es importante destacar la reacción del emperador ante esta nueva tendencia que surgía y se manifestaba de tal manera que ameritaba un reconocimiento por parte del imperio. Tiberio llegó a plantear la situación

⁵⁹ SANTOS YANGUAS, Narciso, *Cristianismo e imperio romano durante el siglo I*; Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, p. 3.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 19.

ante el Senado, institución que desestimó el hecho arguyendo que “no se había podido constatar claramente la verdad de los hechos expuestos en el relato de Pilatos.”⁶¹

La situación respecto a los judíos y cristianos no parece variar entre los gobiernos de Tiberio y Calígula, quienes aportaron una especie de protección para evitar la persecución de los mismos. Pero si se hace uso de la lógica se pueden hallar ciertos puntos de honor que indefectiblemente configurarían un choque inevitable entre las doctrinas monoteístas y politeístas. Uno de ellos es la ordenación política del imperio, que exige reconocer un carácter de deidad al emperador. Esto supone la obligación de todos los pueblos de rendir culto a este dios en la tierra quien a su vez, por tradición, requiere la realización de determinados ritos por parte de sus súbditos con el objeto de satisfacer las necesidades de los dioses y mantener la sostenibilidad de la estructura imperial.

Este postulado básico es, de entrada, contrario al de las religiones monoteístas que no consideran válido al politeísmo por considerarles ateos. Para el monoteísmo rendir culto a algo distinto al único dios en el que se cree es una evidente contradicción. Los cristianos se resistirían a rendir tal pleitesía, dando inicio así a una reacción de los estamentos romanos contra esa ofensa. Si a esto se suma la propagación del culto, dará muchas razones para considerar al cristianismo como un peligro, tal como lo pensaban algunos paganos. Esto tiene su asidero en que, como toda religión, el politeísmo tenía sus postulados, sus reglas y sus defensores. Quiénes propugnaban la validez de sus creencias cerrarían la entrada de quien pretendiese hacer temblar los cimientos de su institucionalidad.

Celso, en el siglo II d.C., comienza su obra *Aléthes lógos* manifestando lo siguiente:

⁶¹ Ídem.

“Hay una raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero autoglorificándose con la común execración: son los Cristianos.”⁶²

Es claro el tono asumido en la obra frente a la doctrina cristiana que acababa de nacer, le considera infamante y delictiva, pero Celso va más allá y continúa diciendo:

“Su doctrina tiene un origen bárbaro. No es que pensemos imputárselo como una falta o delito: los Bárbaros, ciertamente, son capaces de inventar dogmas; pero la sabiduría bárbara vale poco en sí misma, si no la corrige, depura y ultima el logos o la razón griega, de la cual Roma se siente heredera.”⁶³

En las palabras de Celso se percibe el miedo a lo novedoso, a lo desconocido, y cuando lo desconocido surge, se rechaza hasta que se da la oportunidad de conocerlo. El cristianismo nació imbuido de polémica. No es secreto que para la tradición Jesús es condenado implícitamente por atribuirse el título de hijo de dios, cuando la población judía de la época no le consideraba como tal. Muchos, como Celso, le creían un mago que aprendió trucos para atribuirse poderes sobrenaturales, situación común en dicho momento histórico. Influye también la relación que entre conocimiento y verdad se maneja en esa época. Quien se cree dueño de la verdad no tolera que cualquier persona diga que esa verdad no es sino una mentira.

Existe una confrontación entre judaísmo y cristianismo. La nueva secta, los cristianos, estarían no solo amenazados por los creyentes paganos, sino que, a su vez, los propios judíos atentarían contra su culto. “[S]e puede afirmar que, con frecuencia, serían las propias autoridades romanas las encargadas, de forma directa o indirecta, de proteger al grupo de cristianos de la

⁶² CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 19.

⁶³ Ídem.

persecución judía o pagana hasta el año 62.”⁶⁴ Esto significa que para ese momento siguen siendo los romanos defensores de la libertad de culto, siempre y cuando el culto se apegue al respeto a la legalidad imperial. Y es que:

“...se trata de una época en que las relaciones entre el Estado romano y la nueva religión se habían situado, no a un nivel de lucha y persecución, ni siquiera tomando como base la indiferencia y la ignorancia, sino en términos más bien de respeto recíproco.”⁶⁵

En este orden de ideas es necesario acotar que esta situación no duró mucho y pronto se encontraría el imperio en el ejercicio de una política de persecución y opresión del cristianismo por cuanto:

“En primer lugar, el proselitismo de los primeros cristianos se llevaba a cabo en medios por lo general plebeyos, extendía unas ideas reformistas –los últimos serán los primeros, los servidores por delante de los señores– evidentemente perniciosas, germen de desórdenes sociales, que las esferas intelectuales y gubernamentales romanas podían seguramente considerar emanadas de una religión que no se dirigía más que a los esclavos.

[...]

En segundo lugar, los ritos religiosos de los cristianos seguían siendo bastante misteriosos, se prestaban a confusión y daban lugar a interpretaciones en su mayoría hostiles e infamantes.”⁶⁶

Se debe empezar por el hecho más significativo de todos: el incendio de Roma durante la era de Nerón, en el año 64 d.C. Este siniestro azotó y devastó la ciudad eterna durante aproximadamente seis días. De inmediato las acusaciones se dirigieron a los cristianos arrojándoles la culpabilidad de lo sucedido. Más allá de las diversas tesis sobre las causas de dicho siniestro, los hechos posteriores configuran la primera gran persecución documentada contra los cristianos. Así se tiene que:

⁶⁴ SANTOS YANGUAS, Narciso, *Cristianismo e imperio romano durante el siglo I*, op. cit., p. 23.

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ ROBICHON, Jacques; *Nerón o la comedia del poder*, Madrid, Editorial EDAF, 1989, p. 195.

“Antes de que fueran reconstruidos los primeros hogares, exhumadas las primeras pilas de cadáveres, limpiados de escombros los primeros barrios, un grito general fue lanzado para acusar y designar el incendio, fuera de sus causas naturales la mayor parte del tiempo contestadas, una responsabilidad humana, individual o colectiva. «Pues, dice Tácito, no se puede hacer callar la opinión infamante según la cual el incendio había sido ordenado».”⁶⁷

Es ampliamente conocido que los inculcados por la catástrofe fueron los cristianos, quienes a pesar de ser considerados una secta nueva, conviven en una Roma que no era normalmente categorizada por la intolerancia en materia de religión. Por ello son muchas las tesis que ilustran la necesidad de encontrar un culpable para la catástrofe, dirigiéndola hacia la nueva secta que para el momento no representaba problema alguno para Roma. En opinión de J. Robichon, la fortaleza del judaísmo en algunas esferas de poder propiciaron la acusación contra los cristianos.⁶⁸ Esta tesis es ratificada por las consideraciones de un autor como P. Johnson, quien refiere la existencia de conversos al judaísmo en las altas esferas políticas.

Johnson afirma que “Popea, la emperatriz de Nerón, y su círculo cortesano, fueron casi seguramente individuos temerosos de Dios, y el rey Izates II de Adiabene, en el alto Tigris, abrazó con toda su casa una forma de judaísmo.”⁶⁹ Así, como el poder es la fuerza que mueve los intereses en Roma, y sabiendo el recelo existente de los judíos hacia la secta cristiana, es válido pensar que las razones de la persecución iniciada en contra de estos estuviese determinada por los intereses de un judaísmo estabilizado como religión en los territorios romanos. Esta hipótesis es reforzada también por Ramón Teja, cuando dice que:

“Los cristianos eran víctimas de la misma impopularidad y odio que sufrían los judíos en Roma. Pero resulta extraño que cuando Nerón intentó buscar un chivo expiatorio de la impopularidad que le había acarreado el incendio de Roma estuviese en condiciones de

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 222.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 223.

⁶⁹ JOHNSON, Paul, *La historia del cristianismo*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1989, p. 25.

diferenciar a los cristianos de los judíos. Se ha supuesto que la idea partió de Popea, la amante del emperador, de la que sabemos que era «judaizante». Si ello fue así, al volcar la cólera popular sobre los cristianos, libró de ella a los judíos y encontró una salida airosa para el emperador frente a las acusaciones del pueblo. Pero con ello los cristianos quedaron señalados para siempre ante el pueblo y las autoridades romanas.”⁷⁰

Era común en esa época que los romanos confundiesen a los judíos con los cristianos, por considerar a los segundos una variante de los primeros. Esto responde al desconocimiento que sobre ambos cultos y la doctrina que profesaban existía entre los ciudadanos romanos politeístas y entre las propias autoridades. Por ello, la hipótesis que vincula la existencia de un interés político desde las esferas influenciadas por el judaísmo, resulta fundamental para entender la relación de los cristianos con el incendio ya sea considerándolos como verdaderos responsables, víctimas de Nerón o del propio poder político judaizado.

En general, es válido afirmar que la política imperial se basó en la aplicación de legislación anterior que había sido dejada en vilo bajo la tendencia de los *princeps* a respetar la libertad de culto, quedando Nerón como “el primero de los emperadores en atacar directamente el cristianismo, en formular el *institutum* (orden judicial y administrativa) de las persecuciones”.⁷¹ Pero es el llamado Edicto de Nazareth el que permite “obstaculizar el reconocimiento de licitud del cristianismo, al tiempo que acusaba de infamia a los discípulos directos de Jesús, dando pie de esta manera a las difamaciones del pueblo”,⁷² siendo esta la legislación previa que sustenta todas las actuaciones contra la secta instaurada por *Chrestos*.

⁷⁰ TEJA, Ramón, “El cristianismo y el imperio romano” en: FERNÁNDEZ UBIÑA, José y SOTOMAYOR, Manuel (coords.), *Historia del cristianismo vol. I, el mundo antiguo*; Madrid, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2006, pp. 294-295.

⁷¹ SANTOS YANGUAS, Narciso, *Cristianismo e imperio romano durante el siglo I*, op. cit., p. 44.

⁷² Ídem.

Por todo lo anterior, se entiende cómo estos hechos modifican la condición de los cristianos frente al Estado romano, pues “a partir de este momento el cristianismo sería considerado como ilegal en el marco del imperio romano”.⁷³ A pesar de esto, no es sino hasta el reinado de Domiciano que se registran nuevos ataques contra los cristianos, lo que les otorga al menos unos 30 años de lo que se puede denominar paz, periodo en el que prolifera una doctrina cristiana que conseguía calar en la colectividad. No existen registros exactos de que las persecuciones en la época de Domiciano fuesen dirigidas específicamente a los cristianos, pero el emperador fue un tirano y se encuentran algunas referencias sobre lo ocurrido en la época. El historiador Dión Casio, quien en Roma fue pretor y cónsul, en el libro 67 de su *Historia de Roma* afirma:

“Domiciano mató en este mismo año a otros muchos incluso a Flavio Clemente el cónsul, aunque era su primo y tenía por mujer a Flavia Domitilia su pariente. Acusó a ambos de ateísmo, acusación por la que otros muchos que se dejaban arrastrar hacia las costumbres de los judíos fueron juzgados, y unos murieron, y los otros fueron privados de sus riquezas, sin embargo, Domitila simplemente fue desterrada a Pandataria.”⁷⁴

Esta acusación de ateísmo era una “acusación que se aplicaba por igual a judíos y cristianos”,⁷⁵ pues implicaba reticencia a adorar los dioses oficiales, por lo que pudo haber sido una acusación llevada a cabo contra cualquiera incurso en esta situación. Esto no modifica la posición de considerar al tirano Domiciano como el segundo gran persecutor de los cristianos. Inclusive, se dice al respecto que:

“Es posible que entre las numerosas víctimas de Domiciano hubiese efectivamente cristianos y, de hecho, el Apocalipsis de Juan, escrito por estas fechas en Asia Menor, alude a mártires cristianos «vencedores en sus combates contra la Bestia y su imagen», alusión

⁷³ *Ibíd.*, p. 51.

⁷⁴ DIÓN CASIO, *Historia Romana*, 67, 14, 1-2. Documento en línea disponible en: <https://books.google.es/books?id=n1Y6BgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consultado en: septiembre de 2015].

⁷⁵ TEJA, Ramón, *op. cit.*, p. 295.

velada al emperador y al culto imperial que se exacerbó durante el reinado del tiránico emperador.”⁷⁶

Aunque no existen documentos que demuestren la existencia de una orden legal de persecución contra los cristianos proferida por Domiciano, la mayoría de los tratadistas coinciden al afirmar que las persecuciones fueron un movimiento improvisado que, según Santos Yanguas, estuvo determinado por “la amplia expansión alcanzada por el cristianismo”.⁷⁷ Esta expansión presuponía la necesidad de mermarla, a través de la instauración de medidas fundadas en un interés político. Esta situación no configuraría novedad alguna en las políticas del imperio contra aquello que alterase la normalidad de la vida romana y su orden público.

Los cristianos, al igual que los judíos, son concebidos por los personajes de la época como personas intolerantes que no aceptan otra fe que no sea la propia. Esto se contrapone a la concepción politeísta del imperio romano, cuya política de apertura religiosa fue una razón clave para la gobernabilidad en toda su extensión y diversidad. Si Roma se hubiese empeñado en imponer su cultura a todo el mundo conocido, quizá no hubiese tenido éxito. Por ello, la actitud de los cristianos resultaba odiosa a la colectividad pagana pues al reconocerles como un culto esperaban reciprocidad de estos.

A todo esto se tiene que sumar la ignorancia existente respecto del fondo del asunto. En primer lugar Nerón atribuyó a los cristianos un carácter de culto demoníaco. De igual forma, los ritos cristianos se ejecutaban en secreto y por la noche, lo que los exponía a cualquier cantidad de criterios difamantes, puesto que los romanos consideraban que era lícito lo que ocurría, en principio, a la luz del día, pues la noche entraña, de lleno, oscuridad y arropar lo nefasto.⁷⁸ Aparte,

⁷⁶ Ídem.

⁷⁷ SANTOS YANGUAS, Narciso, *Cristianismo e imperio romano durante el siglo I*, op. cit., p. 68.

⁷⁸ Al respecto existía una regla referida al funcionamiento del Senado romano, cuyas decisiones debían tomarse en asambleas celebradas *ante exortum aut post occasum*.

“...los cristianos no pudieron nunca librarse del hecho de que rendían culto como a Dios a una persona que había sido condenada por la autoridad romana legítima a morir en la cruz como los rebeldes políticos y bandoleros. Compartían con los judíos la intransigencia hacia cualquier otra forma de religión que no fuese la suya, lo cual se equiparaba al ateísmo por no reconocer a los dioses oficiales, y manifestaban incivismo por no aceptar el culto político al emperador.”⁷⁹

Por ende, afirmar que se trató de una deliberada persecución religiosa es tan incierto como decir que se trató de un mero asunto para lograr mantener el orden público y la unicidad que procuraba la cúpula política imperial. Luego, cuando el cristianismo crece en número y se afianza como una iglesia ya estructurada, con el reconocimiento de los romanos, logró desmontar la cantidad de cultos falsos que en su nombre buscaron sacar provecho de la situación, generando confusión en la época, trayendo como consecuencia que los cimientos morales del cristianismo naciente se tambaleasen. Paul Johnson, refiriendo a Cipriano, dice: “Muchos obispos que hubieran debido servir de aliento y ejemplo a otros, renunciaron a su sagrado ministerio, abandonaron a su gente, se alejaron del distrito, trataron de hacer dinero [...], y se dedicaron a la usura”.⁸⁰ A pesar de esto, los cristianos lograrían la unificación, puesto que

“[l]a Iglesia también era una comunidad humana y visible, que se manifestaba solo en una forma organizada. El individuo no podía salvarse por el contacto directo con Dios. La jerarquía cuidadosamente escalonada, sin la cual la iglesia no podía existir, fue creada por Cristo y los apóstoles.”⁸¹

Ya no se trataba de una secta derivada del judaísmo, sino que adquiriría una característica de culto verdadero. Inclusive, cuando Plinio, el joven, inquiriere a Trajano sobre cómo debe tratarse a los cristianos, el emperador respondía que no había regla general al respecto, y que los cristianos no debían ser

⁷⁹ TEJA, Ramón, op. cit., p. 299.

⁸⁰ JOHNSON, Paul, op. cit., p. 91.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 77.

buscados y menos aún aceptadas denuncias anónimas.⁸² Esta respuesta configurará un verdadero avance al disminuir levemente la situación incierta de los cristianos durante todo el siglo segundo. Para inicios del Siglo III, en época de los Severos, “el cristianismo es ya una religión claramente separada del judaísmo, dotada de una sólida estructura interna centrada en la figura del obispo, con un culto, una liturgia y un sistema de creencias bien definido.”⁸³

La condición del cristianismo cambia por el especial comportamiento del poder bajo el reinado de Cómodo⁸⁴ durante el cual se respetó al cristianismo, permitiéndole así un mayor desarrollo, inclusive en lo económico y en lo político. Este respeto se mantendría hasta la asunción de Septimio Severo bajo cuyo mandato se verificarían nuevos movimientos en contra de los cristianos que serían replicados posteriormente por la dinastía de los Severos. Para el año 249 asume el trono Decio, quien recibe un imperio en crisis, por lo que “se propuso restaurar la unidad y la cohesión del imperio mediante la vuelta a los viejos principios y costumbres que habían marcado la grandeza de Roma en tiempos pasados”.⁸⁵

Para lograr su cometido, en el año 249 emite un edicto imperial en el que, de acuerdo con Ferry y Jerphagnon: “...se exige a todos los ciudadanos del Imperio un sacrificio a los dioses. Se les entregará un certificado, una copia del cual se destinará a los archivos. Una prueba de lealtad, en definitiva.”⁸⁶ Ese certificado era la garantía de vida de muchos, y otros tantos fallecieron y fueron torturados por no haber probado esa lealtad a los dioses y al

⁸² TEJA, R., *ibíd.*, p. 296.

⁸³ *Ibíd.*, p. 301.

⁸⁴ Para profundizar en este tema vid. ESPINOZA, Urbano, “Cómodo y los cristianos”, *Gerion*, Madrid, 1995, N° 13, pp. 127-140. Documento en línea disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI9595110127A/14470> [Consultado en: octubre de 2014].

⁸⁵ TEJA, R., *ibíd.*, p. 307.

⁸⁶ FERRY, Luc y JERPHAGNON, Lucien, *La tentación del cristianismo, de secta a civilización*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 30.

emperador. Santos Yanguas⁸⁷ cree que es con esta decisión administrativa que por primera vez y de forma universal y sistemática, el imperio actuó contra el movimiento cristiano. Para ello se valió de todo el aparato burocrático tanto central como provincial, a través de indicaciones represivas precisas. Esta realidad marca una diferencia clara con las persecuciones de épocas anteriores en las que se actuaba, principalmente, en virtud de la delación de casos particulares. Ahora la persecución era una política del imperio.

Bajo el regimiento de Diocleciano las miradas se volcaron nuevamente sobre los cristianos quienes sufrieron la arremetida más fuerte de la época romana, denominada la «Gran Persecución». La misma fue decretada en el 303 y se prolongó hasta el 311. En esta época gobernaba Galerio en Oriente. Este movimiento contra los cristianos finaliza con el Edicto de Milán emitido por el propio Galerio, ratificado por Licinio, Saja y Constantino. Este edicto “supone el reconocimiento del fracaso de la política anticristiana iniciada en el 303. De hecho, el edicto termina invitando a los cristianos a colaborar en la salvación del Imperio en un momento de guerras civiles y externas”.⁸⁸ Se inicia así una nueva etapa marcada por el protagonismo de Constantino.

El cristianismo es reconocido por vez primera como una religión lícita. Los cristianos seguían siendo minoría pero la posición favorable de Constantino, así como su conversión, desencadenaría una serie de hechos que decantarían en la oficialización de dicha religión como universal y, posteriormente, en la única religión válida. Cabe destacar que para “el momento en que se convirtió Constantino, los cristianos apenas representaban entre un 5 y un 10% de toda la población del imperio”.⁸⁹ Las acciones de Constantino fueron atípicas y comportaban la primera manifestación pública de tal entidad, tanto en lo

⁸⁷ SANTOS YANGUAS, Narciso, “Decio y la persecución anticristiana”, *Memorias de historia antigua*, Oviedo, 1994-1995, N° 15-16, pp. 143-182.

⁸⁸ TEJA, R., *ibíd.*, p. 314.

⁸⁹ FERRY, L. y JERPHAGNON, L., *ibíd.*, p. 36.

jurídico como en lo político, contrarias al sentir mayoritario de la colectividad imperial decantada por la pluralidad del paganismo.

Legitimación, consolidación y actuación del cristianismo frente al otro

Posterior a la muerte de Constantino, numerosas fuentes buscan caracterizarlo como salvador o nuevo redentor del cristianismo, inclusive se le venera como héroe. Todo esto a pesar de que el cristianismo configuraba minoría ante el resto de los cultos que se erigían en el siglo III después de Cristo. Esto tiene relación directa con la mitología que rodea su conversión al cristianismo, pero la investigación debe ir más allá del mito del sueño.⁹⁰ De esta forma se puede explicar la definitiva consolidación del cristianismo, como doctrina religiosa mayoritaria en el mundo. Partiendo de Constantino, se desentrañará la convivencia de la humanidad durante este proceso de consolidación.

La revisión del cristianismo como movimiento político es esencial, especialmente porque en su nombre se verificarían hechos que repetirían los mismos actos violentos e inhumanos que los cristianos denunciaron en su momento que se cometían contra ellos. Las implicaciones de un movimiento político como éste son tocadas por H.A. Drake en el prefacio de su libro *Constantine and the Bishops* al decir que:

“What both sides of this debate have failed to realize is that politics as a distinct field of inquiry is the study of a process; it has nothing to say about a given individual’s religious sincerity or lack of same. Politics is, quite simply, the art of getting things done, it is the art of winning

⁹⁰ El mito de Constantino es de importancia vital para la historiografía relacionada con el Estado y el cristianismo. El mismo implica las narraciones respecto de la aparición de la cruz, la batalla del Puente Milvio, el bautismo de manos del papa Silvestre y la Donación de Constantino, sobre el tema vid. TEJA, Ramón, “El poder de la Iglesia imperial: El mito de Constantino y el papado romano”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, España, 2006, N° 24, pp. 63-81. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2233093> [Consultado en: octubre de 2014].

agreement, of mobilizing support, of gaining consensus. At some level, everything has a political dimension; every act of decision making requires political skills.”⁹¹

La conversión oficial de Roma del paganismo al cristianismo no se debe únicamente a Constantino. Creer en el total compromiso de Constantino con la fe cristiana es obviar el hecho más objetivo que se puede desprender del análisis de la historia romana, esto es el manejo político que imbuye a todo asunto oficial y Constantino no escapó a ello. Los gobiernos cristianos posteriores tampoco. Por ello debe revisarse el papel que la religión cristiana jugará a partir del siglo III. Tal como lo dice Drake en la cita transcrita *ut supra*, la política es el arte de ganar consenso y todo indica que la actuación de Constantino iba de la mano no solo con sus creencias, sino en la conveniencia política.

En esta época “el cristianismo se había convertido en un fenómeno tanto secular como espiritual: era una enorme fuerza en favor de la estabilidad”⁹² por lo que no resulta descabellado la tesis de la conveniencia política en la permisibilidad del poder con su propagación. Por ello Paul Johnson se pregunta si “¿[n]o era prudente que el estado reconociese la bienvenida metamorfosis y concertara, por así decirlo un *marriage de convenience* con ‘la esposa de Cristo’?”,⁹³ entendiendo a la Iglesia cristiana como tal. En otras palabras, la coincidencia del momento histórico con la fuerza que llevaba consigo el movimiento cristiano, aunado a la influencia del líder político del momento, justificaba todas las acciones ulteriores tomadas en favor del cristianismo.

La posición oficial de Constantino, un confeso cristiano, frente a todos sus súbditos fue de apertura frente a la libertad religiosa, por lo menos a título de política imperial, no hubo persecuciones,

⁹¹ DRAKE, H.A., *Constantine and the bishops, the politics of intolerance*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010, p. xvi.

⁹² JOHNSON, Paul, op. cit., p. 93.

⁹³ Ídem.

“[n]o obligó a nadie a convertirse, designó a paganos para desempeñar las más elevadas funciones del Estado, no promulgó ninguna ley contra los cultos paganos (ni siquiera tras su triunfo de 324, por mucho que a veces se diga lo contrario) y dejó que el Senado de Roma continuara atribuyendo créditos a los sacerdotes oficiales y a los cultos públicos del Estado romano, que se mantuvieron sin cambios hasta el final de siglo aproximadamente.”⁹⁴

Pero a pesar de esto, el emperador manifestó siempre su disconformidad con el paganismo y fortaleció desde su posición el cristianismo. Así, aunque su política oficial aparentase un respeto a los otros, su actuación contribuyó al empoderamiento de las estructuras de poder cristianas. También propiciaba la denigración del paganismo soportado en la evidente victoria del cristianismo, siendo esta una jugada política válida y lógica. Constantino, en palabras de P. Veyne: “Dejaba en paz a los que se engañaban, en interés, según escribió, de la paz pública; en otras palabras, porque tropezaría con una fuerte oposición.”⁹⁵

Esta no era una política de tolerancia, no se trataba de una conciencia cierta del emperador del derecho de los ciudadanos a tener un culto privado y ser respetados por ello, no. Se trata de la inconveniencia de avasallar a los demás para imponer una creencia que, por sí sola, iba calando en la ciudadanía, y que ahora gozaba, además, con el respaldo del emperador, un ungido de la deidad monoteísta. Es cierto que:

“El aspecto mejor conocido de la política religiosa de Constantino es su legislación a favor de la Iglesia y la ayuda material que le prestó mediante donativos y construcción de basílicas. El clero, que acababa de sufrir una dura persecución, se vio de este modo convertido en un grupo privilegiado, una especie de *ordo* que, a diferencia de los *ordines* tradicionales romanos (senadores, caballeros o curiales), se definía por criterios de carácter religioso y no familiar ni político.”⁹⁶

⁹⁴ VEYNE, Paul, *El sueño de Constantino: el fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 20.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁹⁶ FERNÁNDEZ UBIÑA, José, “Constantino y el triunfo del cristianismo en el imperio romano” en: FERNÁNDEZ UBIÑA, José y SOTOMAYOR, Manuel (coords.), *op. cit.*, p. 353.

La Iglesia había ingresado en las estructuras de poder a través del orden clerical. El propio Constantino se consideraba un obispo y, con todo esto, la presencia de varias facciones del cristianismo, ortodoxos y católicos, hacían que se desviara la atención de la doctrina básica que propugnaba la igualdad, la caridad y la importancia de la humanidad, o lo que es lo mismo el cristianismo como humanismo, hacia el campo del poder político. Se permitió que el Estado, ajeno a la religión hasta el momento con base al *Edicto de Milán*, se convirtiera en un centro religioso propicio para la generación de nuevas políticas tendientes a la protección exclusiva de la religión que se convertía en oficial a través de la materialización del poder político en manos de la Iglesia. Constantino inclusive delegó facultades judiciales en las instancias de poder clerical, instaurando “la llamada *audientia episcopalis*, que obligaba a los jueces a reconocer esta potestad clerical y a dejar que los ciudadanos resolviesen sus litigios ante el obispo.”⁹⁷

El manejo del poder estaba del lado cristiano. Si el cristianismo era reacio a reconocer algún otro dios distinto del propio, ¿por qué se seguía admitiendo el paganismo en el imperio? La razón es que el cristianismo no tenía oficialidad de *iure*, pero de *facto* la estructura política estaba cristianizada. Por ello es necesario apuntar la siguiente interrogante planteada y resuelta por Drake al siguiente tenor:

“Did the success of Christianity inevitably lead to the forcible suppression of that set of traditional beliefs we now label ‘paganism’? To this question modern scholarship gives an overwhelming and resounding yes: Christianity excludes other gods; the reason Rome persecuted Christians is because they would not acknowledge the gods of Rome; therefore, there is no reason to ask further why Christians did the same thing to the old gods, as soon as Constantine gave them power to do so.”⁹⁸

Si bien Constantino no estaba a favor de la persecución del paganismo, si le repudiaba y le denigraba. Consideraba una deshonra el que se llegasen a

⁹⁷ *Ibidem*, p. 355.

⁹⁸ DRAKE, H.A., *op. cit.*, p. 9.

practicar sacrificios en su nombre como la tradición indicaba, pues a pesar de ser cristiano seguía siendo el *pontifex* del culto oficial a las deidades. Mantuvo la posición religiosa de los ciudadanos en el ámbito privado, conservó todas las ceremonias y magistraturas directamente ligadas con el culto oficial, por la razón que fuese, política o no. Con estas medidas propició las bases de un Estado en el que el cesarismo y el papismo se unirían en una sola voz que llevaría a la religión cristiana a una posición de poseedora de la verdad religiosa única y oficial para el mundo dominado por Roma.

Puede afirmarse que una característica inherente del cristinismo para este momento era su propensión a la intolerancia de otras religiones. Al estudiar lo que H.A. Drake contempla cuando analiza los alegatos de Edward Gibbon al respecto,⁹⁹ se ve que los conversos eran forzados a renunciar totalmente a sus cultos anteriores, y no solo esto, sino que se empezaron a ver movimientos violentos en contra de las visiones religiosas no cristianas que seguían existiendo. No es que no hubiese intolerancia antes, simplemente que en los tres siglos previos hubo una lucha por instauración de la fe, que termina en la oficialización del cristianismo que, tal como lo hicieron los paganos y atendiendo a la realidad histórica, se valieron de la coacción para demostrar su fuerza, pero amparados en su verdad religiosa.

Es así como uno de los primeros y relevantes procesos fue el llevado a cabo contra los donatistas, quienes se opusieron a la elección de Ceciliano como obispo de Cartago y a los que el emperador “condenó como cismáticos y ordenó la confiscación de sus bienes e iglesias en beneficio de los católicos”.¹⁰⁰ A esto debe añadirse el conflicto con los arrianos por la divergencia con las decisiones tomadas en el año 325 en Nicea. Pero estas situaciones no evitaban que el cristianismo siguiese propagándose: “hacia el siglo IV el cristianismo había penetrado por completo en todas las clases.”¹⁰¹

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 20-21.

¹⁰⁰ FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *op. cit.*, p. 351.

¹⁰¹ JOHNSON, Paul, *op. cit.*, p. 115.

Esta realidad, diferenciaba claramente el cristianismo del paganismo, puesto que éste fracasó en prevalecer sin el respaldo de la élite de poder al mando del imperio. Por su parte, el cristianismo, a pesar de todas las divergencias, encontró unidad en la Iglesia. Es importante señalar que es en tiempos de Constantino cuando empieza “la metonimia (tanto en latín como en griego) de la palabra «iglesia» para significar tanto la comunidad de los creyentes como el edificio.”¹⁰² Lo que configura un manejo apropiado del lenguaje para que la convicción llegase a la masa: la Iglesia no es solo el templo, la Iglesia son todos.

Posterior a Constantino la situación del paganismo empeoró, pues la posición oficial se endureció. El emperador Constancio II “decretó en el 341 el cese de la superstición: «cese la supersitición, quede abolida la locura de los sacrificios», tal y como su padre había establecido”.¹⁰³ En esta misma dirección hubo quiénes se aprovecharon de las disposiciones legales para actuar contra el politeísmo. El problema no era simple, pues si bien el cristianismo cabalgaba avasallante, la ciudad de “Roma continuaba siendo un firme baluarte del politeísmo.”¹⁰⁴ A pesar de ello, Constantino I y Constancio II fueron altamente represivos frente al paganismo.

Esta fricción generada por la política imperial encontró el resultado menos esperado con el ascenso al trono de Juliano, «el apóstata», tras la muerte de Constancio II. Juliano “dio rienda suelta siendo emperador a su profunda devoción por los dioses y expresó sin ambages su aversión a los cristianos.”¹⁰⁵ Nuevamente un emperador obraba por mandato de los dioses. Su labor política procuraba la restauración.

“Su programa político pretendía proseguir la obra del filósofo y humanista Marco Aurelio («la luz más pura y límpida») y aniquilar la del perverso Constantino («apasionado del placer»), según confiesa el

¹⁰² DESCHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo*, vol. 1, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1990, p. 187.

¹⁰³ LÓPEZ BARJA DE Q., Pedro y LOMAS S., Francisco J., op. cit., p. 594.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 595.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 598.

propio Juliano, con sincera jocosidad, en su libelo *El banquete* (también llamado *Las saturnales y los césares*). De hecho, Juliano había puesto ya en práctica este programa durante su mandato en las Galias: Sus principios claves eran restaurar el predominio de la autoridad civil sobre la militar, acabar con los abusos de los recaudadores sobre los más pobres, reducir los impuestos [...] y revitalizar la vida ciudadana. Estos objetivos eran inalcanzables, a su juicio, si no se reestablecían los cultos tradicionales y se ponía fin a los costosos privilegios del clero cristiano.”¹⁰⁶

Juliano también ordenaría abrir templos y reactivar el culto pagano para restar poder al orden clerical creado por sus predecesores. De esta manera, el paganismo recurriría nuevamente a cobrar venganza contra los cristianos, pues la situación era propicia para ello. En consecuencia se suceden masacres como la de Alejandría, realizada ante la mirada de un Juliano que no ocultaba su aversión hacia la cristiandad. Sobre los actuares de este emperador, López y Lomas explican lo siguiente:

“Su inamistosa política hacia los cristianos y la condescendiente actitud hacia los desmanes paganos como los de Alejandría, no hizo sino alimentar el fanatismo de las masas paganas, y aunque las fuentes cristianas puedan estar magnificando los horrores que cometieron, no debe negarse el celo religioso de los paganos en venganza por la opresión sufrida en reinados anteriores.”¹⁰⁷

Juliano se valió de los conflictos del cristianismo, especialmente el de aquellas facciones que acusaban al orden clerical de haberse deslindado del cristianismo de Cristo para ser los continuadores del cristianismo de Constantino. Bajo este contexto declaró la libertad religiosa mediante un edicto, con el que buscaba, en opinión de José Fernández Ubiña,¹⁰⁸ no emular al Edicto de Milán, sino que las facciones cristianas ya referidas se aniquilarán entre ellas, pues su real intención era dejarlas en plena libertad para ese fin ulterior ya mencionado. En dieciocho meses de reinado, Juliano

¹⁰⁶ FERNÁNDEZ UBIÑA, José, op. cit., p. 378.

¹⁰⁷ LÓPEZ BARJA DE Q., Pedro y LOMAS S., Francisco J., op. cit., p. 598.

¹⁰⁸ FERNÁNDEZ U., J., ibíd., p. 378.

trató de restaurar el paganismo por la fuerza avivando la lucha religiosa. El emperador incluso fortaleció al judaísmo en detrimento del cristianismo.

Esta situación hace crecer el clima de intolerancia y confrontación generado por años de persecuciones al inicio de la era cristiana, así como la contención del culto en la era de Constantino por respeto a las formas oficiales del sistema religioso romano. Por ello Juliano, «el apóstata», contribuyó a los sucesos de siglos posteriores que erigirían al cristianismo como religión oficial y el poder que ejercería en su favor, suprimiendo el culto politeísta y persiguiendo a las demás posturas religiosas que como el judaísmo, se presentaban en ese momento.

Los siguientes emperadores fueron confesos cristianos, y la Iglesia del siglo IV optó por mostrarse como una institución pública. “Esta política estuvo determinada por la necesidad de imponerse al paganismo”.¹⁰⁹ Todo esto acompañado de un crecimiento exponencial de las prerrogativas del orden clerical, tal es el caso de Dámaso y la instauración de Roma como sede de la Iglesia, la opulencia del obispado, así como el establecimiento de las formalidades y ritualismos que acompañan la eucaristía, entre otras cuestiones que buscaban hacerla mucho más popular. Pero ya la cristiandad estaba consolidada, tal como Paul Johnson lo retrata en el siguiente fragmento: “De hecho, hacia finales del siglo IV la Iglesia no solo se había convertido en la religión dominante del Imperio Romano, sino que se tendía a considerarla religión oficial, e incluso la única.”¹¹⁰

Se encuentran manifiestos en esta época favorables a la tolerancia religiosa, distintas a las posiciones de Valentiniano I y Valente, que dejan ver la línea imperial de no revolver los ánimos caldeados existentes. El emperador Joviano “se mantuvo, al parecer, al margen de las rivalidades teológicas y eclesiásticas y no quiso congraciarse con ningún obispo o corriente religiosa en particular ni imponer su propio credo, el homou-

¹⁰⁹ JOHNSON, Paul, op. cit., p. 119.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 123.

siano.”¹¹¹ Dicha postura parece ser razonable, considerando la realidad del imperio, y la del propio cristianismo dividido en distintas facciones (arrianos, ortodoxos, homeistas, católicos). Pero nada de esto impedía que siguiese propugnándose el culto cristiano como el propio del emperador y, por ende, respaldado por el Estado romano. Ya luego, Valentiniano I proseguiría con los ataques a templos y desposesión de propiedades a los paganos. La situación se radicalizó con el emperador Graciano quien se desliga del cargo de *pontifex* del culto romano manifestando su intolerancia a las corrientes cristianas heréticas.

Durante el reinado de Teodosio se oficializa al cristianismo (niceísmo) como religión del Estado en un momento donde todavía casi la mitad de la población era pagana, pero con un cristianismo, que tal como se refirió, iba dirigido a convertirse en la religión dominante. Teodosio I prosiguió activamente la lucha contra el paganismo, aunque empezó siendo un poco moderado en esta política, que fue endureciéndose *so pena* de castigos humanos o divinos a los paganos que hiciesen públicas sus afinidades. Durante esta época convulsa, no solo los paganos fueron víctimas de distintas versiones de violencia por parte de los fieles cristianos, también los judíos lo fueron, porque muchos cristianos les consideraban culpables del destino fatídico de Cristo.

La violencia religiosa se presentaba incluso en contra de la política oficial, por ello “los ataques de las turbas cristianas a las sinagogas llegaron a ser comunes.”¹¹² Pero la situación ahora comportaba un aspecto mucho más conflictivo, la primacía de la religión o del Estado laico, o también la unificación bajo la óptica cristiana. Así, bajo esta situación de constante disonancia, el conocimiento se vio afectado y era difícil encontrarlo dentro del cristianismo, quienes parecían no poder equiparar el nivel intelectual alcanzado por el helenismo o la erudición del paganismo. Para el siglo V, el

¹¹¹ LOMAS, Francisco Javier, “El imperio cristiano” en: FERNÁNDEZ UBIÑA, José y SOTOMAYOR, Manuel (coords.), op. cit., p. 482.

¹¹² JOHNSON, P., *ibíd.*, p. 125.

paganismo continuaba en posesión de la enseñanza, pero dicha posición estaba en peligro debido a la persecución y la decadencia del culto pagano.

“No parece que los cristianos quisieran o pudieran ofrecer una alternativa cultural a este nivel. Permitieron la decadencia de las grandes universidades clásicas, y después las clausuraron”.¹¹³ Esto es solo una de las muestras del futuro oscurantismo cognoscitivo que acapararía la Edad Media. La influencia de lo romano en la iglesia cristiana iba desde el aprovechamiento de la estructura física, la organización política del imperio, hasta el uso de elementos y fechas paganas en los ritos cristianos. Se trataba de una mixtura lógica que buscaba hacer aún más atractivo y popular al cristianismo.

Con la caída del Imperio Romano de Occidente se marca el inicio de la Edad Media, en la que el cristianismo todavía seguirá luchando contra la herejía y el paganismo. En esta etapa histórica la revisión de la filosofía clásica marcará un punto de honor previo a la Modernidad.

“El paganismo y con él el Imperio romano, básicamente pagano, no desaparecieron sin haber dejado en su mayor parte a la Iglesia, la potencia del futuro, todo lo valioso que poseían. Lo mismo que los grandes y pequeños escritores eclesiásticos se habían nutrido abundantemente de la riqueza espiritual del paganismo (conocimientos filosóficos y literatura), así también pasaron a la Iglesia las formas constitucionales del imperio. Esta fue la última gran gesta del decadente imperio universal.”¹¹⁴

La situación medieval

En la Edad Media la discusión se ve, prácticamente, centrada en la teología. La escolástica se adueña del conocimiento, a la vez que se busca reinterpretar los textos clásicos. Se conoce la radicalización del cristianismo con el surgimiento de la Santa Inquisición, que si bien tuvo su apogeo en la

¹¹³ *Ibíd.*, p. 133.

¹¹⁴ LORTZ, Joseph, *Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, p. 150.

Modernidad, nace en la Edad Media. A esto hay que sumar la irrupción y propagación del Islam que en materia religiosa, y también política, cambia el panorama completamente, puesto que:

“...un Mediterráneo bipartito –reinos germanos en la cuenca occidental, Imperio bizantino en la oriental– se convirtió en un espacio tripartito en razón del control ejercido por los seguidores de Mahoma sobre su orilla meridional. El Islam fue el tercer aporte a la idea del monoteísmo (el cuarto si consideramos ciertas lucubraciones filosóficas del mundo clásico) que incidió lógicamente en las conciencias tanto de judíos como de cristianos. En el caso de estos últimos lo hizo (es un tema aún sujeto a polémica) en cuanto se vieron forzados a reflexiones teológicas que, por lo general, convertían a la religión musulmana en una suerte de nueva herejía propia de una etapa anticristica que se veía próxima.”¹¹⁵

El monoteísmo se planta como indiscutible en el mundo. Por un lado el cristianismo rige con mano férrea desde Roma y Constantinopla; por otro lado, la nueva doctrina del Islam dada a conocer por Mahoma y que considera a Cristo un profeta y no el mesías. Ante esta situación el cristianismo gira la vista contra los mahometanos, los considera herejes por amenazar al niceísmo. Éste se había impuesto a las corrientes cristianas arrianas caracterizadas por negar la cualidad de Dios al mesías. Asimismo, la configuración política ha cambiado. Bizancio es poderoso pero en Occidente ya no será sino la figura papal la que buscará asumir un poder mucho más afianzado. La Iglesia atravesará problemas que harán necesario justificar la guerra aún contra los principios contenidos en el evangelio.

Es evidente que “la Iglesia se encontró en una posición política y material muy difícil para mantener los postulados pacifistas más coherentes del nuevo Testamento.”¹¹⁶ La cristiandad fraguada desde la época de Constantino como una verdadera fuerza política de poder, fundada en ese ordo clerical, asume

¹¹⁵ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, “Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia” en: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.), *Historia del cristianismo vol. II, el mundo medieval*, Madrid, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2006, p. 15.

¹¹⁶ GARCÍA FITZ, Francisco, *La Edad Media, guerra e ideología, justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Silex Ediciones, 2003, p. 116.

un rol en la baja y alta Edad Media que no es más que su papel de heredera de lo romano. Cuenta con fuerza bélica que actúa bajo el principio de la guerra justa planteado por la escolástica. “[E]l mandamiento de amor al enemigo quedaba supeditado al bien superior de salvaguardar el reino de Dios.”¹¹⁷ La guerra justa tuvo en San Agustín uno de sus principales exponentes, quien a pesar de condenar la guerra, esta “es justa si no se considera un fin en sí misma sino un medio para restablecer la paz; si confirma la justicia; si garantiza lo que denomina «la tranquilidad del orden»”.¹¹⁸

Las Cruzadas son un ejemplo de esta guerra justa, identificadas con el ideal de justicia planteado por el cristianismo. Las mismas buscaban la recuperación de los territorios sagrados, aquellos de donde surgió el cristianismo y que, en principio, habían sido arrebatados por el Islam. Este argumento llevaría consigo la demostración militar de la Iglesia con base a los caballeros fieles a la religión, que ya era católica y romana. En la temprana Edad Media se acentúan las diferencias entre los cristianos orientales y los occidentales. También se encuentra el problema de la iconoclastia y, en general, la dificultad que implicaba sostener una Iglesia única de corte imperial entre tantas formas de interpretación de la fe cristiana.

Adicionalmente, la Iglesia de esta época se encontró de cara con los pueblos bárbaros, por lo que tuvo que adoptar una postura inteligente. La mayoría de estos pueblos eran paganos, por lo que la Iglesia se ocupó de reescribir la tradición consuetudinaria de estos a través del manejo audaz de los recursos literarios. De esta manera los condujo a una transformación lenta y efectiva al cristianismo católico. García Fitz, citando la obra sobre la guerra santa y las ideas de las cruzadas de J. Flori, hace una afirmación muy válida al respecto:

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 121.

¹¹⁸ LE GOFF, Jacques, *Una larga Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 69.

“En palabras de Flori, bien puede afirmarse que la iglesia cristianizó a los bárbaros, pero que en contrapartida los germanos “barbarizaron” a la iglesia, sometiéndola a un proceso de aguda militarización.”¹¹⁹

El principal problema de la iglesia era la propagación sorprendente de la religión musulmana, que es definida por M. Ladero¹²⁰ como uno de los mayores fenómenos históricos que hayan podido registrarse. Quizá la posición tolerante de los musulmanes ayudó a esta situación, pues mientras la iglesia ortodoxa cristiana rechazaba la visión diferente de la religión que estaba imponiéndose, los musulmanes no planteaban una diatriba entre las mismas y por ello:

“...el Islam no molestó a los judíos ni a los cristianos heréticos, monofistas y nestorianos en especial, que solo opresión podían esperar de la ortodoxia, dudosa ortodoxia de aquellos emperadores romanos de Constantinopla, como se había demostrado a través de los largos años de polémicas que desgarraron el Imperio de Oriente y fueron una de las causas de su falta de unidad social e ideológica ante el embate de los musulmanes.”¹²¹

La ortodoxia cristiana, protegida por el Imperio Bizantino con base a la fe que predicaba, se tornó en una fuente de persecución para paganos, arrianos, monofistas, entre otros. Por lo tanto, para los perseguidos las posturas de los seguidores de Mahoma parecían más amigables que las de la ortodoxia cristiana que les etiquetaba como heréticos, haciendo más fácil su islamización. La unidad cristiana no era tal en el ámbito doctrinal y ahí encontraba su mayor debilidad, a esto se suma unas raíces dogmáticas intolerantes que lo caracterizaban. El islamismo dirigido desde Bagdad, que se había convertido en su capital, también enfrentó oposición en Andalucía o en Persia.

La lucha de poder hacía evidente la confrontación que se iba a presentar entre cristianos y musulmanes. La Iglesia no pretendía renunciar a sus

¹¹⁹ GARCÍA F., F., *ibíd.*, p. 126.

¹²⁰ LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Las cruzadas*, Bilbao, Ediciones Moretón, 1968, p. 16.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 17.

terrenos en el Oriente Medio, ganados por el Islam a través de la lucha bélica, y contaba con elementos militares para abordar esta situación. También había sido lo suficientemente hábil en ganar para sí fieles de los pueblos germánicos que contaban con una cultura bélica importante puesta al servicio de los fines del cristianismo católico ortodoxo. En este contexto surgen las Cruzadas, que representan “la lucha contra el Islam, la reconquista de ciudades y provincias gobernadas antes por los cristianos y la liberación de los Lugares Santos...”¹²²

Esta tarea de recuperar los bastiones de la cristiandad representa los niveles de violencia que se presentaban para el momento, así como del conflicto que manaba por el poder. En la Edad Media el poder político y religioso eran igual de importantes. Por un lado los cristianos habían adoptado el concepto de guerra justa; por el otro, los musulmanes manejaban el concepto de *yihad* previo al concepto cristiano de guerra santa, pero ambos coinciden en la lucha contra los infieles. Esto a su vez se diferencia del fenómeno de la reconquista que estaba dirigido al caso de los territorios españoles conculcados por los musulmanes. “[C]ruzada y reconquista no son un mismo fenómeno: el segundo representa un proceso de fricción entre cristianos y musulmanes más antiguo, más local y con una personalidad propia.”¹²³

Apartando los tecnicismos, quizá el fondo de los conflictos suscitados en el Medio Oriente y en la Península Ibérica tienen el mismo trasfondo, la lucha entre cristianos y musulmanes por los territorios que los cristianos consideran sagrados o propios. Al fin y al cabo, los movimientos bélicos solo generaron destrucción y un clima de conflicto entre ambas religiones que, en los más radicales, subsiste en la actualidad. Las Cruzadas y la reconquista cristiana llevaron consigo la barbarie de la guerra que basadas en la religión y el poder político justificaron confrontaciones entre los líderes de la religión

¹²² HEERS, Jacques, *La primera cruzada*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1997, p. 11.

¹²³ GARCÍA FITZ, Francisco, op. cit., p. 165.

cristiana y representantes de las monarquías mahometanas existentes. Esta situación generada por el ambiente guerrerista y la diversidad de conflictos políticos hacen de la Edad Media un lugar oscuro, no solo desde el punto de vista del conocimiento sino para la libertad religiosa.

El autor Robert Muchembled dispone, acertadamente, al referirse a las consecuencias del ambiente suscitado durante diez siglos, lo siguiente:

“La sociedad europea de finales de la Edad Media se caracterizaba por una gran violencia. La paz de Dios que la Iglesia ha querido establecer a partir del siglo XI resulta inoperante. El Estado central aún no es capaz ni tiene deseos de intervenir eficazmente en este terreno, Sobre todo porque se basa en una cultura de la guerra, legitimada por la misión de defender la fe que incumbe al rey y a los caballeros, a menudo desviada en beneficio de las relaciones de fuerza entre poderosos o entre ambiciosos.”¹²⁴

La Edad Media es el prelude de lo que sucederá en la Modernidad, pues con su economía feudal, la intensa confrontación religiosa, los conflictos políticos y los desmanes de la inquisición, que apenas empezaban, requerían un cambio en la visión del mundo de esa época. Llegaba el momento de abrir las fuentes de conocimiento, prácticamente monopolizadas por la Iglesia hasta el siglo XV, a nuevas ideas y visiones. El concepto de tolerancia encuentra así el lugar ideal para surgir: la Modernidad.

¹²⁴ MUCHEMBLED, Robert, *Una historia de la violencia*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 109.

CAPÍTULO II

Tolerancia y Modernidad

Las ideas precursoras de la tolerancia

La sociedad del mundo occidental durante los primeros dieciséis siglos de la era cristiana fue convulsa, especialmente por la necesidad del redescubrimiento religioso que formó el centro del debate de todas las esferas. El monoteísmo por fin se impuso al politeísmo clásico de las civilizaciones antiguas, y el «mundo conocido» era mayoritariamente cristiano: ortodoxo, protestante o católico (sin descontar la existencia del judaísmo y el islamismo, consolidados también). Ya se habían verificado varias rupturas con la Iglesia romana, situación que forzó la necesidad de los pensadores de afrontar la diversidad de criterios en cuanto a religión se refería.

A partir de esta realidad se empieza a configurar un estudio de la tolerancia que hoy día no acaba, pues las aristas que contiene el vocablo son múltiples. La religión en la Modernidad juega un papel fundamental en el estudio de la tolerancia, pues ya se le considera como un concepto filosófico que atañe únicamente a la cuestión religiosa, ya que en esta época existe un ligamen entre religión y política, donde la primera condiciona directamente a la segunda. Esto se percibe en los hechos acaecidos durante la historia, tales como la revocatoria del Edicto de Nantes, las migraciones protestantes a los Países Bajos, la pugna por el poder político en Inglaterra, las luchas en la península itálica, entre otros.

Durante este renacimiento cultural, en comparación definitiva con el oscurantismo medieval, se llevó a cabo la búsqueda de conceptos que se desligaran de la rigidez dogmática de la Europa medieval, dominada por la escolástica, redescubriendo muchos de los asuntos que se perfilaron en la Grecia clásica y, en especial, tomando al ser humano como centro de la

cultura y la ciencia. El antropocentrismo se instaura por encima del teocentrismo y se adapta hasta configurar las bases del antropocentrismo actual sobre el que se realizará el abordaje en el momento pertinente. En este ambiente de los albores modernos no es de extrañar que surja el concepto de tolerancia.

En este orden de ideas, siendo siempre la religión punto de convergencia de las controversias en esta época, muchos fueron los que sirvieron de precursores a la idea de la convivencia de los distintos credos en la temprana Modernidad. Tomás Moro, por ejemplo, en su obra *Utopía*, ya planteó el pluralismo religioso como uno de los matices de esa sociedad que dibuja. En *Utopía* conviven diversas religiones:

“...no solo en la isla sino también en cada una de las ciudades, venerando como dios unas al sol, otras a la luna, otras a otro de los astros errantes; las hay que miran no solamente como dios sino como dios supremo incluso a un determinado hombre cuya virtud o gloria resplandeció en otro tiempo.”¹²⁵

La sociedad ideal de Moro imagina la inexistencia de conflictos religiosos, pues los utopianos “nada practican con mayor esmero que no decir nada a la ligera de ninguna religión”.¹²⁶ Rodríguez Santidrián,¹²⁷ en su introducción a la obra de Moro presenta la paradoja de la vida de éste, pues es difícil entender cómo su trabajo insigne está cargado de tolerancia religiosa aún cuando él no era conocido por ello. Sin embargo, la trascendencia de esta obra va más allá de esta disyuntiva, pues, desde su publicación en los albores de la Modernidad (1516) hasta hoy, el término «utopía» se identifica con un futuro mejor y su contemplación implica que ya desde ese momento el planteamiento del tema de la tolerancia se hacía necesario para el progreso de lo humano.

¹²⁵ MORE, Thomas, *Utopía*, Madrid, Ediciones Akal, 1997, p. 186.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 192.

¹²⁷ RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, Pedro, “Prólogo” en: MORO, Tomás, *Utopía*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 15.

Otro personaje a destacar es Miguel Servet, representante del neoplatonismo, quien fue perseguido por católicos y protestantes, hasta su muerte en Ginebra. Sobre él, J. Bada considera que:

“La vida y muerte de Miguel Servet, sobre todo su muerte, tiene un interés legítimo como un hecho que da pie en la historia de las ideas al debate decisivo sobre si es lícito o no perseguir a los herejes y, en consecuencia, a elaborar el concepto de libertad de conciencia y de tolerancia religiosa, que es por donde comienza la libertad de pensamiento y la tolerancia moderna en general como concepto y como derecho reconocido y establecido positivamente después en la parte dogmática de todas las constituciones democráticas del mundo.”¹²⁸

Servet es el autor de la obra *De los errores de la Trinidad*, que le puso en el ojo público al rechazar la tesis de la Trinidad establecida por el cristianismo y defendida por Calvino. En defensa de esta publicación, su difusión y de la libertad religiosa, Servet expuso en 1531 en correspondencia a Ecolampadio el siguiente argumento que es referido por Roland H. Bainton, y que se reproduce a continuación:

“Si me hallas en error en un solo punto, no debes por eso condenarme en todos, pues según ello no habrá mortal que no debiera ser quemado mil veces, ya que sólo conocemos en parte. Los mayores apóstoles erraron una que otra vez. Y aunque sabes que Lutero yerra egregiamente en ciertos puntos, no por eso le condenas en el resto... Tal es la fragilidad humana que condenamos a los demás como impostores e impíos, pero nunca a nosotros mismos: nadie reconoce sus errores... Te pido, por amor de Dios, que respetes mi nombre y mi fama... Me acusas de decir que aunque todos fueran ladrones no toleraría que nadie fuese castigado ni ajusticiado. Pongo a Dios Todopoderoso por testigo de que no es ésta mi opinión y de que la detesto. Si algo he dicho en ese terreno es que considero un asunto muy grave el matar a los hombres por creer que están en el error o por algún detalle de interpretación escriturística, cuando sabemos que el más elegido se puede equivocar.”¹²⁹

¹²⁸ BADA PANILLO, José, *Luces y sombras de la Ilustración: libertad y convivencia*, Zaragoza, Mira Editores, 2006, p. 35.

¹²⁹ BAINTON, Roland H., *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, Taurus Ediciones, 1973, p. 75.

La temática central que Servet planteó fue el no comulgar con la persecución del hereje y menos aún el darle muerte si es posible el arrepentimiento y el reconocimiento del error, si lo hubiese. Arguye que nadie, ni los más santos, están exceptuados de esta posibilidad pues conoce la relatividad de los juicios del hombre. Igualmente, “Servet se opuso frontalmente a Calvino y a cuantos abusan de su ministerio eclesiástico para criminalizar a los que discrepan de lo que ellos enseñan aunque la discrepancia se mantenga solo entre los expertos y no perturbe la opinión pública”.¹³⁰ Servet llegó, inclusive, a solicitar que el propio Calvino fuese enjuiciado por hereje, cosa que no ayudó a su salvación de la hoguera, condena dictada en Ginebra, lugar donde el propio Calvino predicaba.

La temprana Modernidad mostraba que los juicios inquisitorios contra la herejía no eran exclusivos del catolicismo. El protestantismo enalteció a sus propios líderes que condenaban los crímenes cometidos en nombre de Dios por la Iglesia católica. A pesar de ello, estos líderes no dudaron en hacer lo mismo que condenaron, pero bajo los postulados religiosos propios, castigando a quienes se atrevieron a disentir de ellos o de acusarles. En 1580 se publican *Los ensayos* de Michel de Montaigne, muestra del humanismo del siglo XVI, y cuyo contenido retrata la sinceridad del autor en la contemplación de su realidad mediante el examen de las propias acciones. Sobre la aparición en escena de Montaigne, el autor español Carlos Thiebaut apunta lo siguiente:

“Mientras la Francia tardorrenacentista empieza a formular la necesidad de la tolerancia del soportar, de la tolerancia negativa, para dar cuenta de las nuevas exigencias de la convivencia pública tras la Reforma, uno de sus ciudadanos, Michel de Montaigne, sienta las bases de la tolerancia del comprender, de la tolerancia positiva.”¹³¹

¹³⁰ BADA P., J., *ibíd.*, p. 41.

¹³¹ THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, 1999, Madrid, Visor, p. 70.

Es así como Montaigne¹³² en su ensayo titulado “La libertad de conciencia” refiere cómo las buenas intenciones empujadas por la religión y la fe pueden descarrilarse si no se toman con moderación, cómo con esta misma excusa se intentó borrar la filosofía y la historia que refería pasajes contra el cristianismo y cómo se juzgó erradamente a personajes como Juliano, «el apóstata», sobre quien se permitió Montaigne señalar sus defectos y enaltecer sus virtudes, especialmente el interés que mostró el emperador por el conocimiento. Asimismo, en su relato “Los caníbales”, incluido dentro de la obra *Los ensayos*, hace paralelismo en lo que fue considerado barbarie por aquellos que llegaron a Brasil y vieron los indígenas y sus costumbres.

Sobre la práctica del canibalismo dice, sin tapujos, que: “no me enoja que señalemos el bárbaro horror que hay en tal acción, pero sí que juzguemos bien acerca de sus faltas y estemos tan ciegos para las nuestras”.¹³³ Luego afirma que: “bien podemos, por lo tanto, llamarlos bárbaros si los juzgamos con las leyes de la razón, pero no si los comparamos con nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie.”¹³⁴ Con esta afirmación Montaigne hace una crítica a su propia sociedad, capaz de distinguir barbarie y condenar actos en cualquier accionar pero que a su vez era incapaz de reconocer la barbarie que les era cotidiana y que se prueba con los actos cometidos de manera constante.

Esa incapacidad de los europeos de la época para observar lo ajeno y juzgar luego jugará un papel fundamental en la historia de la conquista de América, que, si bien no es tema de este trabajo investigativo, es necesario referir, pues la intolerancia trascendió a todos los niveles de clase y geográficos, extrapolándose a civilizaciones y culturas de todo el orbe. Pero entre toda la historia siempre se encontraron espacios para enaltecer la condición humana y mitigar, a través de la labor intelectual de grandes

¹³² DE MONTAIGNE, Michel, “La libertad de conciencia” en: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gourmay)*, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 1007-1014.

¹³³ DE MONTAIGNE, Michel, “Los caníbales” en: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gourmay)*, op. cit., p. 285.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 286.

pensadores, algunos puntos oscuros de la historia. Sin demeritar otros autores distintos de los nombrados, la temprana Modernidad fraguó el quiebre de los cimientos que anclaban el pensar, indefectiblemente, a la religión.

Uno de esos pensadores fue Giordano Bruno, nacido en Nola, Italia, y quien en 1600 fue otra mente víctima del fuego de la ignorancia, la superstición y el fanatismo. Su obra buscó reivindicar ese papel de la filosofía basado en la libertad de pensamiento y en la constante búsqueda del verdadero sentido de las cosas. Para M. Granada:

“La obra de Giordano Bruno, tanto la italiana como la latina, presenta variados elementos filosóficos, de extensión mayor o menor, en los que (de manera explícita o sencillamente de *facto*) se reivindica la Filosofía como *contemplación* o *teoría* que, mediante el ejercicio del intelecto, permite al hombre capaz (esto es, al *animo eroico*) el acceso y la unión con la divinidad a través de la naturaleza infinita.”¹³⁵

Bruno reivindicó la obra copernicana, estableciendo en *De Imenso* la infinitud del universo, así como su perfección y la existencia de múltiples sistemas solares. Planteó el italiano la denegación de la tesis sobre la Trinidad y sostuvo sus hipótesis aún frente la posibilidad de retractarse ante la Inquisición y revocar su indefectible muerte en la hoguera. Bruno sostuvo que a través de la filosofía se podía acceder a la naturaleza de las cosas y, a su vez, acceder al conocimiento de Dios. Si bien no estableció de forma alguna un criterio sobre lo que debe ser la tolerancia religiosa, su posición a favor de la ciencia contempla el futuro que le seguiría a partir del siglo XVII.

La Modernidad presenta un proceso evolutivo dirigido por el amor a la razón y la presencia de la duda que llama a la indagación sobre la verdadera naturaleza de las cosas. Enfocarse en algo que vaya más allá de las palabras de contenido religioso y que, muchas veces, no eran asequibles sino para una clase de personas privilegiadas. En palabras de Bada Panillo:

¹³⁵ GRANADA, Miguel Ángel, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 184.

“Esto fue el principio: la libre interpretación de la Biblia primero y el libre pensamiento después. Pero el fin, la libertad religiosa como libertad de culto y la libertad de expresión, la tolerancia moderna como derecho y el derecho a todas las libertades que esa tolerancia comporta, la trajo al mundo la Ilustración.”¹³⁶

Los albores de la Modernidad conllevaron un proceso histórico complejo que decantó en a favor de una libre búsqueda de la verdad y que permitiría fraguar conceptos como el de tolerancia desde un punto de vista más académico, con diferentes aportes de conformidad con el autor que lo tratase. Entre ellos, Locke, Voltaire y Mill son los pilares de la tolerancia dentro de la Modernidad, siendo cada uno precursor del otro y completándose en criterios y conclusiones; sin pretender con esto demeritar aquellos que colaboraron en reafirmar las libertades y la dignidad del hombre así como la necesidad de cambios en los paradigmas existentes.

John Locke: la tolerancia religiosa como privilegio

John Locke estableció las bases del estudio de la tolerancia como un vocablo cargado de sentido filosófico, centrando su estudio en la connotación religiosa respecto al cristianismo. Todo fundado en el momento que vive, siendo él mismo protestante y estando directamente afectado por la persecución religiosa anglicana, dirigió sus disertaciones sobre este punto. Esta realidad obliga a ubicar temporalmente la condición del protestantismo en la época, esto es, el siglo XVII. El pensamiento de Locke evolucionó conforme le permitía el contexto que le rodeaba, influenciado por su entorno académico que iba desde las ciencias humanas hasta la medicina. Pero, sin duda, esta evolución será provechosa para la intelectualidad moderna.

Para entonces, ya se había producido la ruptura entre catolicismo y protestantismo, se había establecido el Husismo, forjados el Luteranismo y el

¹³⁶ BADA PANILLO, José, *Luces y sombras de la Ilustración: libertad y convivencia*, op. cit., p. 43.

Calvinismo, existía la iglesia Anglicana y muchas otras corrientes o sectas protestantes como los Hugonotes y los Valdesianos. La Iglesia católica intentó con la contrarreforma atacar intelectualmente este proceso de separación, pero aún así, no existía una comunión entre las distintas corrientes. Así como para los protestantes no era sencillo sobrevivir entre los católicos, la situación era similar para los católicos entre aquellos. Y es que si algo heredó el protestantismo del catolicismo fue esa concepción de que la disidencia no puede ser aceptada, pues atenta contra esa institucionalidad que busca, en teoría, la salvación humana, sin dejar de lado siglos de luchas, barbaries y persecuciones que condicionan la relación católico-protestante.

La realidad era que la lucha por el poder buscaba la institución de un monarca que representase los intereses de la iglesia respectiva, católica o protestante. En el caso de los segundos, suplantaron un dogma por otro y mantuvieron aquello que garantizaba la detentación del poder. No hubo un cambio significativo en cuanto a la libertad religiosa, no se encontró una apertura a la diversidad que tuviese un nexo directo con la libertad de pensamiento. Se mantuvo un cerco a la libertad de cultos, escondido dentro de muchos pretextos ideológicos. En palabras de Mark Goldie:

“Protestants agreed with Catholics that ‘schism’ and ‘heresy’ were intolerable, though what counted as orthodoxy now depended on which side of the Alps one stood. There was therefore no intrinsic connection between religious freedom and the advent of Protestantism”.¹³⁷

Es necesario afirmar que de la lectura del John Locke anterior a *La carta sobre la tolerancia*, al final de la década de 1650, se desprende una posición que pareciese contraria a la libertad religiosa, entendiendo que se trata de sus años de permanencia en una muy conservadora Oxford y, por ende, esboza argumentos como que “el deber cristiano es corregir desviaciones e imponer la uniformidad religiosa, si es necesario mediante el uso de las

¹³⁷ GOLDIE, Mark, “The context of intolerance” en: LOCKE, John, *A letter concerning tolerance and other writings*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, p. ix.

armas.”¹³⁸ Una posición que comulga con su postura religiosa conservadora y protestante, lo que hace aún más interesante el giro que toma al empezar a escribir sobre la tolerancia a finales de la década de 1660, quizá por las situaciones que le toca vivir.

Locke es, indiscutiblemente, uno de los precursores del liberalismo. Asimismo, en su obra se ve la clara influencia de su mentor y procurador: Lord Ashley. Éste era un ferviente anticatólico, un intelectual notable y político prestigioso del reino inglés del siglo XVII, que colaboró con Locke desde muchos ángulos que fomentaron en él un criterio evidentemente progresista. Esta no era una época fácil para la libertad religiosa, pero mantener un criterio innovador y progresista fue más sencillo para Locke dada su posición de mano derecha del Lord Shaftesbury, quien desde su posición sirvió de *sponsor* a Locke, dándole libertad de asumir una postura propia sobre la religión.

El conocimiento basado en la experiencia es fundamental en las ideas de Locke, así como la evidente influencia de Descartes y el racionalismo que éste propugnaba. Es quizá el primer empirista, lo que le permite desarrollar tesis avanzadas para la época y que seguramente pudieron haberle costado la vida si no hubiese contado con el apoyo político de Lord Ashley. Se puede aducir que el conocimiento a través de la experiencia es el que genera los cambios de posturas en las concepciones de Locke, en especial cuando se ve forzado a resguardarse en Holanda, donde termina de dar forma a sus afamados escritos, todos contrarios al absolutismo que vivía Europa y que amenazaban su natal Inglaterra.

Sin entrar en consideraciones sobre la filosofía esbozada por Locke en materia de metafísica o naturaleza de las cosas, es necesario hacer hincapié

¹³⁸ MONTES L., Leonidas, “De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el ‘nombre general’ de propiedad en John Locke”, *Revista de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, Santiago de Chile, 2004, vol. /año XXIV, N° 2, pp. 142-158. Documento en línea disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/revcipol/v24n2/art08.pdf> [Consultado en: febrero de 2012].

en que uno de sus aportes fundamentales es la concepción de libertad moderna. Locke introduce principios tan importantes como la libertad de pensamiento y de acción, la objeción de conciencia y la separación entre Estado e Iglesia, que son reproducidos por los pensadores de la Ilustración y luego reflejados en las revoluciones norteamericana y francesa. Hoy día comportan un pilar fundamental de la concepción de Estado moderno y de democracia. La relevancia del estudio llevado a cabo en obras como *La carta sobre la tolerancia*, *Tratado sobre el entendimiento humano* y los *Tratados sobre el Gobierno Civil*, entre otros, deja en relieve la importancia que tuvo Locke dentro del movimiento de pensadores de su época, que incluye a hombres como Galileo y Newton.

En 1689 es publicada de forma anónima *A Letter Concerning Toleration*. La misma se empezó a escribir mucho antes de su publicación. El autor *in comento* se deslinda de sus posiciones anteriores, entendiendo que había sido un protestante conservador, prácticamente puritano, y empieza a plantear una posición respecto de la concepción que debe tenerse del Estado y de cómo no debe inmiscuirse éste en los asuntos individuales. Da vital importancia al asunto de la esfera privada, ubicando en ella a la religión. Al iniciar dicha epístola deja claro que considera que los cristianos (protestantes) de diferente confesión han roto sus lazos por meras razones políticas, atinentes al poder, expresándose así:

“Aunque hay unos que blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o de la pompa de su culto externo, otros de la reforma de sus disciplinas y todos de la ortodoxia de su fe –ya que cada uno se considera a sí mismo ortodoxo–, éstas y todas las demás cosas de tal naturaleza son más señales de la lucha de los hombres contra sus semejantes por el poder y el imperio sobre ellos que de la Iglesia de Cristo.”¹³⁹

En este sentido, Locke hace público lo que la historia ha demostrado incansablemente y es que en nombre de la Iglesia de Cristo, se ha fraccionado

¹³⁹ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 3.

y repartido el poder a conveniencia, y que el uso de la religión como justificante para dicha parcialización y la dominación política ha ocasionado terribles y desmesuradas consecuencias. De igual forma, considera la Iglesia como “una sociedad voluntaria de hombres, unidos por un acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de las almas.”¹⁴⁰ Muestra así que para él la autonomía de la voluntad es presupuesto fundamental para unirse a una iglesia determinada.

En la *Carta sobre la tolerancia* plantea la objeción de conciencia cuando establece que si en algún momento el fiel considera que dicho credo no le satisface ni le lleva a la salvación de su alma, de la misma forma en que libremente se unió a esa profesión de fe podrá igualmente retirarse de ella. Esto lleva al planteamiento de que las normas de cualquier congregación religiosa o religión deben ser internas y no deben incidir en la esfera de la vida civil de la persona, pues dice Locke que estas congregaciones religiosas tienen como finalidad:

“...el culto público de Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna. Toda disciplina debe, por lo tanto, tender a este fin y todas las leyes eclesiásticas deben limitarse a él. Nada debe ni puede tratarse en esa sociedad respecto de la posesión de pertenencias civiles y mundanas.”¹⁴¹

Igualmente, Locke excluye la coercibilidad de las normas eclesiásticas, reservándola solo a las normas jurídicas civiles, estableciendo los cimientos claros de la evidente separación entre Iglesia y Estado, que es uno de los logros de la teoría política moderna. Esta separación es hoy uno de los principios fundamentales heredados de la Modernidad, contemplado en los Estados democráticos contemporáneos. El autor inglés considera al Estado, en contraposición a su definición de iglesia, como “una sociedad de hombres

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 16-17.

constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”,¹⁴² reafirmando así este principio.

En consecuencia de lo anterior no es extraño que Locke creyese en la necesidad del Estado laico y la verdadera separación de la Iglesia y el Estado. Estaba convencido de que la religión, en virtud del espíritu de las sagradas escrituras, no debía ser un centro de poder político sino que, por el contrario, debía ser un centro de salvación al que el individuo acudía para encontrar paz y la garantía de la vida eterna. Por ello, no es concebible que en virtud del quebrantamiento de una norma eclesiástica, a un individuo se le juzgue socialmente. Locke cree que el derecho de la Iglesia debe estar limitado únicamente a expulsar a aquél que no se amolde a sus cánones y, a su vez, reivindica el derecho del fiel a retirarse de una iglesia cuando crea que ésta no le garantiza la finalidad que persigue.

La primera aproximación relevante al concepto de tolerancia en esta investigación lo establece Locke al decir, basado igualmente en su propia convicción religiosa, que:

“...ninguna persona privada tiene derecho alguno, en ningún caso, a perjudicar a otra persona en sus goces civiles porque sea de otra iglesia o religión. Todos los derechos y franquicias que le pertenecen como hombre o como ciudadano, deben serle preservados inviolablemente. Ninguna violencia ha de serle infligida, sea cristiano o pagano.”¹⁴³

La perspectiva de Locke es de finales del siglo XVII y esboza el contenido de los derechos fundamentales que las revoluciones estadounidense y francesa recogerían en sendas declaraciones, pero en un contexto de persecución político-religiosa que le incluye a él mismo, pues en su condición de protestante tuvo que refugiarse de la intolerancia. Como refiere L. Montes,¹⁴⁴ Locke huye a Holanda en 1683 por miedo a que fuesen

¹⁴² *Ibíd.*, p. 8.

¹⁴³ *Ibíd.*, pp. 18-19.

¹⁴⁴ MONTES L., Leónidas, *op. cit.*

descubiertos los escritos que formaban sus dos tratados sobre el gobierno civil, y así evitar la suerte que le costó la vida a Sidney.¹⁴⁵

Muchos de los principios explanados por Locke en su obra son de aplicación obligatoria hoy día. Pero en su momento le ponían en la palestra del conflicto, por ser de avanzada y no comulgar con la realidad política de la época. La Reforma y la Contrarreforma condicionaban el ámbito momentáneo. Una posición neutral, como la neerlandesa, no era lo más común, y menos aún con el argumento teológico de fondo que planteaba Locke, es decir, respetar al otro que comulga distinto, porque esa es la verdadera enseñanza de Cristo y ninguna iglesia que propugne algo distinto a lo consagrado en los evangelios tiene legitimidad para perseguir o coaccionar a seguir sus postulados.

John Marshall¹⁴⁶ trata de explicar la situación imperante en la década de 1680 en Europa, contexto en el que Locke expone su doctrina. Una época de alta intolerancia religiosa en la que a raíz de la revocatoria del *Edicto de Nantes* en 1685, más de doscientos mil hugonotes habían huido de Francia y setecientos mil habían sido prevenidos de la necesidad de partir hacia Holanda. En el Piamonte los católicos asesinaban o encarcelaban a los valdesianos que rechazaran la conversión. Por su parte, en Inglaterra, desde 1680 los protestantes perseguían a sus disidentes y a los católicos, situación que no cambió con el ascenso de Jacobo II, el católico.

Siendo este el escenario en el que se publicó *La carta sobre la tolerancia* (1689), no es de extrañar que se haya hecho de forma anónima y bajo un evidente condicionante teológico. La tesis de tolerancia religiosa de Locke abarca las religiones monoteístas y al cristianismo protestante. Es de recordar sus reservas para con los católicos por su sujeción al Papa de Roma.

¹⁴⁵ Algernon Sidney fue un político inglés ejecutado en 1683 por órdenes de Carlos II de Inglaterra, acusado de traición en virtud de su obra *Discursos sobre el gobierno*.

¹⁴⁶ MARSHALL, John, *John Locke, toleration and early enlightenment culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, p. 2-4.

Ni el ateísmo ni el paganismo es condonado por el autor. E. J. Lowe, explica que:

“Locke considers that toleration should not be extended to atheists, chiefly on the ground that ‘Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist.’¹⁴⁷

Para Locke la religión forma parte de una dimensión esencial del ser. Su propia postura religiosa condiciona las ideas contenidas en su tratado en el que busca especialmente armar un punto de partida para conciliar a los cristianos de distintas posturas, ortodoxos, católicos y protestantes. Para él, quien no tiene fe no es capaz de jurar, prometer o realmente comprometerse con una causa noble. Solo el monoteísmo es racional, por ello afirma que “aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia.”¹⁴⁸ Aun cuando en *La carta sobre la tolerancia* hace referencia al paganismo, para la época éste prácticamente ha desaparecido de Europa.

Por esta razón se considera que los destinatarios principales de la obra son los cristianos. En ella también reconoce la posibilidad de existencia de la teocracia haciendo mención al anterior Estado judío; pero cree que la idea de un Estado cristiano no tiene fundamento en las escrituras, lo que imposibilita exigir la práctica de una religión por encima de la otra como política de Estado. Si un Estado exigiese la obligatoriedad de una determinada religión, la misma sería impuesta propiciando la falta de sinceridad en la profesión de la fe. El individuo actuaría por miedo y para garantizar su supervivencia. Este ejercicio de la fe se vería afectado por la autonomía de la voluntad y la objeción de conciencia que se reconoce en cada ser humano.

Locke establece requerimientos para el ejercicio de la tolerancia. No la considera una virtud o un ejercicio constante y pleno ante cualquier situación, en especial considera que el privilegio de ser tolerado no asistirá al

¹⁴⁷ LOWE, E.J., *Locke*, Nueva York, Routledge, 2005, p. 196.

¹⁴⁸ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, op. cit., p. 57.

que no es tolerante. Muchos autores, como Pierre Bayle, buscaban negar a los católicos el derecho a ser tolerados, pues la visión de la tolerancia no iba de la mano con el derecho a la autodeterminación, pues la tolerancia no es incluida como un deber, sino que tal como se refirió anteriormente, es un privilegio que debe otorgarse y que no todos deben ser tolerados.

Por ello, Marshall atribuye a Pierre Bayle el siguiente argumento:

“Catholics could not defend intolerance to Protestants on the grounds of Protestant intolerance towards them since Protestant allowed Catholics voluntary exile or ‘serving God privately in their own way’”.¹⁴⁹

Esto implica que el planteamiento de la intolerancia llevaba la carga de la memoria histórica de la persecución católica hacia los protestantes. En el pasaje citado, se percibe que Bayle busca justificar el tratamiento contra los católicos, pues los protestantes sí habían tenido la deferencia de dar concesiones a los católicos, a diferencia de estos. Claro que la argumentación de este autor va de la mano con el momento vivido en Francia respecto de los hugonotes. De igual forma existen hechos históricos incontestables que dejan evidencia de la barbarie recíproca que se profesaban católicos y protestantes. Ahora bien, ¿esto significa acaso que la posición de Locke respecto de los católicos sea la misma?

La posición de Locke parece diferir si se ubica entre el *Ensayo sobre la tolerancia* de 1670, o después de la carta, en 1689. En ambos casos hay un trato sobre el catolicismo, influenciado por las mismas causas que influenciaran a Bayle a esbozar su tesis. En su primer ensayo, Locke se plantea una situación sobre los católicos y una clara separación del fiel que es buen ciudadano y del católico que no reconoce la autoridad inglesa constituida en virtud de no tener reconocimiento papal. Marshall cree que

¹⁴⁹ MARSHALL, J., *ibíd.*, pp. 684-685.

para Locke en 1667 estaba claro que los papistas se creían legitimados para negar a otros el poder cuando ellos lo detentan.¹⁵⁰

La jerarquía católica romana negaba el derecho a otros de ordenar sus propias instituciones religiosas, no había reciprocidad. Una postura muy acorde con la situación política del momento. Por ende, en esa Inglaterra

“el catolicismo era tenido por una cierta clase de absolutismo religioso, otorgando al papa, tal como lo consideraban los protestantes, el derecho a determinar las conciencias religiosas de los hombres. El conde de Shaftesbury advertía en este sentido que «la esclavitud y el papismo van de la mano como dos hermanos».”¹⁵¹

Razones tendrían los ingleses para considerar su monarquía distinta que la que imperaba en Francia o España, en donde se vivía un verdadero absolutismo, cuya historia es conocida. Asimismo, el catolicismo del sucesor de Carlos II (el futuro Jacobo II) generaba preocupación en las clases nobles inglesas, por lo que no era de extrañar una posición anticatólica tan radical como la que existía. Es necesario apuntar que en esta convulsionada segunda mitad del siglo XVII no solo hay un renacer del patriarcalismo, en virtud de la obra de Filmer¹⁵² (que busca reivindicar el poder absoluto del monarca como devenido de la gracia de Dios), sino que a su vez están presentes los demonios de la guerra civil que procuró un republicanismo que fracasó y culminó con el ascenso de Carlos II al trono.

En este sentido es lógico presuponer que Locke no comulgaba con la tesis de Filmer. Sus composiciones políticas (*Primer y Segundo tratado sobre el gobierno civil*, y *La carta sobre la tolerancia*) tenían un alto contenido

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 687.

“*For Locke in 1667, papists ‘where they have power, they think themselves bound to deny it to others.’*”

¹⁵¹ HAMPSHER-MONK, Iain, *Historia del pensamiento político moderno: Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, Barcelona, Editorial Ariel, 1996, p. 91.

¹⁵² *Patriarcha*, obra de Filmer publicada en 1680, genera que Locke le tilde del mayor defensor del absolutismo. Sobre esto véase VALENZUELA, Wilson, “La polémica Filmer-Locke en torno a la obediencia política”, *Principia Iuris*, Colombia, 2002, vol. 4, N° 4, pp. 85-103. Documento en línea disponible en: <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/piuris/article/view/683/459> [Consultado en: febrero de 2012].

contrario a esta posición patriarcal que defendía Filmer, es decir, comportaban lo que se denomina contractualismo, que busca legitimar un gobierno no absolutista, sin separarse por completo de sus raíces religiosas, y que pueden explicarse en el siguiente argumento sobre la sociedad política:

“[Ú]nica y exclusivamente podrá haber *Sociedad Política* allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma. Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas. Y de este modo, la comunidad decide las diferencias que puedan surgir entre sus miembros en cuestiones de derecho, y castiga aquellas ofensas que algún miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley haya estipulado. Guiándonos por todo esto, nos resultará fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una *Sociedad Política*. Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una *Sociedad Civil*; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar – me refiero a una autoridad en este mundo – continúan en el estado de naturaleza; y, a falta de otra persona, cada uno es en sí mismo juez y ejecutor, lo cual es lo mismo que decir, como ya he mostrado antes, que se halla en el más absoluto estado natural.”¹⁵³

Es esa conciencia, según Locke, la que conlleva a la formación de una sociedad civil o sociedad política proveniente de la posibilidad que Dios ha dado al ser humano de razonar, de pensar, de conocer y que diferencia al mismo de otros seres. Cuando realiza esta acotación sobre lo que es una sociedad civil, está refiriéndose a lo que se conoce como teorías contractualistas del poder político, o en términos más claros, el contrato social que sería luego enaltecido por Rousseau. Conforme estas posturas, es lógico entender su concepción del catolicismo y su referencia posterior en *La*

¹⁵³ LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 87.

carta sobre la tolerancia, en la que su argumento implica la existencia de una igualdad entre seres humanos, "...que se basa en la pertenencia común a una única especie."¹⁵⁴

Si se analizan los argumentos de J. Marshall contenidos en su obra sobre Locke y los albores de la tolerancia en la Ilustración,¹⁵⁵ se tiene que seguramente *La carta sobre la tolerancia* fue escrita en Holanda, país en el que los católicos eran tolerados en la práctica mas no legalmente, motivo por el cual, junto con la revocatoria del Edicto de Nantes, conforman el contexto que rodea la misma. Por esta razón se entiende que en la carta se excluya a los católicos de la tolerancia pues Locke considera que quienes no enseñen la tolerancia, quienes consideren herejes a quienes no profesan su fe y quienes consideren que los reyes excomulgados pierden sus coronas y sus reinos, no tienen derecho a ser tolerados.

La tolerancia como privilegio planteada por Locke está influenciada por su propia posición religiosa y su aversión a la estructura de poder católica. Además de las razones ya expuestas, se debe añadir que la Iglesia católica romana se había caracterizado por legitimar poderes despóticos como el de Luis XIV, aun cuando el papa Inocencio XI manifestó su oposición a estas prácticas, así como a las políticas de Jacobo II en Inglaterra. Esta postura no demerita la labor de Locke, quien estableció la tolerancia como un privilegio que se veía irrogado por el aspecto religioso, dando el primer paso a la estipulación de un debate constante sobre un concepto que hoy es columna vertebral del debate filosófico actual, dentro y fuera del liberalismo.

En conclusión se puede considerar que Locke duda sobre si el catolicismo debía ser tolerado, pues a pesar de tener razones válidas sobre las contradicciones del poder papal, omite que los protestantes tampoco fueron inocentes en el campo de la persecución y la arbitrariedad. La tolerancia en Locke es una tolerancia condicionada al presupuesto de un reconocimiento

¹⁵⁴ HAMPSHER-MONK, I., *ibíd.*, p. 105.

¹⁵⁵ MARSHALL, John, *op. cit.*, pp. 690-691.

no voluntario de sus postulados. Esta opinión no le desmerece en el evidente avance que supone de las posturas anteriores y sobre todo en medio de una candente disputa entre católicos y protestantes. Asimismo, la crítica posterior admite las falencias de sus ideas sin demeritar la importancia de sus aportes.

Los argumentos de Voltaire

Luego de estudiar a Locke y su contexto, se puede conocer la forma en que la Ilustración y sus ideas influyen en la Modernidad. Ya se trató el cambio de paradigma del oscurantismo con el inicio de la Edad Moderna, pero todavía se observa la superstición y la violencia religiosa como parte integrante de la cultura occidental. Muestra clara de ello es la realidad francesa del siglo XVII y la publicación de una obra como *El patriarca* en Inglaterra. La Ilustración, por definición, fue un movimiento intelectual y académico, en el que la razón se establece como fundamental, siempre en aras de lograr respeto por el hombre, así como una valoración de la ciencia y sus resultados. Todorov lo explica así:

“Las grandes ideas de la Ilustración no tienen su origen en el Siglo XVIII: cuando no proceden de la Antigüedad, su rastro se remonta a la Edad Media, el Renacimiento o la época clásica. La Ilustración absorbe y articula opiniones que en el pasado estaban en conflicto [...] La Ilustración es racionalista y empirista a la vez, tan heredera de Descartes como de Locke.”¹⁵⁶

El Movimiento de las Luces conlleva “un culto a la razón y una fe en el progreso”.¹⁵⁷ Implica una confluencia de autores que, en diversos momentos, lograron establecer una serie de postulados que forjaron una verdadera transición hacia el concepto de sociedad contemporánea que se conoce en la actualidad. Su labor entrañable permitió deslindarse de esos dogmas que,

¹⁵⁶ TODOROV, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2006, p. 9.

¹⁵⁷ BADA PANILLO, José, *Luces y sombras de la Ilustración: libertad y convivencia*, op. cit., p. 77.

durante siglos, configuraron los estamentos de poder y generaron una sociedad subyugada a la religión de forma total o exclusiva.

“La religión queda fuera del Estado, pero ello no implica que abandone al individuo. Las principales corrientes ilustradas reivindican no el ateísmo, sino la religión natural, el deísmo o una de sus muchas variantes. Los hombres de la Ilustración se dedican a observar y describir creencias del mundo entero no con la intención de rechazar las religiones, sino para que sirvan de guía en el camino de la tolerancia y para defender la libertad de conciencia.”¹⁵⁸

Uno de estos hombres fue Françoise Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire. Éste, sin duda alguna, fue de los principales referentes del movimiento ilustrado, quien se nutrió de las ideas de Locke y Newton. Caparrós, en su estudio preliminar al libro *Filosofía de la historia* de Voltaire, dibuja el fenómeno de la Ilustración, estableciendo como Voltaire se separó de los métodos que definen al historiador conforme a los cánones que Bayle había establecido, al decir que:

“Sería difícil, porque los filósofos historiadores de la Ilustración, aun cuando son honestos en su búsqueda de la verdad histórica, la buscan desde un sitio perfectamente determinado: desde el foco de la razón, de esas luces que han de iluminar al género humano, sustrayéndolo de las tinieblas de la ignorancia y la superstición. Pasando por encima del ascetismo y la prescindencia requeridos por Bayle, los historiadores iluminados retoman la función pedagógica y moral que sus predecesores «oscurantistas» habían dado a la historia...”¹⁵⁹

Considerar a Voltaire no solo como filósofo sino como político no está en tela de juicio. Se pretende acceder a su óptica del tema central de la investigación, en especial por las consecuencias inmediatas del movimiento ilustrado, principalmente la Revolución Francesa y la Revolución de los Estados Unidos de Norteamérica. Al estar el tema de la tolerancia estrechamente ligado con el de la libertad y la razón, es menester revisar la

¹⁵⁸ TODOROV, T., *ibíd.*, pp. 11-12.

¹⁵⁹ CAPARRÓS, Martín, “Estudio preliminar” en: VOLTAIRE, *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. xv-xvi.

obra *El filósofo ignorante*, donde Voltaire se plantea como interrogante saber si es libre, a lo que responde que:

“Mi libertad consiste en no cometer una mala acción cuando mi mente la concibe necesariamente mala; en subyugar una pasión cuando mi mente me hace sentir su peligro y cuando el horror de esa acción lucha poderosamente contra mi deseo.”¹⁶⁰

Bajo esta mirada el punto central del concepto de libertad, tomado con un rigor no filosófico como lo realiza Voltaire, implica que se es libre de hacer lo que sea, siempre que se haga dentro de los límites de la razón, teniendo como cánones de mensura al bien y el mal. Incluso Voltaire, a diferencia de Locke, no plantea una teleología religiosa. A pesar que la mayoría de sus argumentos van dirigidos a la tolerancia religiosa, su posición parece ser laica, o al menos se desprende así de posiciones como la siguiente:

“Hay por tanto una potencia única, eterna, a la que todo está ligado, de la que todo depende, pero cuya naturaleza es incomprensible para mí. Santo Tomás nos dice que «Dios es un puro acto, una forma, que no tiene género ni predicado, que es la naturaleza y el agente, que existe esencial, participativa y nuncupativamente». Cuando los dominicos fueron los amos de la Inquisición, habrían mandado quemar un hombre que hubieran negado estas bellas cosas; yo no las habría negado, pero no las habría entendido”.¹⁶¹

Aunado al concepto de libertad, Voltaire esboza otro de una justicia universal. Universal, porque de su lectura se entiende que existe un criterio imbuido en cada ser de lo que es justo o no, inclusive llega a ejemplificarlo con la prestación económica que un hombre puede dar a otro, y que solo consideraciones personalísimas pudieran argüir que no hay justicia en cumplir con la contraprestación debida. En este sentido, a Voltaire “[l]a noción de algo justo [le] parece tan natural, tan universalmente adquirida por todos los hombres, que es independiente de toda ley, de todo pacto, de toda

¹⁶⁰ VOLTAIRE, *El filósofo ignorante*, Madrid, Fórcola, 2010, p. 32.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 45.

religión”;¹⁶² y que “las ideas de lo justo y de lo injusto son tan claras, tan universales, como las ideas de salud y de enfermedad, de verdad y falsedad, de conveniencia y de inconveniencia.”¹⁶³

Con lo anterior se pretende incursionar en esa profundidad que Voltaire plantea en el estudio de la tolerancia, sabiendo lo que piensa de la libertad y ubicando el espacio-tiempo que le tocó vivir, pues no solo fue en su *Tratado de la tolerancia* que expuso sus decires, sino que en sus *Cartas filosóficas* y en el *Diccionario filosófico* se percibe la influencia de la época en su pensamiento. Voltaire ahonda en el concepto de tolerancia, llevándolo más allá de lo planteado por Locke. Para él no es un privilegio como planteaba el inglés, no, la tolerancia ahora es “el patrimonio de la humanidad”,¹⁶⁴ lo que de entrada presenta un concepto más amplio y completo que marca con claridad la evolución del término que fue acuñado por Locke, aunque algunos le refieran este crédito a Voltaire.

Voltaire fue fiel seguidor de Locke, le admiraba, cosa que no impidió que se permitiese criticarle. En sus *Cartas filosóficas* señalaba que “no hubo quizá un espíritu más sensato, más metódico, un lógico más exacto que el Sr. Locke”.¹⁶⁵ Consideraba que “Locke [había] esclarecido al hombre la razón humana, como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano”.¹⁶⁶ Estos pasajes demuestran la admiración que sentía Voltaire por los postulados lockeanos. Y es que la racionalidad de Locke influyó en los principales pensadores de la Ilustración, y en el caso de Voltaire, quizá le permitió enfocar ese tema tan delicado que es la tolerancia, dándole un vuelco al considerarla necesaria.

Aunque Voltaire se ampara en el tema religioso para exponer sus planteamientos sobre la tolerancia, la desarrolla desde un aspecto más

¹⁶² *Ibíd.*, pp. 70-71.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁶⁴ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1976, p. 367.

¹⁶⁵ VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1976, p. 91.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 93.

humano que religioso, como una virtud, como una consecuencia del sentido común, incluso indicando que atentar contra esta es un sinsentido. Siendo un vehemente defensor del pensamiento racional y de la filosofía, en *Cartas filosóficas* dice:

“No han sido ni Montaigne, ni Locke, ni Bayle, ni Spinoza, ni Milord Shaftesbury, ni el señor Collins, ni el Sr. Toland, etc., quienes han llevado la antorcha de la discordia en su patria; esos son, en su mayoría, teólogos que, teniendo en principio la ambición de ser jefes de secta, han tenido pronto la de ser jefes de partido. ¡Qué digo! Todos los libros de filósofos modernos puestos juntos no harán nunca en el mundo tanto ruido solamente como el que hizo antaño la disputa de los cordeleros sobre la forma de su manga y su capuchón.”¹⁶⁷

De esta sutil manera, Voltaire deja entrever que la razón está expresada en el quehacer de los filósofos. Considera que muchos crímenes en nombre de la intolerancia se han cometido contra estos, expresando así su opinión al respecto:

“Es este, a mi parecer, el último grado de la maldad de nuestra naturaleza: querer oprimir a los mismos filósofos que quieren corregirla”.¹⁶⁸

La culpa de tal barbarie es del fanatismo, que muchas veces encuentra su sustento en la ignorancia o la ceguera que propician la entrega a posturas dogmáticas que se ciñen sobre la sociedad moderna. Bajo su visión crítica contra la intolerancia, Voltaire escribe su *Tratado de la tolerancia* en el que inicia narrando la historia de Juan Calas. Allí aborda el castigo mortal que le es infligido a Calas como consecuencia de un proceso jurídico que surgió de una tendenciosa acusación en razón de su posición religiosa. Este proceso genera un conflicto social de tal entidad que trasciende su localidad hasta la propia París y sus altas esferas, por su evidente barbarie y la maldad surgida de tan viciado proceso.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 97-98.

¹⁶⁸ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, op. cit., p. 196.

Al referirse al asesinato de Calas y la situación de su viuda, a la que se le incita a ir a París, escribe:

“En París, la razón puede más que el fanatismo, por grande que sea; mientras que en provincias, el fanatismo vence casi siempre la razón.”¹⁶⁹

El enaltecimiento de la razón es vital para la tolerancia de Voltaire, y en este tratado hace un recuento de lo sucedido a Sócrates. También trata la intolerancia innata del cristianismo y sus consecuencias. Así como resalta las bondades de la virtud tolerante al expresar, entre otras cosas, lo siguiente:

“Alemania sería un desierto sembrado de osamentas de católicos, evangélicos, reformados, anabaptistas, degollados unos por otros, si la paz de Westfalia no hubiera procurado en fin la libertad de conciencia.”¹⁷⁰

Sin duda alguna, la libertad de conciencia conlleva la diversidad. Voltaire establece la existencia de cuerpos políticos, llámeseles nación o Estado, que lograron la convivencia dentro de un mismo territorio, a pesar de sus diferentes modos de ver la existencia o la propia trascendencia en virtud de la religión. El autor francés considera que “cuantas más sectas haya, menos peligrosa es cada una; la multiplicidad las debilita; todas son deprimidas por leyes justas que prohíben las asambleas, siempre tumultuosas, las injurias, las sediciones, y que están siempre en vigor por la fuerza coactiva.”¹⁷¹ Dentro de la razón debe entenderse el pluralismo como la primera forma de combatir el fanatismo. Una persona que ha crecido entre la multiplicidad de criterios se aleja de posiciones radicales.

Quizá la concepción más interesante que establece el autor *in comento* es la consideración de la tolerancia en su naturaleza jurídica, discutiendo si la misma es de derecho natural o de derecho humano. Entendiendo al primero como el derecho que asiste a cada ser humano por el simple hecho de serlo y

¹⁶⁹ VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, p. 18.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷¹ *Ídem*.

sin dar visos de lo que comprende por el segundo, por lo que debe entenderse en cuanto a creación humana.

“El derecho humano no puede fundarse en ningún caso más que en el derecho de la naturaleza, y el gran principio, el principio universal de uno y otro, está en toda la tierra: «No hagas lo que no quieras que te hagan». Pues bien, si se sigue este principio no se advierte cómo un hombre puede decir a otro: «Cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás»¹⁷²

Voltaire es firme en este asunto que es polémico, pues durante décadas ha variado la relación de la ley humana con la concepción de ley natural por lo difícil que es determinar la verdadera naturaleza a la que se refiere esta idea. Locke, por ejemplo, justificaba la esclavitud, cuya esencia es quizá el ejemplo más vivo de lo que podría ser la no coincidencia entre derecho natural y derecho humano. De igual manera, en todo el *Tratado sobre la tolerancia*, Voltaire pretende justificar crímenes aludiendo que determinadas persecuciones no fueron realizadas en el nombre de la religión, sino por la existencia de una ley civil, una ley humana que prohibía determinadas actitudes.

En este orden de ideas, al establecer la historia de Farel, predecesor de Calvino, en su accionar contra la estatua de San Antonio, diciendo que merecía la muerte por haber turbado el orden,¹⁷³ se observa que si bien Voltaire veía la tolerancia como un asunto de derecho natural, a su vez reconocía que la misma tenía sus límites en el derecho humano, a pesar de querer hacer ver una supuesta interdependencia del uno con el otro. Y repite este tipo de comentarios al referir prácticamente que nunca hubo ejemplos de intolerancia en Grecia ni en Roma, tratando de disminuir hechos puntuales como las persecuciones contra los cristianos, que si bien tenían un tinte más jurídico que religioso, en algún momento sí estuvieron impregnadas de intolerancia religiosa incitada por el poder.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 39.

¹⁷³ *Ibíd.*, pp. 52-53.

En este punto cabe destacar que aun cuando Voltaire manifestaba una animadversión hacia los judíos, escribió que:

“En una palabra: si se pretende examinar de cerca el judaísmo, causa asombro el hallar la mayor tolerancia en medio de los horrores más bárbaros. Es una contradicción, ciertamente; casi todos los pueblos se han gobernado por contradicciones.”¹⁷⁴

Bajo esta perspectiva se entiende que la tolerancia es posible a cualquier estrato y a cualquier nivel. A pesar de que su concepción de tolerancia busca no tener un sustento teológico, va dirigida a la religión cristiana pues Voltaire entiende que el mayor foco de intolerancia se circunscribe a las diferencias religiosas. Cree que todo individuo que “persigue a un hombre, a su hermano, porque no es de su opinión, es un monstruo. Eso no tiene dificultad. Pero el gobierno, los magistrados y los príncipes, ¿cómo actuarán con los que tienen otro culto que el suyo?”¹⁷⁵ Al plantear esta situación, responde con una clara decantación de actuar gubernamental hacia los intereses políticos, pues para Voltaire la verdadera consideración de la persecución religiosa atañe a la conveniencia política.

Aún así, de forma directa y clara hace un llamado al cristianismo a plegarse a la tolerancia, al aducir que: “De todas las religiones, la cristiana es, sin duda, la que tiene que inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres.”¹⁷⁶ Sobre este sentido, es necesario resumir a Voltaire¹⁷⁷, quien muy claramente, para hacer ver las incongruencias del cristianismo, afirma que Jesús era judío, circunciso, no hizo alarde de su dignidad, no repartió títulos a sus apóstoles, no contrajo matrimonio, nació, vivió y murió judío y no por eso deben todos judaizarse. Esto lo dice en un llamado a la razón para tomar la religión no como algo que diferencia a los hombres sino que les una, pues en sus propias

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁷⁵ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, op. cit., p. 368.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 369.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 371-372.

palabras: “tenemos que tolerarnos mutuamente, porque somos débiles, inconsecuentes y sujetos a la mutabilidad y al error.”¹⁷⁸

Esta última reflexión, junto con el considerar la tolerancia una institución de derecho natural, comporta la idea central sobre este asunto en Voltaire. La verdadera justificación para tolerar al otro es la falibilidad de posturas que se dicen ser verdad, la mutabilidad de la sociedad, la imperfección de una humanidad que está expuesta a cambios constantes y, sobre todo, al pensamiento racional, a través del cual se obtiene la posibilidad de malear esos cambios en aras del conocimiento con miras al progreso. Son argumentos que provienen de Voltaire a pesar de su patente irreligiosidad. Él conocía la razón y sabía que esta debe iluminar el pensamiento del hombre y, por ende, debe prevalecer lo que los romanos denominaban *sensus communis* que no era para ellos “sólo sentido común, sino también humanidad, sensibilidad.”¹⁷⁹

Para la Ilustración el asunto de la razón humana va de la mano con la libertad de conciencia, la autonomía de la voluntad y el humanismo como tal. Desde Diderot a Kant se planteó este asunto, que a su vez conlleva la idea del laicismo del Estado, la discusión sobre el poder temporal y el poder espiritual, la reducción del poder de las religiones y la contemplación de la soberanía en el ciudadano. La felicidad del individuo entra a jugar un papel importante en el siglo XVIII dentro de la concepción del Estado y sus fines. Poder concebir al hombre como fin y no como medio, inspira la tesis de Voltaire, como también inspiró a Locke. El pensamiento ilustrado permitió estas inflexiones que darían paso a la concepción de dignidad humana.

“Cuando Diderot se pregunta por el principio que unifica su proyecto enciclopédico, sólo ve uno: el hombre.”¹⁸⁰ Voltaire secunda esto cuando refiere el mal que entraña la intolerancia que “no produce más que hipócritas

¹⁷⁸ Ídem.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 356.

¹⁸⁰ TODOROV, Tzvetan, *op. cit.*, p. 90.

o rebeldes”.¹⁸¹ El hombre no solo es virtud, su autonomía le puede llevar a establecer un camino errado que es lo que ha generado cualquier cantidad de acciones plagadas de desprecio a la esencia misma de la humanidad. No puede la religión ser excusa para la persecución del que no comulga con ella, ni la persecución misma puede ser un valor cristiano. Por esta razón, Voltaire escribe este rotundo argumento:

“Si la persecución contra aquellos con quienes disputamos fuese una acción santa, el que hubiere matado mayor número de herejes sería el santo mayor del paraíso.”¹⁸²

Por todo lo dicho a Voltaire se le tildaba de irreligioso y hasta de ateo. Pero era un deísta y su irreligiosidad debe comprenderse como un desprecio al dogma de las iglesias cristianas, llámense católica o protestante. Claramente detestaba el poder religioso. La condena a las barbaries cometidas por la Santa Inquisición es absoluta para Voltaire, pues es un ferviente opositor al fanatismo y, de más está decir, que a ese tipo de crueldad. Consideraba a los frailes o monjes “enemigos del género humano, enemigos entre sí y aun de sí mismos, incapaces de conocer las dulzuras de la sociedad”¹⁸³ No había nada de santo en su proceder, no tendrían ganado el paraíso.

Su posición contraria a los dogmas aboga por una religión de igualdad, una religión que una y no que separe a los hombres. Y a pesar de que pudiese tildársele de anticatólico o antisemita, es menester citar el siguiente pasaje:

“Cuando el rey de Prusia entró por primera vez en Silesia, un pueblo protestante, celoso de otro católico, vino humildemente a pedir al rey permiso para matar a todos los de aquel pueblo. El rey respondió a los diputados:

–Si ese pueblo viniera a pedirme permiso para degollarlos, ¿os parecería bien que se lo concediese?

¹⁸¹ VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, op. cit., p. 68.

¹⁸² *Ibidem*, p. 71.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 164.

–¡Oh, Graciosa Majestad! Es muy diferente; nosotros somos la verdadera Iglesia.”¹⁸⁴

De la cita anterior se deriva que cuando una confesión excluye toda posibilidad de que la otra tenga la libertad de escoger su propio camino a la salvación y se considere a sí misma la verdadera religión, pretenderá siempre forzar al otro a creer en los dogmas que tenga a bien imponer. De esta forma tenderá constantemente al abuso y a la intolerancia. Voltaire resulta consecuente al comentar sobre los beneficios de la confluencia de diversas posturas religiosas que para la época han tenido que aprender a convivir. Por ende afirma que “si no hubiese en Inglaterra más que una religión, sería de temer el despotismo; si hubiese dos, se cortarían mutuamente el cuello; pero como hay treinta, viven en paz y felices.”¹⁸⁵

Sobre el alegado antisemitismo del francés, cabe destacar que no era una posición nueva asumida por él. El cristianismo, disperso por toda Europa y en casi todas sus variantes, no era muy prolijo a aceptar alegremente al judaísmo. La contemplación de una sociedad en determinado tiempo, requiere amplitud para considerar las razones de un criterio sostenido por alguien como Voltaire, quien criticaba al judaísmo que se autodenominase el pueblo elegido por Dios, siendo claro que si bien aconfesional, se decía cristiano, tanto en sus definiciones como en su concepción del bien, del mal y de la justicia.

Por supuesto que en sus tratados más allá de palabras sobre igualdad, libertad o tolerancia se percibe su posición contraria al judaísmo. En su *Diccionario filosófico*, tanto al hablar de Moisés como de Judea, contempla ataques literarios e históricos profundos. Voltaire es víctima de sus propios decires y de la época que vive. Al dar por cierto la divinidad de Cristo, es lógica su postura poco benevolente para con los judíos que se refleja en este pasaje:

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 166.

¹⁸⁵ VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, op. cit., p. 61.

“Los eruditos no cesan de expresar su sorpresa, al comprobar que ningún historiador romano habló de estos prodigios, ocurridos bajo el tiempo de Tiberio, a la vista de un gobernador romano y de una guarnición romana, que debía haber enviado al emperador y al Senado un informe detallado del acontecimiento más milagroso del que jamás hayan oído hablar los hombres. Incluso Roma debería haberse sumido durante tres horas en las espesas tinieblas; este prodigio debería haber sido señalado entre los fastos de Roma y en los de todas las naciones. Dios no quiso que estas cosas divinas fueran escritas por manos profanas.”¹⁸⁶

En este sentido, no es más o menos culpable Voltaire de no ser defensor del judaísmo como no lo fue de ser un constante opositor de la Iglesia Católica Romana. Mas eso no lleva a descalificar lo que razonablemente se puede extraer de sus elucubraciones filosóficas sobre la tolerancia. Sobre ello, cae en el mismo error que fue criticado a Locke. Condicionar la tolerancia y sujetarla a lo que se puede considerar el poder político, pero resaltando el rol del fanatismo. El francés expone que:

“Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que esos errores no sean crímenes; lo son cuando turban la sociedad; la turban desde que inspiran fanatismo; luego, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia.”¹⁸⁷

Señalar que una actuación sería intolerable si conlleva la perturbación del orden social deja un camino muy amplio y largo para quien le corresponde determinar esta situación. El tener el poder de disponer que se pueda tolerar todo menos el cumplimiento de la ley, por muy injusta que esta llegue a ser, justificaría la intolerancia. Si el acto no tolerado es contrario al derecho humano, a pesar de ser la tolerancia inherente al hombre, nada de malo tiene la condena. No se pretende acá defender la tolerancia absoluta, pues es cierto que hay actitudes intolerables, perfectamente ligadas al fanatismo. Simplemente que en esta época de Voltaire en la que se critica el autorita-

¹⁸⁶ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, op. cit., pp. 133-134.

¹⁸⁷ VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, op. cit., p. 103.

rismo es poco probable la razonabilidad en los proceder de quien detenta el poder si teme perderlo.

En conclusión, condicionar la tolerancia con el cumplimiento de las normas en una época donde el derecho y la justicia no tienen necesariamente una identidad en sus postulados, prepara el camino a la justificación de los actos que estén dirigidos a conculcar la dignidad del hombre y, en especial, la libertad de conciencia que es el fundamento primordial de la libertad de culto, y el poder decidir en qué creer y cómo garantizar esa salvación tan aneja a la religiosidad que es esencia del ser, ese ligamen con la eternidad, con la deidad. Finaliza Voltaire su *Tratado*, refiriendo a la razón y al crimen contra Calas:

“Sólo los espíritus razonables piensan noblemente; cabezas coronadas, almas dignas de su rango, han dado grandes ejemplos en esta ocasión. Sus nombres serán señalados en los fastos de la filosofía, que consiste en el horror a la superstición, y en esa caridad universal que Cicerón recomienda: *Charitas humani generis*. Esa caridad cuyo nombre se ha apropiado la teología, como si sólo a ella perteneciese, pero cuya realidad ha proscrito con frecuencia. Caridad, amor al género humano; virtud desconocida de los embaucadores, de los pedantes que argumentan y de los fanáticos que persiguen.”¹⁸⁸

Ampliar el espectro de la tolerancia, y tenerla como virtud humana, hacen de la posición de Voltaire fundamental para el avance en aras de la igualdad que propugnarían luego los revolucionarios americanos y franceses, por lo que es necesario examinar sendas declaraciones emitidas reivindicando el espíritu de la dignidad del ser humano, dentro de las limitaciones propias de la época, cuya semilla fue sembrada en la Modernidad no solo por Locke y Voltaire, sino por la evolución en materia del conocimiento racional, de la ciencia y el prolífero aporte de los filósofos de la Ilustración.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 171.

La positivización de los derechos humanos a través de las revoluciones y su importancia para la cultura de la tolerancia

La Ilustración permitió el conocimiento de diversidad de tesis que planteaban algo común como la consideración del hombre y sus derechos. La igualdad en un plano muy reducido, aunque reconociendo al hombre en su propia condición que no le diferencia del prójimo. Adicional a esto, trajo consigo ideas novedosas como la separación de los poderes, o la idea de soberanía que plantearía Rousseau en *El contrato social*, que no es sino un producto de la contemplación del tipo de gobierno y sociedad que lo rodea en la que no consigue “ni igualdad de derechos ni igualdad de facto, lo que le lleva escribir su primera reflexión general sobre la condición humana, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*”,¹⁸⁹ obra anterior al *Contrato Social* y que disemina la idea de igualdad entre las mentes contemporáneas.

Asimismo, desde la llegada europea al «nuevo mundo» a finales del siglo XV y hasta finales del siglo de las luces, los colonizadores habían reproducido sus leyes y costumbres en las colonias y, junto con las normas y los males propios de la colonización, también había llegado el legado del movimiento de la Academia. Los cambios de paradigmas no iban solo a afectar las mentes de los europeos, sino que las nuevas naciones emergidas de un proceso diverso tendrían la oportunidad de dar pasos gigantes en la implementación de esos cambios. Se habla de diversidad porque las formas de colonización: británica, portuguesa, francesa y española fueron disímiles y cada una dejó una huella en la forma en que se plantearon las revoluciones en América.

Se puede afirmar que el pensamiento ilustrado llegó primero a las colonias británicas y por ello el movimiento de 1776 fue el precursor al plantear muchas de estas ideas. “Esto no obliga a suponer homogeneidad entre lo ocurrido en Europa y el mundo americano porque hubo causas, detonantes y

¹⁸⁹ TODOROV, Tzvetan, op. cit., p. 101.

circunstancias muy distintas para cada caso, muchas de las cuales se han transformado en sustento de los discursos de excepcionalidad.”¹⁹⁰ La forma en que se llevaba el poder en Europa no era igual en las colonias, pues las peculiaridades de los habitantes de estas conllevaban para ellos la necesidad de tomar el mando y desligarse de la corona.

El 4 de julio de 1776, después de un proceso complejo que no es menester analizar en esta investigación, se realiza la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*. En ella se establecen unos principios imbuidos del espíritu ilustrado del siglo XVIII y, en efecto, la misma consagra un ideario que le hará merecedora del reconocimiento mundial y será el preludio de la primera Constitución moderna. En el texto de esa declaración se encuentra lo siguiente:

“Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad.”¹⁹¹

El reconocimiento de la igualdad de los hombres en esta declaración denota la influencia de los postulados de la Ilustración junto con la carga religiosa propia de estas colonias. Asimismo, el establecimiento de los derechos inalienables que luego serían recogidos por otros documentos es

¹⁹⁰ PURCELL, Fernando, “La revolución norteamericana y las tensiones interpretativas en su historiografía reciente”, *Revista de Historia Iberoamericana*, España, 2008, vol. 1, pp. 54-59. Documento en Línea disponible en:

<https://revistahistoria.universia.net/article/view/207/revolucion-norteamericana-tensiones-interpretativas-historiografia-reciente-> [Consultado en: febrero de 2014].

¹⁹¹ CONGRESO GENERAL DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América del 4 de julio de 1776*. Documento en línea disponible en: <http://www.archives.gov/espanol/la-declaracion-de-independencia.html> [Consultado en: febrero de 2014]. Cfr. documento original en inglés en: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html

uno de los grandes aportes de la declaración norteamericana. La carga utilitarista e individualista patente es característica de postulados modernos como los de Hume, quien aseguró que la felicidad suprema no era más que la suma de la felicidad de todos. Igualmente, la enumeración de los derechos fundamentales que ejecuta esta declaración incluye la vida y la libertad, así como también aspectos relacionados con la religión. Señalando así el inicio de la positivización de los fundamentos de la tolerancia.

Precisa advertirse que estos postulados habían sido expuestos meses antes en la Constitución de Virginia, que “recoge en su Declaración-Constitución de 1776 muchos conceptos que aparecen por primera vez en forma estructurada y escrita en una norma constitucional.”¹⁹² Pero es menester recordar que entre la declaración de independencia, la guerra revolucionaria y la Constitución federal de los EEUU, pasaron varios años y que fueron distintas las normas que recogieron el espíritu de los derechos individuales, antes de forjarse la final Constitución. Esta declaración de Virginia es hoy reconocida como la primera declaración de derechos del hombre de la historia por ser:

“la primera constitución que establece –por escrito y ‘como base y cimiento del gobierno’– un número de derechos individuales que hoy día tienen la consideración de indiscutibles en los ordenamientos constitucionales occidentales: el derecho a la libre práctica de la religión, a la libertad de prensa, a elecciones libres, a que la propiedad de los ciudadanos no sea expropiada sin una justa compensación, a un juicio –por jurado– justo con plenas garantías procesales, al sometimiento de los militares a la autoridad civil, o al derecho a la privacidad y a la inviolabilidad del domicilio.”¹⁹³

La positivización de los derechos tiene fundamental importancia porque denota públicamente la seriedad de los argumentos a favor de la igualdad de los seres humanos. Postulado hecho popular por los inicios de un cristianismo que era más puro y menos institucionalizado. Cuando el derecho

¹⁹² GRAU, Luis, *El constitucionalismo americano*, Madrid, Universidad Carlos III, 2011, p. 46.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 46-47.

positivo garantiza y reconoce la existencia de un derecho, se establece una unión entre el concepto de ley con el de justicia que genera la sensación de pertenencia del derecho concedido. Esta primera Constitución, la de Virginia, establece un número de concesiones que son identificadas no solo con una república democrática sino por la república de corte liberal, al menos hoy día.

La Constitución de Virginia es solo un ejemplo de las acciones que tomaron las colonias británicas en América, pues cada una de las más representativas hicieron lo propio, como Pensilvania, Nueva Hampshire y Massachusetts. Todas buscaban la definitiva separación del poder británico que no solo atiborraba a las colonias de impuestos sino que, ante estas manifestaciones independentistas, aumentó los controles que las ligaban con la metrópoli y, en algunos casos, prohibió las reuniones y asambleas. Las acciones de las colonias

“derivaron de la supresión, por parte de la Corona Británica, de la libertad de reunión en los *Town Meetings*. Esto habría sido resultado directo de la promulgación de las denominadas Leyes Coercitivas de 1774, que buscaban poner fin a la rebeldía de los colonos de Boston, Massachusetts.”¹⁹⁴

La declaración de independencia de 1776 fue el inicio de ese proceso complejo, político y bélico, que conllevó a la ulterior promulgación de una Constitución federal y que presentó un nuevo tipo de gobierno. Dentro de los idearios de este movimiento independentista, se ubica al representante insigne de la Ilustración americana: Benjamin Franklin. Su labor se centró en la disyuntiva de la excesiva carga impositiva establecida sobre las colonias, así como los problemas posteriores a la guerra por las colonias francesas, como causa primordial de las decisiones de la metrópoli. De acuerdo con J. Orozco:

“A Benjamin Franklin le toca, en medio de este jaloneo, aplicar su filosofía de la historia para configurar desde allí, lo que en nuestros

¹⁹⁴ PURCELL, Fernando, op. cit.

días habrá de entenderse no solo como una entre las revoluciones modernas sino como *la revolución verdadera* del siglo XVIII.”¹⁹⁵

Otra observación realizada por Orozco se centra en realizar un recuento de los argumentos que Benjamin Franklin da a Gran Bretaña, en respuesta formal a los dictámenes provenientes desde la metrópoli contra la ingratitud de las colonias traducida en los movimientos contra la Corona que detentaba Jorge III.

“Ante el argumento de que, ‘para salvar a los Colonos de la Destrucción’, se justifican las ‘enormes Cargas y Deudas’ para ‘protegerse de las Exigencias del Estado en el futuro’, Franklin se duele de la unilateralidad británica, ‘como si los colonos sólo hubieran cosechado el Beneficio sin haber compartido hasta ahora la Carga’.”¹⁹⁶

La revolución norteamericana, a pesar de esbozar ideales de igualdad y libertad, se concibió como una vía para hacer permanecer el poder político en las colonias sin realizar cambios distintos del librarse totalmente de la autoridad británica. Ese argumento de la igualdad de los hombres implica una visión limitada del vocablo. “Este concepto de hombre se limitaba a los hombres de linajes anglosajones de piel blanca, protestantes y el inconfundible burgués, precisamente el tipo de personas que habían controlado el poder político colonial por todo el imperio británico.”¹⁹⁷ Una posición lógica de asumir si se considera que la estabilidad económica se sustentaba en una economía impulsada por la mano esclava, plenamente aceptada en ambos lados del Atlántico.

Aún así, el proceso llevado a cabo es un ejemplo inexorable de progreso en cuanto a derechos civiles se refiere. Los avances estatuidos en normas generales, como son las constituciones, eran hechos que se repetirían a nivel

¹⁹⁵ OROZCO, José Luis, *Benjamin Franklin y la fundación de la república pragmática*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 119.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 121.

¹⁹⁷ KNIGHT, Franklin W., “La revolución americana y la haitiana en el hemisferio americano”, *Revista Historia y Espacio*, Colombia, 2010, N° 36, pp. 1-13. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3797054>. [Consultado en: febrero de 2014].

macro. Esto no demerita la relevancia de la declaración de independencia, que estableció un camino y dio frutos a la nueva nación.

“Podemos ver en la Declaración unánime de los trece Estados Unidos de América –es decir, la declaración de independencia americana– simplemente como ese gesto de ruptura de los vínculos de lealtad y fidelidad por parte de los colonos hacia su regidor, o como el primer paso dado por los Estados que se independizaban en el camino hacia un modelo de Estado realmente novedoso para su tiempo: la federación de los nuevos Estados; pues si bien la federación real no llegaría hasta 1789, cuando quedó suficientemente ratificada, y así adoptada, la Constitución de 1787, fue en aquellos primeros días del mes de julio de 1776 cuando los Estados tomaron por primera vez decisiones conjuntas y se presentaron al resto del mundo como un solo cuerpo político: los *Estados Unidos*.”¹⁹⁸

Este nuevo cuerpo político abrió el camino del establecimiento de normas que generarían un ambiente para la discusión sobre la tolerancia, fundadas en la libertad y en la lucha constante por la igualdad. Son claros los movimientos dentro de esta nueva nación que propiciaron las discusiones sobre las libertades del hombre. La posterior emancipación de los esclavos sería muestra de ello. Asimismo, la permanencia de estas normas a través de los siglos ha demostrado que su espíritu inicial iba más allá de lo que demostró la *praxis* por parte de las clases políticas del momento y que aún hoy se mantienen vigentes, siendo ejemplo escrito de las formas en que el ser humano se sirvió correctamente de los diversos postulados trascendentales para generar progreso.

En este orden de ideas, lo anterior denota que la Ilustración no fue un movimiento exclusivamente europeo. En el final del siglo XVIII no solo se llevó a cabo la revolución americana sino también la francesa. Pero en los inicios del siglo XIX los cánones establecidos por estos procesos se reprodujeron en América, empezando por Haití en 1804, y seguido por las gestas de la América hispana como el caso de Paraguay, Venezuela y México. Las revoluciones, incluyendo estas, encuentran sus orígenes las ideas

¹⁹⁸ GRAU, Luis, op. cit., p. 79.

ilustradas. “La Ilustración genera muchas de las ideas revolucionarias del tiempo. Pero es importante contemplar el siglo de las luces no solo como una experiencia enteramente europea sino una experiencia mucho más generalizada.”¹⁹⁹

Al ser la Francia moderna cuna de ideas como las presentadas por Diderot, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, entre otros, no es extraño el nacimiento de un proceso como la Revolución Francesa, teniendo en cuenta que el francés de la época leía lo planteado por los filósofos sin importar la clase a la que perteneciese. A pesar de encontrar un fundamento teórico común, la Revolución en Francia se distancia en muchos aspectos de la norteamericana.

“La Revolución Francesa entre 1789 y 1815 fue un intento más ambicioso en el cambio político que lo que ocurrió en el ejemplo estadounidense. En Francia se estableció la ciudadanía como un derecho fundamental y esta declaración debilitó seriamente la atracción de la monarquía. La Revolución Francesa desencadenó el nacionalismo como una fuerza potente centrípeta en todo el continente europeo. El concepto de la nación presentado por la Revolución Francesa representa un avance significativo en la idea de la democracia y la inclusión política.”²⁰⁰

La realidad francesa era incomparable con la de las colonias británicas. El gobierno absolutista del Luis XIV y sus sucesores no solo había generado la inconformidad social sino el surgimiento de una clase política contraria, así como un movimiento de ideas como el de la Ilustración que no pudo ser opacado a pesar de los intentos de la Corona. El centro de poder concentrado en Versalles no fue favorable tampoco a los asuntos del Estado y en general la situación fue una sociedad en estado de ebullición.

“Versalles contra París se convierte en una lucha desigual cuando la élite de la nación cambia de humor y de carácter. En tiempos de Luis XIV, el monarca había sabido elegir a los más aptos para su glorificación o su servicio. Sin embargo, sus escritores no se arriesgaban a criticar directamente al Estado y se limitaron básicamente a analizar las pasiones humanas. Por el contrario, los

¹⁹⁹ KNIGHT, Franklin W., op. cit.

²⁰⁰ Ídem.

filósofos del siglo XVIII solo se interesaron por el Estado, por la cosa pública. Constituyeron este tribunal de opinión que midió y juzgó el poder, lo que pronto condujo a las reformas, a la Revolución.”²⁰¹

La revolución francesa ofreció algo que iba más allá del cambio político, también ofreció cambios sociales que hiciesen sus postulados más atractivos a la generalidad de la población. Kant, en su *Crítica de la razón pura* define la situación que se vive en el siglo XVIII, en las siguientes palabras que son comúnmente referidas en diversas obras, y que resultan pertinentes a la presente investigación:

“Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la *religión* y la *legislación* pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que sólo la razón concede a lo que es capaz de resistir un examen *público* y libre.”²⁰²

Una vez más la razón a la palestra como causa y consecuencia. La revolución francesa conjugó la razón con el sentimiento popular y, a partir de ahí, vio cómo los cimientos de una nueva forma de gobierno, fundada en los más puros postulados políticos de la Ilustración, se desmoronaron en las manos del absolutismo, demostrando la fragilidad del pensamiento humano y de sus acciones. Marc Ferro observa cómo ya para la época Montesquieu había advertido que “la democracia puede verse amenazada por ambiciones individuales, por el principio de la «igualdad extrema», que lleva al despotismo de uno solo.”²⁰³ El conflicto francés es el resultado de una clara oposición entre burguesía y aristocracia. Siendo esta primera la que supo aprovechar la crisis económica que se esparcía por toda Francia mediante la distribución de panfletos y propaganda.

²⁰¹ FERRO, Marc, *Historia de Francia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, p. 122.

²⁰² KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988, p. 9.

²⁰³ FERRO, M., *ibíd.*, p. 158.

“El conjunto de esta literatura de propaganda, obra de los hombres de la burguesía, reflejaba las aspiraciones de la clase poseedora, que pretendía destruir los privilegios, porque eran contrarios a sus intereses. Le preocupaba menos la suerte de las clases trabajadoras, de los campesinos y de los pequeños artesanos. Algunos, no obstante, denunciaron las miserias del pueblo.”²⁰⁴

Este proceso político, con claras intenciones de obtener el control del poder, llevó a Luis XVI a reconocer la situación desfavorable para la Corona, admitiendo el 23 de junio de 1789 la necesidad de garantizar las libertades individuales y de prensa. Las reminiscencias del feudalismo que imperaban en Francia veían su fin, en medio de la quiebra inminente del Estado. La toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789 es consecuencia inmediata de una situación en la que el ciudadano de a pie tomó las riendas de lo que vigilantemente había observado los meses anteriores. El poder centrado en Versalles veía la revuelta y se obligaba a tomar decisiones. Luego las provincias se alzarían y la conflictividad continuaría, en lo que se conoció como el Gran Miedo. “[D]el 20 de julio al 6 de agosto el pánico se extiende por buena parte del país, con levantamientos campesinos, básicamente contra los señores, o también contra terratenientes o comerciantes del grano.”²⁰⁵

El movimiento popular conllevó la supresión de privilegios como los derechos feudales, los pagos de los diezmos al clero y la venalidad de los oficios, entre otros, quedando así “abolido el antiguo orden jurídico y social, herencia de siglos anteriores, con el que se hacía tabla rasa. Era el triunfo de la igualdad ante la ley.”²⁰⁶ La burguesía temía a la rebelión popular, pero aún más a la posibilidad de otorgar a las fuerzas reales la posibilidad de la represión pues el poder conseguido hasta el momento podría ser revertido a favor del poder real. Sobre toda esta coyuntura, nace el 26 de agosto de 1789 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, que serviría de

²⁰⁴ SOBOUL, Albert, *Compendio de la historia de la revolución francesa*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 97.

²⁰⁵ FERRO, M., *ibíd.*, p. 167.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 168.

preámbulo a la Constitución que se daría en Francia como consecuencia de este proceso revolucionario.

La declaración de derechos se realizó emulando el *Bill of rights* de los Estados Unidos y, como toda declaración, tuvo su finalidad en la necesidad de recordar y afirmar cada uno de los derechos subjetivos que asisten a la población, con base a la positivización. En palabras de Pablo Lucas Verdú:

“La declaración de 1789 presenta, a mi juicio, una doble faz: por un lado vincula los derechos fundamentales al hombre como dato previo a toda sociedad política; por otro, tiende a una positivización de aquellos. Hay, pues, una tensión entre iusnaturalismo individualista racionalizado y positivismo legalizado.”²⁰⁷

Al ser esta una declaración legitimadora de los derechos del hombre, debe reconocerse su influencia en sucesivos movimientos de carácter reivindicativo, puesto que ya existía un documento para los franceses en el que se plasmaban los postulados del movimiento ilustrado, y en los albores de la revolución el idealismo de dichos postulados generó fervor en la población que *per se* había padecido los vicios del antiguo régimen y deseaban un cambio radical. Esta conjunción de positivismo e iusnaturalismo es importante pues reconoce, en mayor o menor medida, la necesidad de conjunción entre la norma y la condición humana, cuya importancia había sido dejada de lado hasta el momento.

Este documento destaca la consagración de derechos en los siguientes términos:

“Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, con el fin de que esta declaración, constantemente

²⁰⁷ LUCAS VERDÚ, Pablo, “Proclamación, formulación y significado de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789” en: GARCÍA HERRERA, Miguel Ángel (ed.), *Derechos humanos y Revolución francesa*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1991, p. 66.

presente para todos los miembros del cuerpo social, le recuerde permanentemente sus derechos y sus deberes; con el fin de que los actos del Poder Legislativo y los del Poder Ejecutivo, al poder ser comparados a cada instante con la meta de toda institución política, sean más respetados; con el fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas desde ahora en principios simples e incontestables se dirijan siempre al mantenimiento de la Constitución y a la felicidad de todos. En consecuencia, la Asamblea Nacional, reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano”.²⁰⁸

En el preámbulo de la declaración se vislumbra una realidad ineludible, esto es, que la ignorancia y el desprecio de los derechos del hombre son la única causa de los males públicos y la corrupción de los gobiernos. En todo el *íter* investigativo se ha establecido cómo el poder político junto con el poder derivado de los estamentos religiosos, ocasionaron persecuciones y divisiones siempre en contraposición a la dignidad del ser humano, y que esto fue denunciado por Montaigne, Servet, Bruno, Locke, Voltaire y muchos otros. Adicional a esta enunciación de las causas que generaron la revuelta, de forma concisa, se enunciaron los siguientes derechos favorables a la libertad y a la tolerancia:

“Artículo 1º.- Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.

Artículo 2º.- La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

...Omissis...

Artículo 4º.- La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a los demás. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

...Omissis...

²⁰⁸ ASAMBLEA NACIONAL FRANCESA, *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789*. Documento en línea disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf> [Consultado en febrero de 2014]. Cfr. documento original en francés <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>.

Artículo 10º.- Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley.

Artículo 11º.- La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de esta libertad produzca en los casos determinados por la ley.”²⁰⁹

La declaración del 26 de agosto de 1789 consagra no solo la igualdad, la libertad, la objeción de conciencia, la libertad religiosa y la libertad de expresión, sino que reproduce principios políticos que ayudarán al establecimiento de columnas vertebrales para el Estado democrático liberal contemporáneo. Al decir que estos enunciados realzaron la relevancia de la lucha contra lo intolerable no se quiere afirmar que esta fue mermada o execrada. Todo lo contrario, sirvió de camino para descubrir todas las actitudes opresoras que durante los siglos XIX, XX y XXI traerían. A su vez generó toda una agenda en la evolución de los derechos del hombre y, planteó como problema subyacente la ausencia de derechos tan importantes como los de la mujer.

Es por ello que, en 1791 Olympe De Gouges pretendió dar un paso más contra la desigualdad, al querer que la Asamblea Nacional francesa diese validez a sus postulados que implicaban que “la mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales solo pueden estar fundadas en la utilidad común.”²¹⁰ Adicional a esto De Gouges atacó la condición de la esclavitud, así como los accioneros de Robespierre y Marat; manifestó su apoyo a los Girondinos, lo que le costó su condena a muerte en un juicio sumario por el tribunal revolucionario. Hechos como este, serían preludio del fracaso de esta Revolución que murió en los brazos del absolutismo representado por Napoleón Bonaparte.

²⁰⁹ Ídem.

²¹⁰ DE GOUGES, Olympe, “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana”, *Revista historia de la educación latinoamericana*, Colombia, 2009, vol. 13, pp. 267-279. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86912384014> [Consultado en: febrero de 2014].

La forma espontánea, y también desordenada, en la que se llevaron a cabo las deliberaciones dentro de la Asamblea Nacional y los demás foros, así como las pretensiones de París de tener preponderancia sobre las demás provincias y otras decisiones políticas contrarias al sentir nacional generaron muchos conflictos, entre ellos, la caída de la monarquía el 10 de agosto de 1792. Para Ferro, la insurrección no estaba dirigida exclusivamente contra los aristócratas o el rey, sino que era un acto de desconfianza respecto de los representantes de la nación, incluida esta Asamblea Legislativa que se había negado a proclamar la destitución del monarca.²¹¹ Existía un conflicto entre la Asamblea y la Comuna de París, generado porque aquella no actuaba conforme los deseos aparentes del pueblo.

La situación política tenía causas claras. En primer lugar existía un repudio a la monarquía, que forzó la supresión de las figuras que la representaban, culminando en el asesinato de Luis XVI y María Antonieta. La vida de todo aquél vinculado al absolutismo corría peligro, inclusive el abogado del rey fue condenado. En segundo lugar, se censuró a la prensa pro monárquica. Lo que hacía evidente que esa libertad de pensamiento que propugnaban no era tal, pues la convulsa época de la revolución buscaba derechos para todos aquellos que no hubiesen sido privilegiados anteriormente, los de un solo bando. La lucha intestina entre girondinos y montañeses se traduce en matanza. El Terror gobierna Francia producto de una revolución con una “forma de gobernar que se apoya en el resentimiento popular y que no se queda satisfecho ni saciado con un cambio de poder”.²¹²

La violencia es la primera causa de los problemas de esta sociedad que propulsó los principios de igualdad, libertad y fraternidad. El fanatismo, cuya amenaza había sido advertida por Locke y Voltaire, se apoderó de la nación francesa, llevándoles a despreciar a todos aquellos incapaces de derrocar sus monarcas. Todos eran sospechosos y cada quien era sujeto de morir en la

²¹¹ FERRO, Marc, op. cit., p. 177.

²¹² *Ibidem*, p. 180.

guillotina, como fue el destino de Robespierre y muchos otros que en su momento de gloria fueron exaltados por representar los principios que defendía la Revolución. Fuera de estas consideraciones históricas cuyo contenido ha trascendido por sus totales contradicciones, es necesario analizar el impacto del documento cuya referencia como ejemplo positivizador de las herramientas para el ejercicio de la tolerancia se gestó en 1789.

“A la hora de valorar el significado de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano no se debe caer en el exceso de aplicar un sentido actual a los conceptos empleados y pretender una aplicación atemporal de sus términos, desconociendo las condiciones y el sentido histórico que soporta la proclamación solemne de los derechos de la ciudadanía.”²¹³

Estos postulados no abarcaron a todos. Hoy día cualquier norma de avanzada implica necesariamente el reconocimiento del hombre y de la mujer como iguales, así como una prohibición a distinciones fundadas en la procedencia o la raza. El sistema estipulado en Francia buscaba reivindicaciones de la ciudadanía frente a la aristocracia y el clero, cuyos derechos apabullaban al ciudadano común, y que sobre todo tenían una carga de la sociedad feudal atemporal que generaba descontento a todo nivel de las estructuras sociales del Estado Francés.

La revolución planteó cambios, pero no fue una revolución que buscase el establecimiento de un gobierno democrático en los términos que hoy se conoce, pero sí abrió las puertas a lo que en lo sucesivo sería la democracia, al igual que lo planteó la revolución norteamericana. De la declaración se extrae la “posibilidad de la democracia en base a la igualdad”,²¹⁴ cosa prohibida en el antiguo régimen fundado en la primacía del rey como ungido por Dios y donde los estamentos categorizaban a la aristocracia que junto con el clero y

²¹³ GARCÍA HERRERA, Miguel Ángel, “Vigencia de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano: democracia e igualdad” en: GARCÍA HERRERA, Miguel Ángel (ed.), op. cit., p. 9.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

la burguesía, formaban el lienzo donde se dibujaba una desigualdad del todo incompatible con el concepto de la democracia actual.

Es innegable que el constitucionalismo francés, al igual que el norteamericano, sentaron bases importantes dentro del campo de la legalidad y los derechos. “[E]n Francia, la soberanía se trasladó del Monarca al pueblo y a la Nación; y a través de la idea de la soberanía del pueblo, surgieron todas las bases de la democracia”.²¹⁵ A pesar que estas pretensiones iniciales no implicaban una igualdad total, si modificaron el paradigma de un Estado absolutista e irresponsable. Se presentó como posible un Estado que podía sostenerse en la voluntad de los individuos lo que definitivamente propició que en los años siguientes se reivindicasen los valores de igualdad y libertad, así como la importancia de la democracia.

Así, en el devenir de todos estos procesos, nace Haití, como consecuencia de esa lucha por los derechos de los habitantes del Caribe francés, quienes en la expectativa de obtener algún reconocimiento resultante de los movimientos de su metrópoli vieron necesaria su propia independencia, la cual llegó en 1804. “Los nuevos ciudadanos de las colonias del Caribe francés ampliaron enormemente la concepción política de la ilustración por los derechos extendidos a un grupo de individuos cuya inclusión había ampliado enormemente la idea convencional de los derechos universales”.²¹⁶ Una sociedad como la nacida en Haití presentaba novedades que no fueron incluidas en Filadelfia y menos aún en París. Era el primer esbozo del fin posterior de la esclavitud.

Tal como refiere acertadamente Franklin W. Knight:

“La independencia de Haití entregó el poder político inmediatamente a todo el mundo en el Estado con la igualdad legal de sexo, educación, raza, color, riqueza o de ocupación. Fue una gran revolución política y

²¹⁵ BREWER-CARÍAS, Allan R., “Los aportes de la revolución francesa al constitucionalismo moderno y su repercusión en Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX”, *Ars boni et aequi*, Chile, 2011, vol. 7, N° 2, pp. 111-142. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3700437> [Consultado en: febrero de 2014].

²¹⁶ KNIGHT, Franklin W., op. cit.

social. La eliminación de los privilegios sociales así como la abolición permanente de la esclavitud representaba una temible perspectiva a todos los esclavistas a lo largo de las Américas, pero fue la única manera lograr el éxito del nuevo Estado.”²¹⁷

Era en Haití donde empezaba a cocerse una nueva configuración geopolítica que sería el reflejo de los nuevos centros del poder en la América hispana y la necesidad de desligarse del reino español y su carga impositiva. El proceso haitiano fue diferente del precipitado en el resto de las colonias americanas bajo el dominio español, puesto que al igual como sucedió en Norteamérica, el cambio se cocinaba para la supresión de un modelo político y la suplantación de otro. Así los blancos criollos venezolanos el 19 de abril de 1810 empezaron un movimiento separatista de la Corona española en virtud de los acontecimiento que propiciaba Napoleón, bajo el pretexto de convertirse en una «Junta Conservadora de los derechos de Fernando VII»,²¹⁸ cuya finalidad inmediata era generar lo necesario para que hubiese un gobierno independiente en la provincia de Venezuela, sin la sujeción a la Corona y poder favorecer a la clase económica nacional en vez de a la metrópoli.

Pero ni el proceso acaecido en Venezuela ni el del resto de las colonias hispanas –que a partir de 1810 y hasta 1830 libraron la guerra de independencia y generaron la debacle del Imperio Español–, implicaron un cambio social e igualitario tan profundo como el llevado a cabo en las colonias francesas, especialmente el ejemplo citado de Haití. Lo ocurrido en el Caribe francés es esencial para el reconocimiento de la dignidad humana a través de la abolición de la esclavitud, pues sirvió para ampliar algunas ideas sembradas en la Ilustración, así como para mostrar las propias contradicciones del proceso revolucionario francés respecto del concepto de igualdad.

²¹⁷ Ídem.

²¹⁸ El 19 de abril de 1810, en Caracas, se formó una junta con el pretexto de defender los derechos de la corona ante la invasión de Napoleón al reino español, cuyo verdadero fin era la independencia que se declararía el 5 de julio de 1811, apenas un año después.

La reacción en cadena posterior al movimiento independentista haitiano se hizo sentir en el continente y se reprodujo a las colonias británicas en el Caribe, abriendo el camino a la lucha contra la esclavitud en el orbe. Por otra parte, propició la lucha contra el colonialismo español en el continente americano que estuvo marcada por los mismos ideales sembrados en París y Filadelfia. Los Estados Unidos de América colaboraron económica y militarmente con estos procesos, especialmente el iniciado en Caracas. Este sentir solidario se reprodujo tanto en las declaraciones de independencia²¹⁹ como en las constituciones americanas del siglo XIX basadas en los derechos profesados por los idearios revolucionarios franceses y estadounidenses. Se abrió un debate global ante el cambio que requerían las nuevas naciones de América.

Para Brewer-Carías²²⁰ las revoluciones francesa y norteamericana, y los cambios sucedidos a partir de ellas en el constitucionalismo, no pueden ser analizadas como fenómenos distintos, sino que deben ser vistos como una conjunción de los aportes de las mismas, en el sentido que conlleva la interacción entre personajes que fueron parte de ambos movimientos, como la cercanía de Franklin con la Academia Francesa y sus representantes, apuntando igualmente el apoyo que la nueva nación norteamericana recibió del propio Estado francés. Fuera de toda consideración, la idea de constitucionalismo fue propagada de forma efectiva con las peculiaridades de cada Estado, y siendo clave para la legalidad y la institucionalidad de los derechos, el tener una *Norma Normarum* universal, necesaria para las conquistas posteriores en nombre de la dignidad del ser humano.

Hacer mención a los procesos acaecidos en el mundo entre finales del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX tiene como objetivo el enaltecimiento de la libertad y el Estado moderno como productos de los conceptos racionales

²¹⁹ Vid. “Acta de la Declaración de Independencia de Venezuela del 5 de julio de 1811”. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=20019154014> [Consultado en: febrero de 2014].

²²⁰ BREWER-CARÍAS, Allan R., op. cit.

establecidos a través de la multiplicidad de tratados filosóficos y consideraciones políticas de la Modernidad. La cultura de la tolerancia se sustenta primordialmente en el reconocimiento de los derechos de las personas y en la igualdad. Todo a su vez concatenado con la necesidad expresa del reconocimiento de la libertad, llámese de pensamiento, religiosa, de expresión, que son las que llevan a las ideas a la confrontación dentro del propio campo de las ideas, con una columna vertebral como es la autonomía del individuo y su capacidad de modificar sus dogmas en virtud de la constante búsqueda de la verdad a través de la razón y la experiencia.

Este proceso sirvió para desnudar las múltiples injusticias que se cometían en dicha época. Igualmente, ayudó a consolidar el proceso del conocimiento como instrumento para lograr solventar las carencias y los padecimientos del ser humano. Si se compara la velocidad en que ocurrían los cambios en la Modernidad con los 1.500 años que precedieron la época de la luz, se entiende como los siglos XVIII y XIX fungen de preámbulo para nuevas tesis y revoluciones. La teoría más afianzada en el mundo de corte liberal era la del utilitarismo y, en 1859, el tratadista John Stuart Mill publica *Sobre la libertad*, tratado con el que buscaba modificar el paradigma utilitario y que, de forma definitiva, afectará las concepciones contemporáneas de tolerancia.

John Stuart Mill: La tolerancia basada en la libertad individual

Para mediados del siglo XIX, el concepto de democracia liberal es predominante en la política de Gran Bretaña, especialmente las tesis utilitaristas. En este contexto surge la obra de John Stuart Mill, quien en *On liberty* manifiesta su concepción del Estado así como las dudas sobre el verdadero sentido de la democracia. En esta obra cuestiona, también, la existencia de un verdadero gobierno del pueblo para el pueblo, advirtiendo

que la tiranía de las mayorías se tiene que incluir entre los males de los que debe cuidarse la sociedad.²²¹ Es así como Mill dice:

“Like other tyrannies, the tyranny of the majority was at first, and is still vulgarly, held in dread, chiefly as operating through the acts of the public authorities.”²²²

Ante esta afirmación se percibe en el inglés un elemento fundamental en la configuración de la democracia: el respeto de las minorías. Dicho principio, aunque poco desarrollado para esa época, hoy es concebido como pilar de cualquier estructura jurídico-política democrática. Al puntualizar que la democracia no se sustenta en la tiranía de las mayorías, brota, necesariamente, el respeto a la diversidad representada en las agrupaciones sociales minoritarias. Es así como el autor bajo estudio plantea que los individuos demandan protección respecto de las acciones de los magistrados como representantes del poder. Pero también asevera que no es esta la única protección requerida, al afirmar que:

“Protection, therefore, against the tyranny of the magistrate is not enough: there needs protection also against tyranny of the prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by other means than civil penalties, its own ideas and practices as rules of conduct to those who dissent from them; to fetter the development, and if possible, prevent the formation, of any individuality not in harmony with its ways, and compel all characters to fashion themselves upon the model of its own.”²²³

Tomando esto en consideración, es correcto señalar que Mill entendía la problemática que presuponía, primero, la necesidad del *status quo* de evitar que la disidencia alterase el balance creado por su entramado jurídico y social; y, en segundo lugar el riesgo de la influencia de la opinión pública. Estas ideas parecen haber influenciado el pensamiento de Henri Bergson, de quien se hablará con posteridad. J.S. Mill trae también a colación la existencia

²²¹ MILL, John Stuart, *On liberty*, Leipzig, Createspace Independent Publishing Platform, 2015, pp. 4-5.

²²² *Ibidem*, p. 5.

²²³ *Ídem*.

de un control social, legal o consuetudinario, que afecta decisivamente a la individualidad. Por ello estima que:

“Men’s opinions, accordingly, on what is laudable or blamable, are affected by all the multifarious causes which influence their wishes in regard to the conduct of others, and which are as numerous as those which determine their wishes on any other subject. Sometimes their reason –at other times their prejudices or superstitions: often their social affections, not seldom their anti-social ones, their envy or jealousy, their arrogance or contemptuousness: but most commonly, their desires or fears for themselves– their legitimate or illegitimate self-interest. Wherever it is an ascendant class, a large portion of the morality of the country emanates from its class interests, and its feelings of class superiority.”²²⁴

Es evidente que, tal como lo dice Isaiah Berlin, lo que Mill “más odiaba y temía era la mezquindad, la uniformidad, el efecto destructor de la persecución, la opresión de los individuos por el peso de la autoridad, la costumbre o la opinión pública.”²²⁵ Criterio que sustenta, claramente, las ideas contenidas en *Sobre la libertad* y la forma en que se desmarca del utilitarismo tradicional, valiéndose del concepto de libertad. La mayor suma de individuos libres es lo que determinaría la utilidad. Entre más libres sean los individuos más felices serán y esa suma de felicidad redundará en beneficio para la sociedad.

La libertad es concebida por Mill no sólo como libertad física, sino con un triple sentido. De esta manera refiere, en primera instancia, la libertad como libertad de conciencia. En segundo lugar la distingue como libertad de pensamiento y, en tercer lugar, como libertad de expresión u opinión. El individuo debe tener la posibilidad de elegir y modelar su propia vida, expresar opiniones y sentimientos sin que encuentre impedimentos de parte de otros. Mill cree fehacientemente que una sociedad en la que estas libertades no sean respetadas y plenamente garantizadas no puede

²²⁴ *Ibíd.*, p. 7.

²²⁵ BERLIN, Isaiah, “John Stuart Mill y los fines de la vida” en: MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970, p. 13.

considerarse libre. La única libertad que puede llamarse tal es la de perseguir cada quien su propio bien a su manera, siempre que no se afecte o impida a los demás hacerlo.²²⁶

El hombre se desarrolla en la medida en que es libre de hacerlo por sí mismo y no cuando se le ordena la forma en que debe dirigir su propia existencia. Al menos así lo concibe Mill al defender el derecho de todos a exponer sus opiniones y creencias. Por eso explica que si toda la humanidad menos una persona tuviese la misma opinión, la humanidad no tendría derecho a silenciar esa opinión, así como esa persona no tendría el derecho, si pudiese, de silenciar a la humanidad.²²⁷ Es bajo este criterio que sostiene la defensa de la libertad y los fundamentos de la tolerancia. No puede condonarse la supresión de las ideas ni las opiniones y no debe propiciarse la censura.

Ninguna posición se confirma en la soledad de la argumentación. La relevancia de las opiniones se demuestra cuando las mismas son traídas a colación en el debate plural. Por tanto, desde su postura contraria a cualquier restricción, Mill expresó lo que sigue:

“But when they are sure (such reasoners may say), it is not conscientiousness but cowardice to shrink from acting on their opinions, and allow doctrines which they honestly think dangerous to the welfare of mankind, either in this life or in another, to be scattered abroad without restraint, because other people, in less enlightened times, have persecuted opinions now believed to be true.”²²⁸

²²⁶ MILL, John Stuart, op. cit., p. 15.

“No society in which these liberties are not, on the whole, respected, is free, whatever may be its form of government; and none is completely free in which they do not exist absolute and unqualified. The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it.”

²²⁷ *Ibidem*, pp. 19-20.

“If all mankind minus one, were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind would not be more justified in silencing that one person, than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind.”

²²⁸ *Ibidem*, p. 22.

Con estas afirmaciones se resalta la falibilidad de las ideas que el ser humano ha considerado como verdaderas a través de la historia, al tiempo que destaca el papel de la persecución como la verdadera raíz de la intolerancia.²²⁹ Este acecho es encabezado, normalmente, por el poder político, que lo hace con el objeto de sostener sus propias verdades o bajo el pretexto de garantizar la paz colectiva. La persecución ha sido herramienta de las luchas religiosas, de los conflictos políticos y de la barbarie social. Bajo su cobijo se han ejecutado ideas y personas, se han suprimido razas y han sido destruidas ciudades. No es de extrañar que quien se restringe de opinar lo haga por miedo a la persecución.

John S. Mill cree que la simple intolerancia social no mata a nadie ni extirpa opiniones, pero si fuerza a los hombres a disfrazarlas, o a simplemente abstenerse de cualquier esfuerzo activo por difundirlas.²³⁰ Lo ideal sería que ningún individuo restringiese sus propias consideraciones por temor al castigo social al que puede someterle la opinión pública. Dicho temor a ser tildado de herético o rebelde no hace desaparecer la idea, solo la retiene y puede, inclusive, degenerar en un resentimiento que propicie la confrontación y la violencia.

“But on every subject on which difference of opinion is possible, the truth depends on a balance to be struck between two sets of conflicting reasons.”²³¹

Hay una tendencia en Mill a negar el determinismo planteado por el utilitarismo del siglo XVIII que supone que siempre que algo sea útil socialmente será bueno. También tiende a ir contra la tendencia profética de algunas tesis filosóficas distintas al utilitarismo, como el marxismo. La razón radica en la impredecibilidad de la conducta humana. Probablemente por

²²⁹ *Ibidem*, pp. 33-38.

²³⁰ *Ibidem*, p. 38.

“*Our merely social intolerance kills no one, roots out no opinions, but induces men to disguise them, or to abstain from any active effort for their diffusion.*”

²³¹ *Ibidem*, p. 43.

esta razón es que I. Berlin considera que Mill hubiese estado de acuerdo con la siguiente definición de tolerancia que atribuye a Butterfield:

“La tolerancia, [...], implica una cierta falta de respeto: tolero tus creencias absurdas y tus actos sin sentido a pesar de que sé perfectamente que son absurdos y no tienen sentido.”²³²

Cuando Mill plantea una tolerancia fundada en la libertad de pensamiento y de expresión, está claro que piensa que cualquier acción que tenga por finalidad la represión de las opiniones será concebida como un mal social, especialmente si proviene del Estado. Haciendo uso de la visión de Butterfield, es evidente una primacía del derecho a pensar y actuar libremente sobre el derecho a reprochar la conducta del prójimo. En esta misma línea se encuentra a MacIntyre quien, en sus comentarios sobre la tesis de J. S. Mill, dice:

“Mill, we should remind ourselves, was envisaging the silencing of opinions by government, government which had made itself the instrument of public opinion, of what Mill calls ‘the general intolerance of the public’. And I have already agreed that we ought not to allow government – or at least the government of modern states – to suppress opinions.”²³³

Es enfático J.S. Mill en su rechazo a la supresión y manifiesta que, en interés de la verdad, siempre es requerida la diversidad de opiniones.²³⁴ Esta aseveración la hace en medio de las disertaciones sobre el cristianismo y la necesidad del pluralismo religioso contenidas en *Sobre la libertad*, donde explica esto:

“The exclusive pretension made by a part of the truth to be the whole, must and ought to be protested against, and if a reactionary impulse

²³² BERLIN, Isaiah, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, op. cit., p. 22.

²³³ MACINTYRE, Alasdair, “Toleration and the goods of conflict” en: *Ethics and politics, selected essays*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 218.

²³⁴ MILL, John Stuart, op. cit., p. 61.

should make the protestors unjust in their turn, this one-sidedness, like the other, may be lamented, but must be tolerated.”²³⁵

De la lectura de la cita anterior se vislumbra el amplio campo que da Mill a la tolerancia, contemplándola siempre por encima de cualquier posibilidad de supresión o restricción de las opiniones. Es evidente su enfoque de enaltecimiento de la libertad de expresión y opinión. Basándose en esta postura expone cuatro razones que justifican la necesidad de la libertad de expresión y opinión, y que se resumen a continuación:

- a. Si una opinión es compelida al silencio puede que la misma sea cierta y no se podrá saber lo contrario; negar esto sería asumir la propia infalibilidad de las personas.
- b. Aun cuando una opinión silenciada sea errónea, contendrá una cierta porción de veracidad, y solo a través de la colisión con opiniones adversas puede salir la verdad a flote.
- c. De igual forma, si esa opinión resultase ser una verdad absoluta, salvo que sea debatida, será vista con prejuicio y poca comprensión.
- d. Sin estas libertades, el significado mismo de una doctrina estaría en peligro de perderse o debilitarse, siendo privada de su efecto fundamental en el carácter y la conducta de los individuos, dejando de ser un dogma para pasar a ser una profesión formal sin verdadera influencia.²³⁶

Es pertinente indicar que, aun cuando se coincida casi en su totalidad con estas razones, las mismas permiten la crítica. Entre los argumentos contrarios, se encuentra el esbozado por J. Montoya Sáenz, quien expone que:

²³⁵ *Ibidem*, p. 62.

²³⁶ *Ibidem*, p. 63.

“La idea de Mill de que cada opinión puede llevar, por así decir, una partecita de verdad y que, por tanto, la supresión de cualquier opinión, por disparatada que sea, puede constituir un menoscabo de la verdad es ciertamente excesiva, si lo que se quiere defender es simplemente que las grandes cuestiones de la moral, la política y la teología deberían ser discutidas abiertamente y con completa libertad de toda restricción legal.”²³⁷

Del mismo modo, estas razones plantean una disyuntiva entre la absoluta libertad de expresión y de opinión con la necesidad de limitarlas. En primer lugar, el propio Estado tiende a intervenir en las relaciones interpersonales y en la expresión de opiniones. Así, la libertad de expresión varía desde el punto de vista de los ordenamientos jurídicos que la desarrollen. En algunos Estados, tanto en la época de Mill como en la actualidad, se presenta una mayor percepción de estas libertades democráticas que en otros. En segundo lugar, factores como la opinión pública y el manejo mediático del debate inciden directamente en estas libertades y la forma en que se manifiestan.

Quizá previendo esto, Mill alerta sobre las formas en que el poder estatal y la opinión pública inciden en la cotidianeidad y advierte la necesidad del uso de un lenguaje que propicie el entendimiento. Por consiguiente, asegura que:

“For the interest, therefore, of truth and justice, it is far more important to restraint this employment of vituperative language than the other; and, for example, if it were necessary to choose, there would be much more need to discourage offensive attacks on infidelity, than on religion. It is, however, obvious that law and authority have no business with restraining either, while opinion ought, in every instance, to determine its verdict by circumstances of the individual case, condemning every one, on whichever side of argument he places himself, in whose mode of advocacy either want of candour, or malignity, bigotry, or intolerance of feeling manifest themselves; but not inferring these vices from the side which a person takes, though it be the contrary side of the question to our own: and giving merited honour to every one, whatever opinion he may hold, who has calmness to see and honesty to state what his opponents and their

²³⁷ MONTOYA SÁENZ, José, “Sobre la libertad y tolerancia (a propósito del *On liberty* de J.S. Mill)”, *Recerca: revista de pensament i analisi*, España, 2004, N° 4, pp. 67-77. Documento en línea disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/RecercaPensamentAnalisi/article/view/106565> [Consultado en: diciembre de 2015].

opinions really are, exaggerating nothing to their discredit, keeping nothing back which tells, or can be supposed to tell, in their favour. This is the real morality of public discussion; and if often violated, I am happy to think that there are many controversialists who to a great extent observe it, and a still greater number who conscientiously strive towards it.”²³⁸

Bajo este ideal de Mill, quienes participan en el debate son individuos capaces de sostenerlo y de reconocer que han errado. El problema es que, como lo dice MacIntyre, hallar este tipo de individuos es excepcional. Mill es un ejemplo claro y admirable de ellos, pues en diferentes contextos demostró las virtudes necesarias para propiciar la conversación argumentativa y responsable.²³⁹ La tolerancia en Mill es la semilla de todo planteamiento posterior en el tema, ya que de su tesis se patentó el que “de los desacuerdos y la diferencia [surja] la tolerancia, la variedad, la humanidad.”²⁴⁰ Además, fue enfático respecto de la supresión y su inconveniencia:

“Even despotism does not produce its worst effects, so long as Individuality exists under it; and whatever crushes individuality is despotism, by whatever name it may be called, and whether it professes to be enforcing the will of God or the injunctions of men.”²⁴¹

Para él, cualquier forma de supresión de la individualidad debe ser considerada como despotismo, sin importar la razón que la justifique. Esa supresión proviene también de la opinión pública predominante, que no deja de estar bajo su extensa crítica, y que se percibe en ideas como la siguiente:

“Those whose opinions go by the name of public opinion, are not always the same sort of public: in America they are the whole white population; in England, chiefly the middle class. But they are always a mass, that is to say, collective mediocrity.”²⁴²

²³⁸ MILL, John Stuart, op. cit., pp. 65-66.

²³⁹ MACINTYRE, Alasdair, “Toleration and the goods of conflict”, op. cit., p. 222.

²⁴⁰ BERLIN, Isaiah, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, op. cit., p. 41.

²⁴¹ MILL, J.S., *ibíd.*, p. 79.

²⁴² *Ibíd.*, p. 82.

La anterior es una clara expresión de disconformidad con la situación social de la época en que se escribe el tratado *sub examine*. Es en el mismo contexto en el que se hace una de las principales referencias al sentido actual de la tolerancia:

“Such are the differences among human beings in their sources of pleasure, their susceptibilities of pain, and the operation on them of different physical and moral agencies, that unless there is a corresponding diversity in their modes of life, they neither obtain fair share of happiness, nor grow up to the mental, moral, and aesthetic stature of which their nature is capable. Why then should tolerance, as far as the public sentiment is concerned, extend only to tastes and modes of life which extort acquiescence by the multitude of their adherents?”²⁴³

Esta aseveración es una consecuencia clara de la posición de Mill respecto de la opinión pública mayoritaria, a la que considera intolerante frente a la individualidad, especialmente cuando ésta pone en vilo la aparente normalidad de la sociedad. La tendencia de las sociedades es a la uniformidad, impulsada por la necesidad de las mayorías sociales de imponer las costumbres por encima de las individualidades. El temor a esta tendencia es expresado con mayor claridad cuando, al finalizar el tercer capítulo de *Sobre la libertad*, Mill expresa:

“The demand that all other people shall resemble ourselves, grows by what it feeds on. If resistance waits till life is reduced *nearly* to one uniform type will come to be considered impious, immoral, even monstrous and contrary to nature. Mankind speedily become unable to conceive diversity, when they have been for some time unaccustomed to see it.”²⁴⁴

Es así como el modelo tolerante de John Stuart Mill se basa en la libertad y la necesidad de la individualidad. En la libertad funda su utilitarismo, bajo el argumento de que la mayor suma de libertad es la que garantiza la felicidad. Rawls refiere esta peculiaridad al siguiente tenor: “El principio de la utilidad,

²⁴³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 92.

tal como lo entendía Mill, apoya a menudo la libertad. Mill define el concepto de valor con referencia a los intereses del hombre en tanto un ser que progresa”.²⁴⁵ Ese progreso solo es posible cuando el individuo es libre. Por ello afirma Mill²⁴⁶ que la única fuente de desarrollo permanente y confiable es la libertad. De esta fórmula se desprende, como ya se ha dicho, que entre más individuos libres haya, más progreso habrá.

Del paradigma utilitario y liberal que de la tolerancia expuso Mill, hay varios puntos a rescatar: primeramente, la necesidad de impulsar una verdadera libertad de pensamiento y expresión, así como su relevancia para la democracia. En segundo lugar, los peligros que presupone la dictadura de la mayoría, cuya expresión normalmente se refleja en la opinión pública. En tercer lugar, siguiendo a Montoya Sáenz,²⁴⁷ la tolerancia de Mill entraña ventajas como el fomento de la individualidad, la formación del carácter, la prevención del paternalismo y la existencia de órganos inquisitoriales. En cuarto lugar, se tiene que reivindicar la importancia que Mill da al debate como forma en que las distintas posturas se enriquecen o se prueban erradas. Esta necesidad de confrontar ideas abre puertas, permite dejar de lado posiciones cerradas como los dogmas y, en general, permite matizar las posiciones que se nutren del fanatismo. La noción de que las ideas solo pueden comprobarse cuando son expuestas en público es de relevancia suprema para la concepción contemporánea de tolerancia. No es de extrañar que su postura se haya convertido en el modelo de tolerancia para múltiples corrientes y autores que, como Popper, Rawls y MacIntyre, buscaron refrendarlo o criticarlo.

Definitivamente J.S. Mill, con *Sobre la libertad*, y tal como lo asevera I. Berlin, “[i]nvalidó las anteriores formulaciones en defensa del individualismo y la tolerancia, desde Milton y Locke hasta Montesquieu y Voltaire; y, a pesar

²⁴⁵ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 199-200.

²⁴⁶ MILL, John Stuart, op. cit., p. 87.

“... *but the only unfailing and permanent source of improvement is liberty...*”

²⁴⁷ MONTOYA SÁENZ, José, op. cit.

de su desfasada psicología y de su falta de coherencia lógica, sigue siendo la obra clásica en pro de la libertad individual.”²⁴⁸ Debe también destacarse la crítica que se planteó contra las ideas de Mill, puesto que

“[h]ablar de la tolerancia como de una ‘convención’ puede parecer en cierto modo minusvalorar su importancia y su significado en la cultura. La dificultad es, en gran parte, meramente lingüística: ‘convención’ ha tomado, sobre todo en el lenguaje juvenil, el sentido de simple artificio, de capricho arbitrario... Pero lo único esencial en la idea de convención es, por un lado, la referencia a la utilidad de todos, y por otro, la referencia a una determinada circunstancia histórica; y ambas están íntimamente entrelazadas. La circunstancia histórica en nuestro caso es la de la cultura occidental después de la Reforma; y la utilidad común es que por la tolerancia quedan protegidas las opiniones verdaderas, aún a coste de proteger también las falsas y quizá perniciosas.”^{249 250}

Ciertamente, en algunos pasajes de *On liberty* se aprecia un Mill que cree en la individualidad como única forma de medir la felicidad y, como ya se refirió, en la libertad como modo fundamental de progreso, aunque en otras obras plantee visiones más globales. Pero en la obra que atañe a este apartado, esta tendencia se distingue inclusive cuando realiza aseveraciones sobre los límites de los actos individuales, tal como esta:

“In the conduct of human beings towards one another, it is necessary that general rules should for the most part be observed, in order that people may know what they have to expect; but in each person’s own concerns, his individual spontaneity is entitled to free exercise.”²⁵¹

Se puede concluir, a la par de Rawls, que: “Siempre que una sociedad se proponga maximizar la suma del valor intrínseco o el balance neto de la satisfacción de intereses, es probable que advierta que la negación de la libertad para algunos está justificada por este fin particular.”²⁵² Sin embargo,

²⁴⁸ BERLIN, Isaiah, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, op. cit., pp. 10-11.

²⁴⁹ MONTOYA SÁENZ, José, op. cit.

²⁵⁰ Montoya Sáenz advierte que el término «convención» lo usa en la misma forma en que lo hace Hume, esto es como «forma estable y regular de coordinación».

²⁵¹ MILL, John Stuart., op. cit., p. 97.

²⁵² RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 201.

Mill deja espacio para un estudio más exhaustivo del tema de la tolerancia. Al deslindar el contenido estrictamente religioso del vocablo, presenta una visión del pluralismo no planteada antes, al tiempo que trae a la escena consideraciones relevantes como la incidencia de la opinión pública y los peligros que la misma entraña, entre ellos, que la democracia no equivale a la dictadura de la mayoría.

Llegado a este punto, se puede evidenciar el progreso sostenido por la tolerancia en la Modernidad, desde sus primeros pasos, como los contenidos en Locke y Voltaire, hasta la tesis de John Stuart Mill. Concebida inicialmente para abordar los problemas religiosos, la tolerancia poco a poco fue tomando una forma de protección a los derechos fundamentales, así como plantear si toda opinión o visión de la realidad, la política, la filosofía o la propia dignidad del ser humano, era válida. De esta forma, con las tesis políticas y filosóficas de finales del siglo XIX y los sucesos ocurridos en la primera mitad del siglo XX, se abre una nueva brecha entre la realidad y los derechos de las personas que obligan a replantear las concepciones de poder, democracia y tolerancia.

CAPÍTULO III

La concepción contemporánea de tolerancia

Durante el siglo XIX las vertientes del pensamiento tomaron posiciones radicalmente diferentes, amparadas en la historiografía del orbe que había pasado por guerras de independencia y el nacimiento de nuevas naciones en una América que ya no sería portuguesa, inglesa, francesa o hispana, sino que formaría una fuerza geopolítica importante en el panorama mundial. Asimismo, en Europa el advenimiento de las ideas de separación de poderes y soberanía popular hacía mella de los absolutismos que veían desaparecer su poder y a los grandes imperios retroceder hacia la configuración de espacios mucho más democráticos.

De la misma manera, la filosofía se redirige, puesto que los problemas políticos fundamentales contra el antiguo régimen ya han sido planteados y los llamados filósofos de la sospecha colman ahora la escena con sus posturas realmente novedosas. Charles Darwin, por ejemplo, replantea la noción de la especie con la selección natural y la evolución de las especies, cambiando los paradigmas científicos y del conocimiento en las ciencias naturales. En este sentido, E. Ureña considera que Kant, en el estudio de la historia a través de la filosofía, trató de descubrirla “detrás de su apariencia caótica y desoladora, un curso racional de la Humanidad hacia un estado futuro de paz y concordia en el que los individuos puedan plenamente realizar sus aspiraciones humanas.”²⁵³

Por todo lo anterior, se puede decir que esas aspiraciones humanas corresponden a la finalidad real de la razón que, como herramienta, fue dada por la naturaleza para la consecución de fines ulteriores que llevan al camino del reconocimiento de la dignidad humana, así como a la consecución de nuevos espacios de libertad. La profundización de la filosofía del siglo XIX

²⁵³ UREÑA, Enrique M., *Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 31.

implicó un estudio de conceptos que van más allá del empirismo y racionalismo y, en especial, un nuevo tratamiento sobre la ética y la naturaleza humana que buscaba simplemente explicar los acontecimientos pasados y el proceso racional humano.

Kant reivindica el concepto de dignidad virando la mirada a la Antigüedad, al afirmar en su *Ética* que

“los antiguos vieron con acierto que la felicidad por sí sola no podía ser el único bien supremo, pues, si el hombre quisiera encontrar esa felicidad sin diferenciar lo justo de lo injusto, entonces se daría sin duda felicidad, pero no dignidad de la misma y el bien supremo es la conjunción de ambas cosas.”²⁵⁴

Establecer el sitio de la dignidad como necesaria para alcanzar el bien supremo denota la necesidad del pensamiento que precede a la contemporaneidad de darle primacía al asunto de la dignidad del hombre. El propio Marx desnudaría los horrores que vivía el hombre de su época y expondría sus tesis con base a esa realidad. La consideración del hombre como un ser cuya sociabilidad es inmanente, explica que los principales exponentes de esta época configuren su filosofía tratando de entender las relaciones societarias del ser y, por ende, a establecer postulados tendientes a resaltar el papel de la moral en el comportamiento humano. A esto debe sumarse la realidad de las relaciones económicas existentes en razón de un sistema injusto que propiciaba no solo la desigualdad sino la explotación en el ejercicio de las actividades productivas. Todo fundado en ese *laissez faire, laissez passer*, usado primero por Vincent de Gournay, como un lema contra la posible intervención gubernamental en la economía y que condicionó la concepción de la dignidad del hombre para el momento.

La progresividad de los derechos humanos empieza como tendencia en el s. XIX puesto que, como ya se estableció en esta investigación, la positivización jurídica de los derechos de las personas solo genera la avaricia

²⁵⁴ KANT, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, p. 43.

por el reconocimiento de cada realidad, así como el crecimiento de situaciones que piden ser reconocidas en aras de la libertad. Se hacen visibles situaciones no tomadas antes en cuenta y por ello aumenta el ámbito de aplicación del concepto de dignidad humana. Así pues, bajo distintas formas de manifestación del liberalismo –que había generado las primeras declaraciones de derechos civiles inalienables del hombre– se da paso al reconocimiento de los derechos sociales y a la reivindicación del trabajo dentro de estos, y a poner en tela de juicio al propio liberalismo.

En este orden de ideas, E. Ureña haciendo un repaso a la obra filosófica fundamental de finales del siglo XVIII y la del siglo XIX considera que:

“...podríamos decir: *Kant* analiza *filosóficamente* la opresión del hombre por el hombre a lo largo de toda la historia, y respecto a la sociedad burguesa se fija principalmente en el lado positivo que significó el reconocimiento jurídico en ella de la igualdad y libertad de todos los hombres; *Marx* analiza *económicamente* la opresión del hombre por el hombre en la sociedad capitalista, fijándose sobre todo en su misión histórica de dar el paso a una sociedad en la que ya habría desaparecido básicamente la explotación del hombre por el hombre; *Freud* analiza «*psicoanalíticamente*» la opresión del hombre por el hombre a lo largo de toda la historia, ve en la sociedad capitalista sólo una forma determinada del desahogo de la agresividad humana, y piensa que la energía de esa agresividad no se podrá agotar jamás en la historia del hombre.”²⁵⁵

Evidentemente, el pensamiento posterior a la Ilustración tuvo una acogida clara en la sociedad del conocimiento, así se tiene que la mayoría de los movimientos abolicionistas de la esclavitud tuvieron lugar en la centuria del 1800, tanto en América como en Europa, lo cual es una consecuencia directa de la discusión sobre la igualdad del hombre. Temas como este no salen del catálogo de problemas de la humanidad en la actualidad. En el supuesto específico de la esclavitud, la misma existe desde tiempos inmemoriales, ya para Aristóteles los esclavos carecían de razón, y también en durante la

²⁵⁵ UREÑA, E., *ibíd.*, p. 145.

monarquía romana se propiciaba un trato decente al esclavo doméstico, fundado en ese mismo derecho natural.

Mientras en Occidente durante el siglo XIX se propiciaba la abolición de la esclavitud, en Oriente se mantenía la trata de esclavos. Este movimiento abolicionista partía del reconocimiento de la igualdad de los seres humanos en su esencia, lo cual resultaba provechoso al progreso de los derechos humanos. “Con el Acta General de Bruselas de 1890, las potencias europeas con intereses en África se comprometieron a oponerse activamente a la esclavitud, lo que no significaba abolirla.”²⁵⁶ Este proceso buscaba la erradicación de la esclavitud legal y, aunque lento, abrió el camino en aras de la igualdad. De allí la importancia de la positivización de los derechos fundamentales.

No puede dejarse de lado la realidad política y económica, cuyos intereses permitieron la esclavitud como un negocio altamente rentable, que todavía hoy día sigue siéndolo, pero no cobijada por la legalidad sino como un flagelo que debe ser reducido y finalmente erradicado. Los cambios afectaron la esfera del conocimiento, así como la óptica de la filosofía que buscaba el entendimiento de los procesos que sucedían, todos dirigidos al campo de la igualdad del ser humano. Este periodo de cambios, fruto de algunas ideas ilustradas, propiciaría la desaparición de las monarquías absolutistas en Occidente, así como la debacle del colonialismo en América.

Por un lado surgía la nueva conciencia sobre la necesidad de un orden político que tendiese a la democracia y por otro lado se verificaban hechos como la repartición de África en la década de 1880. La dicotomía global de progreso e injusticia seguía siendo una muestra clara de los problemas profundos que enfrentaba la sociedad de finales del siglo XIX. Esto redundaría en el surgimiento de movimientos reivindicativos que se materializarían en revoluciones durante el Siglo XX, pero también en la

²⁵⁶ MARINA, José Antonio y DE LA VÁLGOMA, María, *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000, p. 95.

reproducción de conflictos bélicos producto del colonialismo europeo dirigido también hacia el continente asiático.

Las contradicciones seguían siendo el orden del día de la humanidad. La dignidad de los seres humanos y la abolición de ciertos sistemas de poder crecían en consonancia con las doctrinas filosóficas, mientras que seguían ocurriendo hechos que darían lugar al conflictivo siglo XX, en el que las revoluciones de contenido social, dos guerras mundiales y múltiples hechos discriminantes generarían retrocesos en materia de derechos fundamentales, pero permitirían lograr avances en el campo de la tolerancia. Ya no sería un concepto dirigido a la religión y a la política, sino que haría visibles los horrores que generaba el ser humano por acción o por omisión. Se empezará a hablar de tolerancia social, tolerancia cultural.

Cada acto de relevancia social cambiaría y generaría una sociedad más consciente en el reconocimiento de los derechos humanos. El siglo XX fue el resultado de los cambios de los paradigmas surgidos en el siglo anterior. La concepción del Estado-Nación, la superación de las monarquías absolutistas, la instauración de estados fundados en normas constitucionales y la debacle de los imperios europeos que desaparecerían tras la Primera Guerra Mundial. Casi simultáneamente ocurría en Rusia la revolución, que se replicaba como movimiento en México. Este último trajo consigo nuevos conceptos en materia de derechos humanos a través del dictamen de la Constitución del año 1917, la cual estableció, entre muchas otras cosas, lo siguiente:

Art. 2º.- Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional, alcanzarán, por ese sólo hecho, su libertad y la protección de las leyes.

Art. 3º.- La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria.

...*Omissis*...

Art. 5º.- Nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento, salvo el trabajo impuesto como pena por la autoridad judicial, el cual se ajustará a lo dispuesto en las fracciones I y II del artículo 123.

...*Omissis*...

Art. 6º.- La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque la moral, los derechos de terceros, provoque algún delito, o perturbe el orden público.²⁵⁷

Con esta norma fundamental, se empieza a satisfacer la necesidad de reconocimiento progresivo de los derechos del ser humano. Se reconocen los derechos sociales, denominados derechos de segunda generación, con disposiciones que protegen la educación, las libertades individuales y tocan hasta el hecho social del trabajo. Sin embargo el siglo XX presentará momentos difíciles respecto del ejercicio de la tolerancia y cada hecho y pensamiento sobre este concepto ayudará a fraguar el futuro de lo que se espera del ser humano respecto de sus semejantes y de su entorno. Estos hechos son analizados por una pensadora que hoy goza del reconocimiento debido por haber establecido tesis de vanguardia sobre el azote del totalitarismo, Hannah Arendt, cuyo pensamiento se abordará a continuación.

H. Arendt: entre el mal y la condición humana

La relevancia de los sucesos del siglo XX para la filosofía contemporánea y el dibujo del complejo concepto de tolerancia sustentada (centro de esta investigación) pasan por analizar la propuesta teórico-política de Hannah Arendt. La autora judío-alemana esboza una serie de consideraciones que buscan explayar la conceptualización del Estado totalitario y la descripción de la naturaleza humana en cuanto a la dignidad del hombre, así como

²⁵⁷ CONGRESO CONSTITUYENTE DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857*. Documento en línea disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1917.pdf> [Consultado en: marzo de 2014].

diversas disertaciones sobre los regímenes políticos y sucesos de su tiempo. Su propuesta es consecuencia de las vivencias y experiencias dejadas por el nacionalsocialismo “en el que la necesidad de patria, de identidad y de seguridad se entremezclaron con concepciones más arcaicas y bárbaras.”²⁵⁸

Arendt no solo desentrañó el nacionalsocialismo surgido en Alemania a partir de la década de 1930 sino que también estudió el bolchevismo soviético, que se definía además como un nacionalismo que buscaba dar aplicación fáctica a la doctrina fraguada en el siglo XIX por Marx y Engels y que tuvo en Lenin su principal teórico y exponente. Con base a estas situaciones y a un estudio histórico complejo, Arendt pretendió desligar las tendencias autoritarias anteriores a estos dos movimientos con el objeto de teorizar sobre lo que denomina totalitarismo, muy distinto de las tiranías y autocracias anteriores al siglo XX.

Abordar la teorización del totalitarismo es fundamental a esta investigación, porque pasa por el tratamiento político-sociológico de los factores que mantienen la existencia de regímenes políticos que afectan de manera extrema al respeto de principios fundamentales, como la dignidad humana. Este tipo de regímenes se fundan en el convencimiento a través de la propagación masiva de teorías políticas e, inclusive, biológicas. Procuran la aplicación de los postulados que les inspiran a través de factores como el ejercicio autoritario del poder, el manejo de la legalidad y, en casos extremos, la reducción del individuo para acabar con su identidad y poder justificar el control político, económico y social.

Para entender la postura de Arendt, se debe revisar su criterio sobre las causas del totalitarismo. Para ella, hay una relación directa entre el imperialismo del siglo XIX y comienzos del siglo XX con el totalitarismo nacionalsocialista y bolchevique, aduciendo que el primero es la causa fundamental del otro, en primer lugar porque es el primero el que establece que el reconocimiento humano en los ciudadanos que necesariamente debe

²⁵⁸ BODEI, Remo, *La filosofía del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2001, p. 80.

estar vinculados a una Nación-Estado. Asimismo, pone el ojo en la cuestión de la apatridia, la cual define como un problema sistémico producido por la organización de los principios del orden internacional.²⁵⁹

Para Arendt, el imperialismo colonial decimonónico, basado en la concepción de la Nación-Estado, reunió:

“...todos los elementos necesarios para la subsiguiente aparición de los movimientos y gobiernos totalitarios. Antes de la era imperialista no existía nada que fuera una política mundial, y sin ella carecía de sentido la reivindicación totalitaria de dominación global. Durante este periodo el sistema de la Nación-Estado se mostró incapaz tanto de concebir nuevas normas para manejar los asuntos exteriores que habían convertido en asuntos globales como de hacer observar una *Pax Romana*.”²⁶⁰

La afirmación anterior tiene relación directa con la consideración respecto de la forma en que se distribuyó el poder político a través del colonialismo del siglo XIX, mediante el establecimiento de diferencias fundamentales entre quienes son considerados ciudadanos de un Estado colonial, como lo fueron las grandes potencias del momento. Así se tiene que en el caso de los indígenas de Hispanoamérica se les sometió sobre la base de la ventaja cultural y tecnológica, como también sucedió en África. Ese tipo de imperialismo tuvo también sus efectos en Europa, dónde se instauró la obligatoriedad para el individuo de pertenecer a un determinado Estado nacional para así poder gozar de derechos.

El fin del imperialismo colonial y dominante fue causante de la Primera Guerra mundial. Adicional a esto, se puede señalar como otra causa la proliferación de nacionalismos y resurgimientos gloriosos de ejes de poder que, fundamentalmente, generaron que la sociedad humana alcanzase el estadio del totalitarismo, fundado en muchas proposiciones, entre ellas, la

²⁵⁹ GÜNDOĞDU, Ayten, “Statelessness and the right to have rights” en: HAYDEN, Patrick (ed.), *Hannah Arendt, key concepts*, Durham, Acumen, 2014, p. 112.

“...statelessness is a systemic problem produced by the organizing principles of the international order.”

²⁶⁰ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 26.

consideración de distintos tipos de personas sobre la base de muchas teorías respecto de la vinculación del ciudadano a un concepto como el de patria, raza o de revolución. Así se percibe cómo el totalitarismo, a través de la categorización de los seres humanos, hace que el propio ser se desligue de su condición humana.

La condición humana va de la mano con la vida en sociedad y la pluralidad puesto que, por el simple hecho de nacer, el hombre llega a una sociedad y su naturaleza está en la misma. En este sentido Arendt afirma:

“Thus the language of the romans, perhaps the most political people we have known, used the words ‘to live’ and ‘to be among men’ (*inter homines esse*) or ‘to die’ and ‘to cease to be among men’ (*inter homines esse desinere*) as synonyms.”²⁶¹

Con esto la autora refiere que los romanos usaban a manera de sinónimos las palabras «vivir» y «estar entre los hombres», así como «morir» y «dejar de estar entre los hombres». Por ello, para el hombre, no vivir en sociedad equivalía a morir; afirmándose aún más la idea del animal político (*zoon politikón*) de Aristóteles. Lo mismo sucedía en la antigua Roma, en la que una falta podía condenar a un ciudadano o extranjero a la *capitis deminutio* máxima o a una disminución media, que no era otra cosa que perder la libertad o la ciudadanía. El vivir en sociedad es fundamental a la naturaleza humana y esa convivencia lleva a la confrontación de ideas, culturas, personalidades, así como de lo bueno y lo malo. La tolerancia comporta, entonces, una herramienta para garantizar la convivencia humana y congraciarse la conducta del hombre con su naturaleza social.

Es correcto, entonces, afirmar que la condición social del hombre va de la mano con su condición humana y, por ende, la misma se ejerce en cuanto se relaciona con su propia especie haciéndose más compleja en la medida en que las sociedades crecen y se hacen enrevesadas. Esa condición humana

²⁶¹ ARENDT, Hannah, *The human condition*, Chicago /Londres, The University of Chicago Press, 1998, p. 7.

tiene, para Arendt, tres características: labor, trabajo y acción. Respecto del concepto de labor, el tratadista Paul Voice, comenta:

“The isolated and solitary character of labour marks it not only as animal rather than human but also as pre-political. This is because Arendt insists that a fully human life is one lived among other people in a community. A human life, well-lived, is conducted among a plurality of people and not in isolation.”²⁶²

En este sentido, la labor no es más que lo que define al hombre como un ser vivo que no se diferencia de cualquier otro. Es ahí donde se encuadra la necesidad fisiológica y el sentido de supervivencia, que no tiene relación con la política. Obviamente que la condición humana incluye la labor dentro de sus elementos, pero la labor por sí sola no configura lo necesario para hablar de condición humana, pues es repetitiva, cíclica y constriñente. Por su parte, el concepto de trabajo, implica, según Voice,²⁶³ que el mismo deja atrás algo que se extiende más allá de la satisfacción de las necesidades biológicas de su creador, pues lo que produce el trabajo es una realidad objetiva que constituye una realidad humana compartida.

Lo dicho hasta aquí supone que el ser humano, a través del trabajo, crea realidades que van más allá de la satisfacción de las necesidades básicas que comparte con el resto de los seres vivos que habitan el planeta. Con el trabajo, el ser humano a través de la experiencia construye el mundo en el que habita y propicia la conexión con su alteridad, así como el marcaje de la individualidad. Ahora bien, la pluralidad es condición de la acción humana por cuanto, para Arendt, todos los humanos son iguales, de tal forma que de ello se deriva que nadie nunca es semejante a nadie que haya vivido o que vivirá.²⁶⁴ El argumento esbozado es fundamental para entender el alcance de un concepto como el de tolerancia, pues si no se vincula la igualdad con la

²⁶² VOICE, Paul, “Labour, work and action” en: HAYDEN, Patrick (ed.), op. cit., p. 38.

²⁶³ *Ibidem*, p. 39.

²⁶⁴ ARENDT, H., *ibíd.*, p. 7.

“Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.”

diversidad se corre el riesgo de permitir que las personas atenten contra las personas para suprimir la diversidad.

La acción humana, específicamente la acción política, no es un medio, sino una finalidad. Por ello la trascendencia es solo posible a través de la acción. Las acciones son las obras deliberadas ejecutadas por humanos particulares y que los individualizan, elevándolos de ser simples miembros de una especie natural a ser personas con una identidad reconocida.²⁶⁵ Es la acción la que permite el establecimiento de individualidades a través de las obras que se realizan dentro de la sociedad y, en este sentido, es esta característica de la condición humana la que principalmente se ve vejada en la presencia de un régimen totalitario, puesto que solo la individualidad hace al humano distinto de las especies naturales que le rodean.

Aunque la obra *La condición humana* fue posterior a *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt manifiesta en ambas una misma línea de objetividad frente a la realidad que llevó a la hecatombe humana del siglo XX, a través del estudio de sus causas y consecuencias. De esta línea se percibe que hay una relación entre los totalitarismos del siglo XX y la reivindicación de los derechos individuales. Estos movimientos políticos se valieron de los problemas más sensibles a la colectividad para plantear soluciones definitivas a los mismos. El totalitarismo se presentó primero como movimiento político para recuperar la gloria de la nación golpeada y humillada o para liberar al trabajador de la opresión del capitalista.

Por lo tanto, la fractura de siglos de contingencias, luchas y desigualdades, influyó en la aceptación de teorías que propugnaban el humanismo más que la dignificación de la humanidad toda y, con base a esto, se mutilaron avances importantes en materia de derechos humanos y civiles en una conjunción de evolucionismo, nihilismo y materialismo. Tal es así que Arendt, en el prólogo

²⁶⁵ VOICE, P., *ibíd.*, p. 44.

“Actions are the deliberate deeds of particular humans that individualize them, lifting them from being merely instances of a natural species to being persons who have a recognizable identity.”

a la primera edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo*, afirma que: “sin el totalitarismo podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal.”²⁶⁶

De su propia experiencia, la autora *in comento* trata de establecer la existencia de un sentimiento antijudío en las clases pudientes europeas del siglo XIX pero considera que “el antisemitismo como ideología siguió siendo prerrogativa de los fanáticos en general y de los lunáticos en particular.”²⁶⁷ Desliga Arendt, de esta forma, la tendencia histórica de reticencia hacia alguno de los aspectos del judaísmo, pero lo distingue del antisemitismo como fundamento de un proceso como el nacionalsocialista alemán que lo llevaría al extremo. Pareciese que la alemana no duda en establecer un claro límite entre las conductas prejuiciadas del conglomerado social contra las formas de rechazo a la condición de las personas que adoptan los totalitarismos.

En este sentido, asevera que:

“Las políticas totalitarias –lejos de ser simplemente antisemitas, racistas, imperialistas o comunistas– usan y abusan de sus propios elementos ideológicos y políticos hasta tal punto que llega a desaparecer la base de realidad fáctica, de la que originalmente derivan su potencia y su valor propagandístico las ideologías –la realidad de la lucha de clases, por ejemplo, o los conflictos de intereses entre los judíos y sus vecinos–.”²⁶⁸

Al respecto debe afirmarse que toda política totalitaria surge desde una base de aceptación proveniente del conglomerado social y es lo que se trata de referir con los postulados anteriores. La humanidad posterior a la Primera Guerra mundial era proclive a su propia naturaleza. Muchas ideas habían sido plantadas como semillas y muchas soluciones amparaban la generación de respuestas populares, masivas y, sobre todo, sectarias. Es de ahí de donde el autoritarismo común, las dictaduras y las autocracias, presentaron su peor

²⁶⁶ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 11.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 16.

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 17-18.

forma: la del totalitarismo. A través del estudio de éste, Arendt logra conocer la naturaleza del mal, su vinculación con la naturaleza humana, sus causas y sus efectos.

Un presupuesto del totalitarismo es su pretensión de dominación total. Esta perspectiva es evidente en el nazismo y el bolchevismo. Ambos proyectos planteaban obtener una supremacía más allá de las fronteras en las que nacieron. Hitler y Stalin lograron infundir terror en la sociedad a través del establecimiento de estructuras políticas complejas en las que se instituía la superposición de las funciones con el objeto de disgregar la responsabilidad de las conductas criminales ejecutadas desde el Estado. De esta manera, garantizaban no solo mantener el poder sino construir el camino dirigido a la dominación total en detrimento de los individuos.

Arendt explica que la condición humana no está ligada necesariamente a la naturaleza humana; aclaratoria necesaria para entender los sucesos del siglo XX bajo su óptica. La condición humana supone la suma total de las actividades y capacidades humanas, el cúmulo de circunstancias establecidas por el propio hombre para la vida, mientras que la naturaleza humana implica que el ser humano es siempre un espécimen condicionado.²⁶⁹ La *questio* del ser humano, su razón de ser y existir es una pregunta que no puede ser resuelta, pues sería como «saltar sobre la propia sombra». En otras palabras, para Arendt esa naturaleza o esencia solo un dios puede conocerla y definirla. Toda idea que la humanidad tiene de las deidades es un reflejo de un hombre perfecto, un «superhombre», que no ayuda a resolver las suspicacias surgidas en cuanto a la consideración de Dios, que no es sino una materialización de la noción platónica de la idea.

La concepción que tiene Hannah Arendt del ser humano comporta que el mismo es un ser condicionado por las circunstancias propias de la existencia humana como el nacer o el morir, mas estas no le definen de forma absoluta. La pluralidad forma parte de la naturaleza humana, mas no es un aspecto

²⁶⁹ ARENDT, Hannah, *The human condition*, op. cit., pp. 9-11.

definitorio de la condición humana. Esta no está limitada a la trascendencia de las personas en un nivel terrenal, sino a la búsqueda de dicha trascendencia en la propia espiritualidad. Por ello el ser humano no se limita con estudiar el universo que le rodea sino a procurar una visión universal de su propia condición.

De manera contundente, Arendt dice que:

“No human life, not even the life of the hermit in nature's wilderness, is possible without a world which directly or indirectly testifies to the presence of other human beings.”²⁷⁰

Teniendo en cuenta la cita anterior, se puede afirmar que hay una conexión directa del ser humano, su naturaleza y la alteridad, pues como ya se refirió anteriormente, es innegable el tono aristotélico que la autora alemana toma de la concepción del hombre como un animal social. Inclusive, al referirse a la *polis*, Arendt establece que ser político y vivir en la *polis* lleva consigo que todos los asuntos relevantes deben ser decididos a través de la palabra y la persuasión y no a través de la violencia, pues estas actitudes son anti políticas, anteriores a la propia configuración de una sociedad como la existente en la *polis*, ajena a ella.²⁷¹ Esta virtud de la *polis* griega conlleva a la necesidad de traerla a la actualidad de forma renovada y así lo defiende la autora.

Para la tolerancia es fundamental la vida social. Para ello la sociedad debe ser entendida como un centro de argumentación y discusión en la que se forje el entendimiento. El mundo global requiere resaltar esa condición humana cuya esencia es su propia condición social, su actitud propensa a la política ciudadana en la que se pueda desarrollar. La evolución de la organización social humana va unida a ciertos caracteres que atañen a la naturaleza humana. Uno de ellos es la concepción de maldad que se consigue sobre la base de desconocer la esencia que iguala a los seres humanos y que

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 22.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

fue fundamento histórico del poder en la medida en que las conquistas por la dignidad iban tomando sentido y afirmándose.

Es en este contexto en el que surgen las tergiversaciones de lo social, que como ya se ha tocado en la presente investigación, van de la mano con el poder político. Desde el estudio de la civilización clásica griega, partiendo del juicio a Sócrates, se aprecia claramente el uso del poder como instrumento para la dominación. Arendt ilustra esto perfectamente, pues es a través del ejercicio del poder que se llega a la instauración del Estado totalitarista que conlleva el concepto de dominio absoluto, en el que se olvida toda dignidad del ser humano y, consecuentemente, se crea un desprecio injustificado de unos por otros. Se generaliza la idea de no tolerar a aquel al que se le niega toda dignidad. La víctima del dominio totalitario lo es por el simple hecho de existir.

“El totalitarismo en el poder utiliza la administración del Estado para su fin de conquista mundial a largo plazo y para la dirección de sucursales del movimiento; establece a la Policía Secreta como ejecutora y guardiana de su experimento doméstico de constante transformación de la realidad en ficción y, finalmente, erige los campos de concentración como laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total.”²⁷²

El Estado es concebido como una muestra de las barbaries que pueden cometerse desde el poder para la consecución de fines viles. Arendt define claramente la experiencia totalitaria como un plan a largo plazo que busca la defenestración de la dignidad de algunos seres humanos en detrimento de otros, escondido bajo la excusa del poder y la superioridad. Nada atenta más contra el ejercicio de la actividad tolerante que las diferenciaciones que entre seres humanos pueden generarse no en cuanto a cualidades sino en cuanto a la existencia misma.

La exclusión religiosa, étnica, de género o de preferencia sexual, entre otras, no tiene solo un componente de desconocimiento del otro como

²⁷² ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 483.

ingrediente, sino la superioridad autodefinida de los grupos de poder que configuran la verdadera amenaza a la convivencia. Especialmente cuando esos grupos se hacen del poder político y crean una estructura burocrática de tal entidad que su maraña organizacional diluye en un conglomerado la ejecución de los vejámenes de la dignidad de seres humanos, lo que hace casi imposible el establecimiento de responsabilidades individuales y verdaderas.

Ese poder político genera una serie de acciones encaminadas a dar legitimidad a la discriminación por cualquier razón. Así tenemos que “en los primeros años de su poder, los nazis desencadenaron un alud de leyes y decretos, pero nunca se molestaron en abolir oficialmente la Constitución de Weimar”,²⁷³ porque parte de la estrategia de dominación es establecer un marco jurídico que dé apariencia de legalidad y justicia a situaciones que conllevan la disminución de la individualidad y personalidad de las personas, condición esencial de la libertad (no solo libertad física sino la intrínseca), puesto que, cuanto más consciente de sí mismo es un individuo y de su dignidad, más libre es, ante sí y ante la sociedad.

Son bien conocidas las leyes fraguadas en el proceso nacionalsocialista alemán que buscaban establecer una supremacía racial sobre la base de los estamentos (herramienta usada ya varias veces en la historia de la humanidad), pero que procuraban el exterminio de una raza para la entronización de otra que se asumía superior. Arendt estudió el antisemitismo y el racismo para comprender el totalitarismo como modo de dominación del hombre sobre el hombre, buscando en el mal la raíz de estas conductas. En su famoso ensayo periodístico intitulado *Eichmann en Jerusalén*, la politóloga buscó la forma de explicar su percepción sobre el juicio llevado a cabo en contra de una de las autoridades más influyentes del nacionalsocialismo alemán. Lo define como un simple burócrata sin consciencia del mal realizado, llegando a su controvertida tesis sobre la banalidad del mal.

²⁷³ *Ibidem*, p. 484.

Partiendo de lo anterior, la concepción del terror infligido es fundamental en la tesis expresada en *Los orígenes del totalitarismo*. El terror se difunde sobre la base de concepciones que pretenden determinar la existencia de superioridades naturales. Del mismo modo, difunden una verdad acomodaticia que crea condiciones que son mortales para los otros, los enemigos del proceso.

“Esto significa que el terror ejecuta en el acto las sentencias de muerte que se supone ha pronunciado la Naturaleza sobre razas o individuos que son «incapaces de vivir», o la Historia sobre las «clases moribundas», sin aguardar el proceso más lento y menos eficiente de la Naturaleza o de la Historia mismas.”²⁷⁴

La humanidad en sí misma ha sorteado las huestes de la naturaleza y ha sabido doblar la existencia de un destino natural que rige sobre los seres no racionales que están sometidos por los instintos. Por ende, el ser humano es atacado con artificios como los usados en detrimento de su condición humana, la segregación, por ejemplo. Con estos métodos se ataca la individualidad y la propia autodeterminación. En la narración del juicio a Eichmann en Jerusalén, Arendt toca el siguiente punto que ejemplifica de forma clara el asunto que aquí se plantea:

“Hace dieciséis años, cuando aún nos hallábamos bajo la reciente impresión que los acontecimientos causaron en nosotros, David Rousset, quien había estado recluido en Buchenwald, describió lo que ocurría en los campos de concentración: «El triunfo de las SS exigía que las víctimas torturadas se dejaran conducir a la horca sin protestar, que renunciaran a todo hasta el punto de dejar de afirmar su propia identidad. Y esta exigencia no era gratuita. No se debía a capricho o a simple sadismo. Los hombres de las SS sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo es el mejor, desde todos los puntos de vista, para mantener a un pueblo en la esclavitud, en total sumisión. Nada hay más terrible que aquellas procesiones avanzando como muñecos hacia la muerte» (*Les Jours de notre mort*, 1947). Los testigos no contestaron las crueles y estúpidas preguntas del fiscal, pero fácilmente hallaremos la contestación adecuada si permitimos que nuestra imaginación reproduzca durante unos instantes las escenas ocurridas en Holanda,

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 566.

cuando unos cuantos judíos del barrio hebreo de Ámsterdam se atrevieron a atacar a un destacamento de la policía militar alemana, en el año 1941. Este ataque provocó la detención de cuatrocientos treinta judíos que, en represalia, fueron literalmente torturados hasta la muerte, primero en Buchenwald y luego en el campo austríaco de Mauthausen. Durante meses y meses, murieron mil veces y cada uno de ellos hubiera envidiado la suerte de sus hermanos de Auschwitz, e incluso la de los de Riga y Minsk. Hay destinos mucho peores que la muerte y las SS tuvieron buen cuidado de que sus víctimas los tuvieran siempre presentes en su mente.”²⁷⁵

En las líneas que anteceden se deja en evidencia el argumento del establecimiento del terror, que para Arendt es fundamental en su tesis de la dominación total. Es solo a través de estos métodos que se logra la disminución del individuo a tal punto que sus acciones denotan una total sumisión y un desencajamiento respecto de su condición humana y sus propias actuaciones para reivindicarla. Esto tiene vital importancia en la concepción que sobre tolerancia es traída a colación, puesto que el poder político degenerado en dominación del hombre, por encima de su naturaleza de garante del bien común, permite la vulnerabilidad de los derechos de las minorías mediante la sujeción a las mayorías, a la adopción de cultos ideológicos y la ejecución de conductas cercenadoras de la naturaleza humana racional.

En su obra, Arendt muestra cómo un individuo puede convertirse en el arma predilecta para ocasionar un daño irreparable a otro, deslindándose ambos de su propia condición humana. Un ejemplo incontestable de ello es la mentada Solución Final que implementaron los nacionalsocialistas en el ocaso de la II Guerra Mundial. Al respecto se hace necesario citar el siguiente fragmento narrado por Eichmann durante el proceso en Jerusalén, respecto una visita a Polonia en 1941:

“He aquí lo que Eichmann vio: los judíos se encontraban en una gran sala; les dijeron que se desnudaran totalmente; entonces llegó un

²⁷⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca de la banalidad del mal*, Barcelona, Editorial Lumen, 2003, p. 12.

camión que se detuvo ante la puerta de la gran estancia, y se ordenó a los judíos que entrasen, desnudos, en el camión; las puertas se cerraron y el camión se puso en marcha. «No sé cuántos judíos entraron, apenas podía mirar la escena. No, no podía. Ya no podía soportar más aquello. Los gritos... Estaba muy impresionado, y así se lo dije a Müller cuando le di cuenta de mi viaje. No, no creo que mi informe le sirviera de gran cosa. Después, seguimos al camión en automóvil y entonces vi la escena más horrible de cuantas recuerdo. El camión se detuvo junto a un gran hoyo, abrieron las puertas y los cadáveres fueron arrojados al hoyo, en el que cayeron como si los cuerpos estuvieran vivos, tal era la flexibilidad que aún conservaban. Fueron arrojados al hoyo y me parece ver todavía al hombre vestido de paisano en el acto de extraerles los dientes con unos alicates. Aquello fue demasiado para mí. Volví a entrar en el automóvil y guardé silencio. Después de haber presenciado esto era capaz de permanecer horas y horas sentado al lado del conductor de mi automóvil, sin intercambiar ni una sola palabra con él. Fue demasiado. Me destrozó. Recuerdo que un médico con bata blanca me dijo que si quería podía mirar, a través de un orificio, el interior del camión, cuando los judíos aún estaban allí. Pero rehusé la oferta. No podía. Tan solo me sentía con ánimos para irme de allí.»²⁷⁶

A pesar de lo narrado, Eichmann no dejó su cargo ni cesó en las actividades que le vinculaban, pues era alguien que cumplía con su deber, o al menos quiso escudarse aseverando ello. Arendt apunta, acertadamente, que por lo visto “la conciencia de Eichmann se rebelaba ante la perspectiva de asesinar a los judíos alemanes, pero no ante la del asesinato en general”,²⁷⁷ lo cual claramente expone que su concepción del mal era relativizada a la mera ejecución del deber, más allá de cualquier consideración respecto de la vida o la dignidad de cualquier ser humano, pues se les clasificaba a unos como dignos de sobrevivir, a diferencia de aquellos que no lo merecían y que no eran solo judíos, sino que arrojaba a los delincuentes, presos políticos, gitanos y homosexuales.

Sin embargo, el surgimiento y consolidación del totalitarismo requiere de la implementación del horror y la excesiva burocratización para reducir al enemigo en su dignidad humana. Arendt afirma que un régimen totalitario, a

²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 55-56.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 60.

pesar su manifiesta criminalidad, se sostiene en el apoyo popular; por eso es sorprendente que se nieguen a reconocerlo eruditos y políticos, los primeros por creer en la magia de la propaganda y del lavado de cerebro, los últimos por negarlo, como hizo Adenauer.²⁷⁸ Cuando la estructura del Estado totalitario se consolida el apoyo de la masa resulta secundario, pero sin duda alguna su incidencia en el nacimiento de este sistema es fundamental.

Aun cuando los rusos sufrieron el nacionalsocialismo alemán, el régimen bolchevique de Stalin instituyó una estructura totalitaria similar a la que Hitler había instaurado en Alemania y así lo evidencia Arendt. El bolchevismo hizo uso de las técnicas referidas para consolidar la revolución, atropellando a los contrarrevolucionarios. El régimen propició inclusive “el exterminio de los literalmente indecibles millones de personas a las que nadie, ni siquiera Stalin, podía considerar sospechosos de actividades «contrarrevolucionarias»”.²⁷⁹ Para lograr este cometido, el estalinismo se valió de la policía como un engranaje fundamental del sistema totalitario.

“Es cierto que la superioridad de la policía secreta sobre el aparato militar constituye una característica determinante de muchas tiranías y no solo de la totalitaria; pero en el caso del Gobierno totalitario la preponderancia de la policía no responde simplemente a la necesidad de reprimir a la población en el país, sino que encaja con la reivindicación ideológica a una dominación mundial.”²⁸⁰

En otras palabras, la dominación totalitaria tiene una necesidad estratégica que se pasea por la represión física amparada en la legalidad creada para ello, pero lleva intrínseco un componente de dominación psicológica que es encomendada a organismos diseminados de índole policial, que buscan la enajenación de la dignidad, pues actúan como policía política. Igualmente, cree que existe una identificación de los movimientos totalitarios con el nacionalismo.

²⁷⁸ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 27 (nota al pie N° 1).

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 40.

A este aspecto se refiere Arendt²⁸¹ al argüir que en las teorías orgánicas del nacionalismo, específicamente las centroeuropeas, existe una identificación de la nación con las relaciones de la familia y las relaciones interfamiliares. Manejan una contemplación de la sociedad como substituta de la familia en virtud del arraigo que se encuentra en los pobladores de la misma. Tan es así que esta relación de la nación con el territorio es un requisito fundamental de la concepción de Estado moderno. Para Arendt esta situación mitiga la crueldad y la miseria, pero también prepara el ambiente para el proceso de expropiación y alienación respecto del mundo. Para ella el concepto de propiedad colectiva de esta postura es una contradicción terminológica.

Al coincidir con Arendt en la idea anterior, es fundamental advertir sobre los riesgos que este arraigo entre sociedad y tierra plantean a la convivencia plural. Cualquier tergiversación de algo positivo como el sentimiento nacional puede degenerar en un nacionalsocialismo como el que permitió un apoyo de masas a personajes como Hitler y Stalin. Ellos lograron hacer creer que la identificación con sus ideas era un asunto de Estado y parte de la identidad nacional. Que si alguien no apoyaba el nacionalsocialismo o si no se identificaba con el leninismo era un traidor a la patria. En el caso ruso, Arendt explica que:

“Los medios por los que Stalin trocó la dictadura unipartidista rusa en un régimen totalitario y los partidos revolucionarios de todo el mundo en movimientos totalitarios fueron la liquidación de facciones, la abolición de la democracia interna del partido y la transformación de los partidos comunistas nacionales en ramas de la Komintern dirigidas desde Moscú. Las sociedades secretas en general y el aparato conspirador de los partidos revolucionarios en particular, siempre se habían caracterizado por la ausencia de facciones, por la supresión de las opiniones disidentes y por la absoluta centralización del mando. Todas estas medidas tenían el obvio objetivo utilitario de proteger a los miembros contra la persecución y a la sociedad contra la traición; la obediencia total exigida a cada miembro y el poder absoluto en

²⁸¹ ARENDT, Hannah, *The human condition*, op. cit., p. 256.

manos del jefe eran solo subproducto inevitable de las necesidades prácticas.”²⁸²

Dentro de los planes de expansión global, los totalitarismos estudiados por la alemana, más allá de su trasfondo ideológico que es diferente, encuentran grandes coincidencias, siendo la mayor de ellas el total desprecio por la dignidad humana y la consideración de seres humanos superiores o indignos de coexistir con la sociedad que pretendían instaurar. De allí que sea relevante explicar las relaciones directas que existen entre la condición humana en sentido arendtiano con el problema que plantea el totalitarismo. Las herramientas usadas por el nacionalsocialismo alemán y la revolución bolchevique se replican de forma constante en la sociedad global contemporánea.

No existe en la actualidad justificación alguna que permita soportar la instauración de regímenes sustentados en el terror como política de Estado, así como no es sostenible la persistencia en la implementación de formas de gobierno que propugnen la desigualdad entre seres humanos. Las barbaries cometidas en los procesos ruso y alemán se repiten en distintos rincones del mundo a pesar del tráfico constante de información y las nuevas visiones de poder en el campo geopolítico. Existen situaciones que siguen haciendo uso del terror y la enajenación de la dignidad del individuo y su valor intrínseco con la finalidad de obtener dominación territorial, política y económica.

La alienación del ser humano debe ser evitada, porque es a través de ella que el individuo se convierte en un simple sujeto carente de derechos.

“Para Arendt, alienación significa privación tangible de una dimensión que compete al hombre, la de la comunicación, la del poder compartido, cuando el mundo de la política se vuelve *otro* no ya por cuanto separado y parcial [...], sino por cuanto *negado* al individuo, despojado de su concreto hacer, diluido en el universo (que debe subsistir, pero distinto), de la sociedad civil, de la comercialización, de

²⁸² ARENDT, Hannah., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pp. 466-467.

la instrumentalidad técnica. De tal manera, *el hacerse ya no es inter homines esse.*"²⁸³

Esa alienación se consigue a través de la exclusión por cualquier razón, se materializa atacando la acción de la condición humana y se concreta con la destrucción de la individualidad que es lo único que separa al hombre de otros animales. Cuando a través de la segregación o del terror se consigue anular la existencia individual del hombre, es imposible hablar de tolerancia, puesto que la misma necesita del desarrollo de toda la capacidad cognoscitiva del hombre en armonía con su entorno. Es fundamental el enaltecimiento de las virtudes democráticas para evitar la alienación y conseguir un espacio plural para la paz, aminorando las posibilidades de surgimiento del terror.

La sociedad abierta democrática y la tolerancia: de Henri Bergson a Karl Popper

¿Puede existir la cultura de la tolerancia en una sociedad autoritaria?, ¿puede forjarse una actividad tolerante en una sociedad colectivista?, o simplemente, ¿la democracia como supuesto necesario de la tolerancia es solo posible en la sociedad abierta? El término atribuido a Henri Bergson corresponde a una forma de deslindar la existencia de dos tipos de sociedades: una en la que las libertades son su rasgo fundamental y otra en la que el poder político establece *inaudita parte* prioridades por encima de la libertad individual. Y es que al pensar en sociedades abiertas de inmediato se genera una imagen contrapuesta, esto es, la sociedad cerrada. La apertura implica acceso y, en especial, la imagen de transparencia y libertad.

La concepción occidental predominante de política, democracia y libertades ha desatado el debate respecto de la necesidad de proliferación de sociedades abiertas. Se puede afirmar que en estas el ser humano puede

²⁸³ FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 72.

desarrollarse de forma integral. Se identifica a la sociedad abierta con el ejercicio de los derechos fundamentales (civiles, políticos, sociales, etc.) y con la riqueza de la diversidad en la sociedad global. En este sentido, Karl Popper apunta que no se debe temer la proliferación de sociedades democráticas, plurales o abiertas, señalando que históricamente se ha generado una conciencia pro autoritaria a través de las tesis historicistas contra las cuales, mediante un planteamiento filosófico, busca defenestrar a Platón y a quienes considera sus discípulos, afirmando que la historia no es cíclica y que dicho argumento no es más que una tesis determinista.

Popper considera que la libertad es fundamental para el desarrollo social y, por ende, uno de los elementos característicos de la sociedad abierta, sitio ideal para el debate y la confrontación de ideas. Al respecto afirma que:

“No debemos escoger la libertad política porque nos prometa una vida más cómoda, sino porque ella misma representa un último valor que no se puede reducir a valores materiales. Debemos escogerla como lo hizo una vez Demócrito, quien dijo: «Prefiero la vida pobre en una democracia a una riqueza bajo una tiranía», y «La pobreza de una democracia es mejor que toda la riqueza bajo una aristocracia, pues la libertad es mejor que la servidumbre».”²⁸⁴

En este orden de ideas, la descripción que este autor hace del tema democrático es fundamental para comprender la tolerancia, su evolución y su necesidad como herramienta para la convivencia pacífica. Solo a través de la libertad individual, económica y política, se generan acuerdos racionales de lo que debe ser el bien común. En la sociedad abierta, el individuo que profesa valores democráticos asume el reconocimiento del otro como igual más fácilmente que en una sociedad cerrada. Aun cuando la tolerancia implica desacuerdo, requiere de un lugar en el que dicho desacuerdo pueda expresarse abiertamente sin censura o reproche.

²⁸⁴ POPPER, Karl, “A propósito del tema de la libertad” en: *La responsabilidad de vivir, escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 146.

La concepción de sociedad abierta encuentra un precursor en Henri Bergson. A éste se le atribuye, entre otras cosas, haber acuñado el término de sociedad abierta. En su filosofía contempla en el ser humano la condición de libertad, especialmente la libertad de elección, señalando además la conjunción de instinto e inteligencia para lograr la intuición como condición en las sociedades humanas en las que se confrontan preceptos morales y religiosos.

“Es que para Bergson, contrariamente a lo que la moral socrática enseñó y el imperativo categórico kantiano vació de contenido, no es el acto intelectual de conocimiento del bien lo que moviliza la acción moral sino la emoción que acompaña la intuición de lo bueno, de lo verdadero, de lo bello.”²⁸⁵

En cuanto a la moral, Bergson distingue una abierta de una cerrada. Así, logra identificarlas directamente con el tipo de sociedad que representan. La sociedad es un factor fundamental al comportamiento del hombre puesto que condiciona la forma en que desenvuelve su propia personalidad y también la alteridad. Para Bergson la sociedad es comparable a

“...un organismo cuyas células, unidas por lazos invisibles, se subordinan unas a otras en una jerarquía sabia y se someten de modo natural, en beneficio del todo, a una disciplina capaz de exigir el sacrificio de la parte. No se trata más que de una comparación, ya que una cosa es un organismo sometido a leyes necesarias y otra distinta una sociedad constituida por voluntades libres”.²⁸⁶

En el transcurso del *íter* investigativo, se ha hecho hincapié en la forma en que el contexto social incide en las relaciones interhumanas, el cómo se puede calificar a una sociedad como propensa a la tolerancia en virtud de la forma en que sus concepciones éticas y morales se acentúan en la configuración del *modus vivendi*, puesto que la misma puede verse como una

²⁸⁵ RIEGO DE MONTE, Inés, “Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía”, *VERITAS, revista de filosofía y teología*, Chile, 2008, vol. III, N° 19, pp. 293-329. Documento en línea disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2723259> [Consultado en: agosto de 2014].

²⁸⁶ BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 4.

especie de organismo artificial en cuyas jerarquías se establecen disposiciones de convivencia en virtud de las necesidades de la propia sociedad o del sostenimiento de determinados intereses políticos, económicos o religiosos. De esta manera, cada sociedad ha establecido parámetros diferentes para sus miembros y estos se han adaptado o rebelado contra los mismos, por diversas razones.

Respecto del constante debate sobre la moral y la religión, históricamente ha habido un ligamen de la una con la otra, pero la existencia de una libertad de pensamiento, y del libre albedrío, conlleva que no necesariamente una persona liga su moral a su religión y que pueden existir divergencias evidentes entre una y otra, más la moral social es distinta a la moral individual, puesto que “allí donde los preceptos morales implicados en los juicios de valor no son observados, todo se arregla para que parezca que lo son.”²⁸⁷ La religión juega un papel reforzador de la consecución de la trama social como ente regulador del comportamiento de los hombres y por ello acompaña la vida social pudiendo o chocar con la libertad individual o reivindicarla.

En este sentido, si bien la religión puede obrar como un condicionante social, diferente es el asunto de la fe, que va de la mano con una característica fundamental del humano como lo es la búsqueda de la trascendencia. Por ende Bergson plantea la dicotomía de la moral abierta y de la moral cerrada. La plantea en relación con un concepto etéreo como lo es el alma. Ésta, a su vez, tiene una relación directa con el amor. De esta manera, obtiene como resultado la existencia de tres tipos de amor: amor a la patria, amor a la familia y amor a la humanidad. Esta tipología tiene una relación directa con esa concepción de alma, en virtud de categorías intelectuales y psicológicas.²⁸⁸ Dependiendo de esto, habrá moral abierta o moral cerrada y, a su vez, la introducción al concepto de sociedad abierta.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 6.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 42.

Al revisar esta relación que se plantea entre la búsqueda de trascendencia, la fe, la moral y el amor, es comprensible que sobre la religión Bergson opine lo siguiente:

“...si aporta una nueva moral, la impone por la metafísica que hace aceptar, por sus ideas sobre Dios, sobre el universo y sobre la relación entre ambos. A esto se ha respondido, por el contrario, es en virtud de la superioridad de su moral como una religión se gana las almas y las abre a una cierta concepción de las cosas.”²⁸⁹

La conexión que pueda lograr la religión con determinada sociedad es lo que, de forma directa, se manifiesta en la permanencia en el tiempo de una creencia en una determinada civilización o cultura. De manera tal que la idea planteada por Bergson resulta fundamental para la comprensión de la religión como directora de la sociedad durante la historia. Es innegable su importancia en el planteamiento de pautas que han incidido en la estructuración de la moralidad de las sociedades y, en consecuencia, del comportamiento de los individuos y las perspectivas del bien y del mal que en dichas agrupaciones se comparten.

Anteriormente, al plantear la lucha entre paganismo y cristianismo, se refirió el triunfo del monoteísmo debido a esa misma causa que Bergson llama la superioridad moral. También se apuntó cómo la religión pagana no prometía ni proponía trascendencia, tampoco arrojaba verdaderas respuestas respecto de la esencia del ser, logrando que el cristianismo y el islamismo, que sí lo hacían, se expandiesen por el mundo. En el caso del cristianismo, el mismo problema de la trascendencia y la relación del hombre con un dios y con el propio universo hicieron que esta religión mesiánica fuese el centro de innumerables rupturas, precisamente imputables a la relatividad social y moral.

Para Bergson el asunto de la sociedad, la moral y la religión tiene un claro sesgo de costumbre y busca plantear el cómo la moral de un individuo viene

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 55.

determinada por una moral social. Obviamente esto condiciona la existencia de personas distintas con actuares distintos, pues sus acciones dependerán de si se hacen en una sociedad con moral abierta o con una moral cerrada. Ambas se explican de la siguiente manera:

“Es la moral del «alma cerrada», de aquella que se conforma con cumplir las obligaciones mínimas que le impone la vida en sociedad; casi –diría Bergson– la que se pliega a los instintos civilizados que dimanan de ella cerrándose en su estrecho espacio vital.

Bien distinta es la actitud del «alma abierta», la que da origen a la sociedad y la moral abiertas, por cierto, nunca existentes en estado puro y siempre más ideales que reales. Pero ¿por qué abierta? Porque se abre a la humanidad entera, sin restricciones de ninguna índole, incluso a la naturaleza toda, en una actitud y un sentimiento que Bergson define directamente como amor. Pero mientras que el amor a la familia o a la patria, propios de la moral cerrada, implican una opción y, por ende, una exclusión, el amor a la humanidad no es más que amor, puro amor altruista y desinteresado. Aquel amor se posa directamente en el objeto que lo atrae y se subsume en él; éste se lanza más allá de todo objeto y alcanza a la humanidad sólo atravesándola. Por eso es abierta.”²⁹⁰

Puede afirmarse que una sociedad cerrada es aquella que está imbuida de los condicionantes naturales que ordenan la actividad del ser humano como una especie del reino animal, lo que Hannah Arendt denominó «labor». Es decir, esta se equipara a la sociedad colectivista o tribal; mientras que la sociedad abierta busca deslindarse de este sentido primitivo refiriéndose a un Estado civilizado ajeno a los instintos básicos a través del uso de la intuición. Ese amor por la humanidad que debe profesarse en una sociedad abierta permite el reconocimiento del otro permitiéndole su propio desarrollo más allá de una concepción utilitarista de suma del bien de todos, sino inspirada en la idea del hombre como ser social y la necesidad de desenvolvimiento en una estructura societaria que tenga como base la cultura de la tolerancia.

²⁹⁰ RIEGO DE MONTE, Inés, op. cit.

De esta obra de Bergson se desprende una relación entre esa moral abierta y la influencia de los preceptos religiosos y los aportes que den a la sociedad (la superioridad moral). Al traer a colación el término de sociedad abierta, el autor francés abre un abanico de posibilidades sobre lo que se puede alcanzar en la misma. Esto influye la doctrina de Karl Popper, quien una década después establecería nuevas ideas respecto de la idea de sociedad abierta. La visión de Popper tiene directa relación con el totalitarismo y la búsqueda de las circunstancias que lo generan.

Popper afirma que, a pesar de las distinciones, entre los totalitarismos antiguos y los nuevos existe una semejanza fundamental que radica “en el hecho de que trataban de responder a una necesidad bien real, pese a todo lo mal concebidos que hubieran estado.”²⁹¹ Toma como referencia la sociedad platónica y su plan de castas y estamentos, cuya finalidad era “construir un Estado perfecto, donde todos los ciudadanos sean realmente felices”.²⁹² Popper hace ver que la propuesta platónica no es más que una forma de filosofía totalitarista y que su enaltecimiento no hace sino propagar las tendencias totalitarias, pues su marco de generación de sociedades perfectas no es otra cosa que reproducciones de Estados con una concepción limitada de las libertades, en las que a cada quien le está asignada una labor predeterminada y absoluta.

Tal como lo afirmaba Bergson, una sociedad cerrada está relacionada con la sociedad tribal o colectivista. No obstante, para K. Popper:

“Una sociedad cerrada extrema puede ser comparada correctamente con un organismo. La llamada teoría organicista o biológica del Estado puede aplicársele en grado considerable. La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hayan ligados por vínculos semibiológicos, a saber, el parentesco, la convivencia, la participación equitativa en los trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes. Se trata aún de un grupo concreto de individuos concretos, relacionados unos con otros, no tan sólo por abstractos vínculos sociales tales como

²⁹¹ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 186.

²⁹² *Ibidem*, p. 185.

la división del trabajo y el trueque de bienes sino por relaciones físicas concretas, tales como el tacto, el olfato, la vista.”²⁹³

Dicho de otra manera, la sociedad cerrada es una sociedad carente de movilidad social, caracterizada por el establecimiento de instrumentaciones comunes a toda la sociedad y en la que cada uno de los miembros de ella debe pertenecer a una determinada categoría poblacional. Al ser una especie de organismo, cada componente debe cumplir una función determinada, siendo imposible dejar de hacerlo, pues se alteraría el funcionamiento del sistema. Si bien la teoría del órgano o teoría organicista ha sido superada, no es menos cierto que es válida en la medida en que, como hizo Bergson, se use para destacar similitudes entre la forma en que funciona determinado organismo biológico y la sociedad. Aun así, algunas posturas políticas pretenden el establecimiento de una concepción similar, adjudicando a sus ciudadanos una única función en aras de la operatividad del sistema gubernamental.

En consecuencia, el autor austríaco distingue “dos tradiciones filosófico-políticas: por un lado la buena, esto es, la que incluye algunos sofistas (como Licofrón), a Jenófanes, a Pericles, a Sócrates, al cristianismo primitivo, a los teóricos protoliberales de la Revolución francesa y a los teóricos liberal-humanistas posteriores (entre los que se incluye a sí mismo). Por otro lado, estaría la mala tradición, la que incluye a Heráclito, a Calicles, a Platón, a Aristóteles, al cristianismo institucionalizado, a Hegel, al marxismo, al fascismo, al racismo y al nacionalismo.”²⁹⁴ Esto tiene su razón de ser en la consideración por parte de Popper de la existencia de un tipo de filosofía que propugna o enaltece la tradición historicista y determinista que conlleva al resurgimiento de la sociedad tribal cuya primordial característica es la de ser una sociedad cerrada.

²⁹³ *Ibidem*, p. 189.

²⁹⁴ PERONA, Ángeles J., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 112.

Esto significa que Popper cree que tanto Platón como Hegel y Marx, al establecer tesis tendientes a la consecución de una sociedad autoritaria o la disposición de un determinismo fatalista profético, pecan al obviar una de las circunstancias fundamentales que acompaña a cada ser humano como lo es la razón. Esta se vincula al libre albedrío y no puede ser tajantemente determinada. A través de la razón, cabe la posibilidad de que un individuo no tenga que estar condenado por el determinismo propio de decisiones provenientes de entes superiores como lo es el Estado, una casta, una clase social, una religión o, inclusive, una sociedad comunista donde no existan clases sociales.

Respecto de Platón, Popper hace un análisis de la sociedad ideal planteada en *La República* y la forma en que la misma se identifica con un Estado perfecto en línea con la concepción de la idea como columna vertebral de la filosofía platónica. En este sentido, "Platón considera la historia –que es para él la historia de la decadencia social– como si se tratase de una enfermedad, siendo la sociedad el paciente y el político – [...] –, su médico, su salvador."²⁹⁵ En la concepción de Popper, Platón establece un cuadro del cual no puede haber medias tintas, esto es, la historia es indefectible y conlleva a un futuro que debe decantarse en la sociedad que plantea y para ello es necesario que la política funja como panacea del sufrimiento generado por tal barbarie, que solo puede ser salvada a través de la sociedad ideal.

Es así como pretende hacer ver que dentro de las concepciones filosóficas, a través de la historia, siempre se ha encontrado una tendencia intelectual que enaltece ciertas actitudes que no son más que manifestaciones claras de una cultura de la sociedad cerrada, donde el autoritarismo encuentra su medio ambiente ideal para la reproducción y subsecuente propagación. Para él, las mismas empezaron claramente con el planteamiento político de Platón y alcanzaron su mayor extensión con las posturas ideológicas marxistas, que

²⁹⁵ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 55.

fueron luego fundamento filosófico de varios movimientos políticos durante el transcurso del siglo XX.

El punto más representativo de la configuración del poder político en Popper va de la mano con la idea de que “lo decisivo no es *quién* gobierna sino *cómo* se gobierna.”²⁹⁶ Aun cuando las categorías de autocracia, aristocracia, oligarquía, democracia o dictadura son comúnmente manejadas, la idea anterior corresponde a esa posibilidad de que en una monarquía pueda ejecutarse el establecimiento de un gobierno que propugne las libertades individuales como sucede en las monarquías constitucionales y parlamentarias, así como que un gobierno autodenominado como democrático realmente no lo sea, una vez analizadas las formas en que ejercita el poder.

Las formas importan menos que los hechos que se ejecutan en la realidad. La existencia de una sociedad cerrada o abierta dependerá de la manera en que las autoridades conformen su gobierno y pongan en práctica medidas que permitan el desarrollo del individuo, su individualidad, la constante mutación de las instituciones políticas en pro del propio ciudadano y la movilidad social, horizontal o vertical. Caso contrario, serán sociedades en las que las instituciones, las castas, son sacrosantas, un tabú,²⁹⁷ lo que necesariamente conlleva a políticas para el sostenimiento de ese *status quo* sagrado y cualquier otro tipo de privilegios obtenidos sobre la base del autoritarismo.

Uno de los puntos fundamentales en la teorización de la sociedad abierta es descifrar si la intención última de Platón era el establecimiento de una sociedad autoritaria, o si simplemente, al igual que otros teóricos, propugnaba una futura sociedad ideal, como el caso de Karl Marx, buscando la felicidad de los ciudadanos y la resolución de los problemas propios de sus épocas. Popper no lo cree así, pues piensa que “el programa político de

²⁹⁶ PERONA, Á., *ibíd.*, p. 73.

²⁹⁷ POPPER, K., *ibíd.*, p. 190.

Platón, lejos de ser moralmente superior al del totalitarismo, es fundamentalmente idéntico al mismo”.²⁹⁸ El problema radica en las maneras en que se pretendían ejecutar estos proyectos políticos y la forma en que efectivamente se aplicaron, haciendo sencilla la proliferación de gobiernos autoritarios fundados en estos.

Es probable que la teorización determinista, al igual que la mayoría de las concepciones de la filosofía política, busque la consecución de un ideal de justicia y haber fallado en el intento. Sin embargo, en la actualidad es posible hallar una concepción mayoritariamente aceptada en las sociedades abiertas de lo que implica la justicia, en los siguientes términos bien expuestos por Popper:

“(a) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social; (b) tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley, siempre que, por supuesto, (c) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; (d) imparcialidad de los tribunales de justicia, y (e) una participación igual en las ventajas (y no sólo en las cargas) que pueden representar para el ciudadano su carácter de miembro del Estado.”²⁹⁹

Toda consideración sobre la justicia se adapta a la situación histórica correspondiente y la concepción de Popper lo es respecto de la sociedad abierta. Él mismo plantea que si bien los teóricos historicistas siempre propugnaron la existencia de un ideal de justicia o la satisfacción de los deseos de felicidad de la sociedad, sus conceptos de justicia poco se adaptan a las características transcritas anteriormente. Así se tiene que Platón “utiliza el término justo como sinónimo de lo que interesa al Estado perfecto”³⁰⁰ y es conocido que la idea de Platón implica que cada ciudadano ocupe un lugar del que depende el funcionamiento del Estado, lo cual anula la posibilidad de que exista una movilidad social vertical.

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 102.

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 104.

³⁰⁰ *Ídem.*

Popper, ahondando en la concepción platónica de justicia y comparándola con la contemporánea, expresa que Platón:

“...considera «justo» el privilegio de clases, en tanto que nosotros, por lo general, creemos que lo justo es, más bien, la ausencia de dichos privilegios. Pero la diferencia llega aún más lejos. Por justicia entendemos cierta clase de igualdad en el tratamiento de los *individuos*, mientras que Platón no considera la justicia como la relación entre individuos, sino como una propiedad de *todo el Estado*, basada en la relación existente entre las clases. El Estado es justo si es sano, fuerte, unido y estable.”³⁰¹

Este determinismo platónico para K. Popper no es más que una invitación a un proyecto totalitario, puesto que a su parecer la idealización de Platón impedía ver que con su concepción de ciudad-estado planteaba una doctrina totalitaria donde la justicia era acomodaticia a la forma de gobierno. Su crítica no va dirigida únicamente a lo inapropiado del concepto de justicia, sino a su postura historicista en tanto que “toda predicción absoluta del futuro es imposible por razones lógicas y, por tanto, la historia humana debe ser pensada en términos de indeterminación.”³⁰²

Al señalarse en *La sociedad abierta y sus enemigos* a Platón como el precursor del autoritarismo y del determinismo histórico, no debe dejar de entenderse que ni Platón ni Sócrates eran amigos de la democracia ateniense, y tenían su propia idea de sociedad. Laura Sancho Rocher cree que

“La táctica empleada por Platón para combatir los principios de la democracia directa ateniense consiste en colocar, al lado de los errores que surgen de sus presupuestos, una imagen, no sólo irreal, sino además irrealizable de politeia «perfecta». Ni Sócrates ni Platón admitían el juicio de la mayoría y, especialmente, leyes que fueran emanación del acuerdo y saber popular. A ello

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 105.

³⁰² TAUSTE, Francisco, “Popper y el historicismo” en: LÓPEZ ARNAL, Salvador; DOMINGO CURTO, Albert y DE LA FUENTE COLLEL, Pere (coords.), *Popper / Kuhn, ecos de un debate*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2002, p. 449.

contraponían la opinión del sabio, o el gobierno del filósofo o las leyes del político.”³⁰³

Con base a la idea traída con esta referencia, hay que decir que es arriesgado afirmar que en Platón existía una consciencia de estar estableciendo una tesis historicista y determinista. Por el contrario, se puede aseverar que establecía una sociedad utópica que Popper considera esencialmente autoritaria por estar alejada de su propia concepción política. Hecha esta observación, se puede continuar afirmando que Popper acierta al considerar que la realidad no es producto, únicamente, del devenir histórico. Que la historia no es cíclica y que no todo corresponde a un destino indefectible, pues hacerlo sería omitir algo tan impredecible como la voluntad del individuo.

La uniformidad corresponde a un tipo de naturaleza distinta a la del ser humano. Estos estándares se han superado por la influencia del conocimiento, por esta razón la consideración de teorías deterministas escapa de la idea de razón, la de libertad y la de igualdad, pues las mismas pretenden tratar a la sociedad como un cuerpo dirigido por una especie de destino indefectible. Bajo esta perspectiva el determinismo histórico comporta un aire de anti humanitarismo que no es congruente con la naturaleza humana y, por el contrario, atenta contra ella.

Por supuesto que la crítica anti historicista de Popper no iba únicamente dirigida hacia Platón. La razón clara es la imposibilidad manifiesta de pretender que una tesis como la del heleno encontrara aceptación cuando sus postulados eran totalmente antagónicos a las verdaderas necesidades del ser humano en cuanto a su dignidad humana. Desde esta postura se niega la importancia del individuo. No obstante,

³⁰³ SANCHO ROCHER, Laura, “Democracia, saber y multitud, Platón y el demos”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, España, 2001, N° 13, pp. 99-128. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=287586> [Consultado en: enero de 2014].

“el individualismo formaba parte de la antigua idea intuitiva de la justicia. Como se recordará, Aristóteles hizo hincapié en que la justicia no es –como quería Platón– la salud y la armonía del Estado, sino más bien cierta forma de tratar a los individuos, cuando afirma que «la justicia es algo que incumbe a las personas».”³⁰⁴

En una sociedad cerrada el determinismo pretende establecer una relación total entre causa y consecuencia, pudiendo entonces predecirse el futuro cerrando el campo de las alternativas y, sobre todo, marcando un camino al comportamiento humano. En este sentido, cuando una sociedad se desmarca de estas directrices cerradas defiende otro tipo de valores. La humanidad ha transitado de la sociedad colectivista hacia la sociedad abierta enfocada en el individuo. Para Popper “la transición de la sociedad cerrada a la abierta podría definirse como una de las revoluciones más profundas experimentadas por la humanidad”.³⁰⁵ Dicha transición se inició con la apertura al pensamiento libre cuya cuna, de forma unánime, Occidente halla en Grecia.

La sociedad abierta resulta fundamental para el tema de la tolerancia, pues para ejercitarla es fundamental la valoración que en una sociedad se da al individuo mediante la consolidación de una propia identidad con el único fin de su desarrollo integral dentro del conglomerado social. Esto se hace en atención a las mínimas normas que deben regir dentro del ámbito de la justicia y que ya fueron explanadas. Esa individualidad ha ido evolucionando con el pasar del tiempo y así se ha visto en la presente investigación, encontrando hoy día conformaciones que atentan contra la autonomía de la voluntad, pero con una tendencia a la exposición global que las hace el blanco de la lucha por la justicia y la consolidación de la tolerancia.

Popper explica que la caída de las sociedades cerradas en la antigua Grecia conlleva la aparición de lo que denomina la tensión de la civilización, que no es otra cosa que el cambio propio proveniente de la apertura de las

³⁰⁴ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 117.

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 191.

sociedades tribales y que aún en la actualidad se siente. Sobre esa tensión declara lo siguiente:

“Es la tensión creada por el esfuerzo que nos exige permanentemente la vida en una sociedad abierta y parcialmente abstracta, por el afán de ser racionales, de superar por lo menos algunas de nuestras necesidades sociales emocionales, de cuidarnos nosotros solos y de aceptar responsabilidades. En mi opinión, debemos soportar esta tensión como el precio pagado por el incremento de nuestros conocimientos, de nuestra razonabilidad, de la cooperación y la ayuda mutua y, en consecuencia, de nuestras posibilidades de supervivencia y del número de la población. Es el precio que debemos pagar para ser humanos”.³⁰⁶

Sin duda alguna, la racionalidad innata del ser humano ocasiona esa tensión al asumir formas de vivir que generan cambios en las sociedades cerradas, que la llevan a una civilidad mucho más comprensible y abierta. Esa tensión es más sentida en las clases gobernantes que se encuentran frente a la posibilidad de perder esa posición privilegiada que la organización política les garantiza. Cuando el individuo se familiariza con su libertad y su libre albedrío empieza a dudar sobre la justificación de los lineamientos que son dictados por el poder político en aras de mantener el *status quo* a través de la rigidez de la estructura político-social.

Solo mediante el desarrollo integral de la autonomía de la voluntad puede una persona sentirse efectivamente libre. Al tener libertad puede el individuo conocer realidades distintas de las propias y a través de la confrontación de situaciones disímiles puede decidir respecto de su vida presente y sus expectativas de futuro. A veces es suficiente la apertura al comercio para conocer las bondades que propugna la libertad individual. Inclusive, Popper considera que el comercio marítimo fue una de las fuentes de la liberación de la sociedad cerrada primitiva y su ulterior evolución. El apoyo de quienes manejan el conocimiento es fundamental para la instauración de una sociedad más plural. El autor reconoce en Pericles la formulación de princi-

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 192.

pios fundamentales como la igualdad ante la ley y el individualismo político que son puntos de partida para la sociedad abierta.³⁰⁷

Resulta interesante la forma en que se enaltecen los valores que la Grecia democrática propugnaba, especialmente los contenidos en los postulados de Pericles así como en los de Demócrito, que, trasladados al momento actual en el que la humanidad se enfrenta a la realidad de la aldea global, dejan ver que “un demócrata comprende perfectamente que la democracia no puede agotarse por el principio carente de significado de que «debe gobernar el pueblo», sino que ha de basarse sobre la fe en la razón y el humanitarismo.”³⁰⁸

De igual manera se encuentra la posición relativista de Protágoras, quien, mucho antes de Bergson y Popper, ilustró la necesidad de una sociedad abierta como baluarte de la democracia ateniense, fundada en lo siguiente:

“[R]espeto a la pluralidad de opinión; la apuesta por la educación, que forme mejores ciudadanos con una mejor opinión; la virtud política es la garante de una sociedad sana y limpia intelectualmente; la sociedad abierta conviene al hombre para su total desarrollo: tanto material como mental; en una sociedad libre el hombre puede aprender la virtud, garante del Estado, de manos de numerosos maestros que pueden enriquecer con su diversidad su elenco de verdades, pues la verdad de un mundo fluyente y en continua formación no puede ser única y acabada, sino que ha de permanecer abierta y en continua construcción igual que al mundo al que pertenece; la sociedad, aunque surge por interés, es el caldo de cultivo del hombre desarrollado así como su posibilidad de ser y crecer y para que esto sea en armonía y con garantías de futuro, esta sociedad ha de ser libre, virtuosa, justa, tolerante y respetuosa con la ley.”³⁰⁹

En estos términos se entiende cómo la práctica de la tolerancia en una sociedad abierta es perfectamente posible, por ser el pluralismo una de sus características. Ahora bien, en el día a día no se encuentra siempre una

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 201.

³⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 202-203.

³⁰⁹ DEL VALLE CAMA, Juan José, “Protágoras de Abdera, un filósofo para la democracia”, *Eúphoros*, España, 2003, N° 06, pp. 23-30. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1181310> [Consultado en: marzo de 2015].

sociedad con estas características de una sociedad abierta perfecta: si bien la misma tiende a mejorar en sus estándares de pluralismo, democracia y respeto por los derechos humanos, el verdadero reto está en entender cómo la filosofía encaminada hacia otro tipo de sociedades, definidas acá como cerradas, puede crear espacios sobre los que se pueda trabajar para promover la defensa de los derechos del individuo o, si en efecto, una sociedad con esas características es propicia para alcanzar la felicidad del ser humano.

A tenor de lo dicho, Popper halla en Hegel unos de los defensores de la sociedad cerrada, pero no desde la perspectiva tribal en la que el ser humano no se desprende de su categoría animal, sino que se ajusta a las realidades de la Modernidad sin la injerencia de las fuerzas de la naturaleza. Por el contrario, ahora “son las fuerzas del Estado las responsables de todo lo que acontece en la sociedad. El holismo metodológico de Hegel se convierte ahora en adoración del Estado, que es todopoderoso en detrimento de los individuos, que son absolutamente dependientes de él.”³¹⁰ Parece ser esta aseveración un lugar común con la tesis política hobbesiana que plantea la necesidad de un Estado coartador más que benefactor.

La identificación de la sociedad cerrada con el totalitarismo es constante en Popper. Acusa a Hegel de ser un discípulo del platonismo y de querer revivir la esencia de la sociedad tribal, manifestado esto en su apoyo a la monarquía absoluta, a la sumisión al Estado como forma de gobierno ideal y en la identificación que hace de la libertad con la proliferación de leyes, puesto que entre más leyes se emitan mayor será la libertad. Igualmente piensa que Hegel “marcó el comienzo de una nueva edad controlada por la magia de las palabras altisonantes y el irresistible poder de la jergonza”,³¹¹ no solo por haber planteado el asunto de la dialéctica, sino por una práctica de la filosofía que el austríaco trata de hacer ver como milagrosa o poco seria,

³¹⁰ PERONA, Ángeles J., op. cit., p. 111.

³¹¹ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 245.

considerando inclusive que, sin el apoyo de Prusia, Hegel no hubiese sido tan relevante.

Popper resalta la influencia negativa de la filosofía hegeliana en la política contemporánea. Encuentra en esta influencia los peligros que entraña la entrada en el ruedo de sociedades cerradas respecto de los valores defendidos en la sociedad abierta contemporánea, ya que es

“en la política donde mejor se advierte este fenómeno, pues tanto el ala marxista de extrema izquierda como el centro conservador y la extrema derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema de Hegel; el ala izquierda reemplaza a la guerra de las naciones, incluida en el esquema historicista de Hegel, por la guerra de clases, y la extrema derecha la reemplaza por la guerra de razas, pero ambas lo siguen más o menos conscientemente. (El centro conservador es, por regla general, menos consciente de su deuda para con Hegel.)”.³¹²

Esta tendencia a considerar plausible la concepción hegeliana del Estado implica, *per se*, la necesidad de comprender la supremacía del Estado. Esta supremacía es presupuesto fundamental en la mentalidad totalitaria y que se reproduce en la denominada sociedad cerrada, donde no existe nada más allá de la perfección del ente gubernamental (o cualquier idea que le reemplace). A su vez, tiene una relación directa entre lo que Platón categorizaba como su casta de filósofos que estaban por encima de todos y eran los únicos capaces de gobernar. Esto significa que en la sociedad cerrada el individuo pierde importancia frente a la organización colectiva, pues tanto Platón como Hegel consideran al Estado como un organismo dotado de voluntad, o un espíritu, que no es más que el espíritu de la nación que da existencia al Estado.³¹³

El colectivismo de la sociedad cerrada involucra el enaltecimiento de espíritus colectivos por encima de cualquier consideración del individuo. Esta característica supone la unión de voluntades respecto de algo superior, que no necesariamente tiene justificación desde el punto de vista racional pero que halla su fuente en el dogma. Una de las consecuencias de este

³¹² *Ibíd.*, p. 247.

³¹³ *Ibíd.*, p. 254.

fenómeno dentro de las sociedades cerradas es el surgimiento del nacionalismo. La influencia del nacionalismo en la política global ha generado algunas catástrofes totalmente ajenas a la dignidad humana. Sobre este se puede afirmar, adhiriéndose al criterio de Popper, que:

“El nacionalismo halaga nuestros instintos tribales, nuestras pasiones y prejuicios, y nuestro nostálgico deseo de vernos liberados de la tensión de la responsabilidad individual que procura reemplazar por la responsabilidad colectiva o de grupo.”³¹⁴

Por oposición, en la sociedad abierta se procura el desarrollo individual con la respectiva asunción de responsabilidades. Este individualismo es notorio en la sociedad contemporánea que ocupa más tiempo en la satisfacción de necesidades egoístas que al altruismo. Aun así, fundados en dicha identidad pueden los individuos hallar puntos de encuentro comunes. En una sociedad donde no se busca sino el enaltecimiento de un proyecto político o una determinada raza, ese sentimiento es lo único que une a los individuos que la conforman. Su encuentro se sustenta en esos asuntos supraindividuales tales como el apego a los símbolos nacionales, la exaltación de la patria y su grandeza, o al mito del héroe. Ese sentimiento pierde, con el tiempo, la consciencia sobre la razón primigenia de su origen.

Los sentimientos de solidaridad que reivindica el colectivismo, pueden generarse desde el respeto al individuo. Se puede ir más allá de una identificación con sentimientos nacionales o colectivos. Se pueden hallar puntos de encuentro fundados en el simple hecho de la alteridad, que no es más que esa característica que, desde el punto de vista sociológico, acompaña a cada individuo y su necesidad de hacer vida con otros seres humanos. En cada punto de encuentro hay un espacio para la solidaridad en la convivencia, el respeto mutuo, y el encuentro de motivaciones positivas distintas de un sentimiento colectivista irracional.

³¹⁴ *Ibíd.*, p. 266.

Tal como lo arguyó Bergson, la sociedad abierta propugna un amor del ser humano por el ser humano y este es el primer paso para el respeto y el reconocimiento mutuo. En la sociedad cerrada el afecto se refleja en un ente sin capacidad de retribuir el mismo, generando autómatas repetidores de consignas y la reproducción de ideas excluyentes en pro de sentimientos nacionalistas o revolucionarios, que hacen imposible ver más allá de la idea inculcada. Debe aclararse aquí que indicar los peligros del nacionalismo ideológico no implica la negación absoluta de la existencia de un sentimiento como el nacional ni de su importancia. Al contrario, se pretende advertir que el funcionamiento del Estado sobre la base exclusiva de estos conceptos puede generar perjuicios irreparables como la clasificación de individuos y la proliferación del prejuicio contra quienes disientan.

Se trata de una consecuencia de la manipulación del fenómeno nación que busca alcanzar la dominación a través de la tergiversación del sentimiento nacional. En este sentido, si para la configuración del Estado fuese obligatoria una identidad entre nación y el Estado creado, no se reconocería que, sobre la base de la expansión, la conquista y los pactos, hoy día existan diversas naciones aglomeradas en un Estado, naciones sin Estado, naciones pertenecientes a Estados contra su voluntad, minorías pertenecientes a sentimientos nacionales opacados por las mayorías, entre otros. Cuando Popper dice que el nacionalismo desentraña los instintos tribales es porque el mismo abre la posibilidad al expansionismo. Éste ocurre cuando en una sociedad cerrada el poder político asume que debe crecer sobre otros para fortalecer su cerco.

La contemplación racional del fenómeno nacionalsocialista alemán redundó en una categorización entre quienes realmente merecían pertenecer al colectivo y quiénes no. Esto concluyó en la inconsciente complicidad del conglomerado social que se negaba a ver la consecución de planes expansionistas y megalómanos del poder político y, tal como fue expuesto por Arendt, la reducción del individuo a su mínima expresión en beneficio de

un concepto de patria que trascendía el sentimiento nacional en virtud de la supremacía de la raza aria. Esto es una muestra clara de cómo una sociedad cerrada no es el lugar ideal para la práctica de la tolerancia, mas sí es el sitio en el que la racionalidad debe inculcar el pensamiento tolerante.

Todo movimiento totalitario ha encontrado sus propias fundamentaciones para justificar la aplicación de sus de teorías mediante la manipulación de postulados, siempre fundando su premisa en la explotación o en la pérdida del verdadero sentido del Estado. A. Rosenberg uno de los ideólogos del nacionalsocialismo alemán, así lo dijo:

“El orden social ha sido destruido por las ideologías que han colocado el *yo* absoluto en el centro de todas sus construcciones. Ningún concepto reúne a los individuos; la legislación es manejada por los agentes de los especuladores; ya no hay hombres de Estado sino solamente síndicos de consorcios, trusts y monopolios, es decir, sujetos lisa y llanamente comprados, pertenecientes a la clase de los más despreciables delincuentes; el derecho y los jueces han sido rebajados a instrumentos del más estrecho espíritu partidista. Los últimos sostenes de la confianza nacional son de esta manera socavados por los mismos que gobiernan en una época de decadencia. De lo contrario, los individuos que frecuentemente pronuncian conferencias acerca de la economía mundial, deberían estar sentados en banquillos de presidiario.”³¹⁵

Considerando lo anterior, se observa cómo en los modelos políticos autoritarios existe una marcada tendencia a la demagogia y al enaltecimiento de la reivindicación de los logros perdidos. En el fragmento citado, Rosenberg lo planteaba así. Siempre se encontrará el alegato de la decadencia social, del modelo político actual como el culpable de la desgracia y la injusticia social. De esta forma la miseria de los individuos resulta ser el caldo de cultivo ideal para el crecimiento y reproducción del autoritarismo. La necesidad del individuo hace que busque una solución y se decante por ideas emotivas que

³¹⁵ ROSENBERG, Alfred, *Fundamentos filosóficos del nacionalsocialismo*, sin ciudad, Editorial Kamerad, sin año, p. 1. Documento en línea disponible en: <https://editorialkamerad.files.wordpress.com/2014/06/fundamentos-filosoficos-del-nacionalsocialismo.pdf> [Consultado en: mayo de 2015].

le hagan identificarse con un determinado concepto de justicia para mejorar su propia situación.

En este contexto, si al argumento anterior se suma la evidente situación del momento histórico específico, se hace comprensible el apoyo popular a posturas nacionalistas o revolucionarias. El discurso del caudillo que actúa con ideas mesiánicas lleva intrínseco el convencimiento de la masa para aglomerarla en torno a su postura política y así sacar provecho de ello. Por este motivo es fundamental concertar el papel de la política en estos procesos. Si se indaga, por ejemplo, en la concepción que Marx tenía de la misma, se tiene que la considera impotente e innecesaria. Igualmente cree innecesario al Estado, todo enmarcado en su tesis de una sociedad sin Estado y sin clases, que no es más que su propia visión de justicia.

En este orden de ideas, Popper sostiene que “[e]l totalitarismo profesa amor, frecuentemente, a la «verdadera» libertad, y el elogio platónico de la libertad, en oposición a la censura de la tiranía, suena exactamente igual que esta profesión de amor.”³¹⁶ Ningún movimiento dentro de una sociedad cerrada ha expuesto abiertamente sus intenciones de dominación o de supresión de las libertades individuales, no, siempre lo ejecuta a través de un discurso lleno de idealismo y de utopismo respecto de un futuro que solamente puede ser alcanzado a través de este Estado o este movimiento benefactor.

Para estos movimientos el poder político es fundamental pues les permite conjugar esa idea de sociedad justa con los mecanismos que abren las puertas al control de todas las instancias de poder bajo la legitimidad que da el convencimiento de la masa. La política es así un vehículo hacia la meta autoritaria, más allá de si la doctrina que influye el movimiento le crea necesaria o no. Es por todo lo anterior que K. Popper refiere cómo Marx tildó la política de impotente para la sociedad y, analizando esta postura, escribe que:

³¹⁶ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 186.

“los desarrollos políticos, o bien son superficiales, no condicionados por la realidad más profunda del sistema social, en cuyo caso están condenados a pasar sin dejar huella alguna y sin poder aspirar a contribuir realmente a favor de los oprimidos y explotados, o bien constituyen la expresión de un cambio en el fondo económico y en la situación de clase, en cuyo caso adquieren el carácter de las erupciones volcánicas, de las revoluciones totales susceptibles de ser previstas, puesto que surgen del sistema social, y cuya violencia puede moderarse abriendo las puertas a las fuerzas eruptivas, cuyo avance jamás podrían detener las trabas ideadas por la acción política.”³¹⁷

A esta idea se añade la necesidad de acabar con el Estado burgués y las formas en que se aplicaron las teorías tendientes a materializar el marxismo obteniendo una clara propensión al establecimiento de una sociedad cerrada, porque:

“Lo que nosotros llamamos democracia no es, según esta teoría, sino ese tipo de dictadura de clase que resulta más convincente en cierta situación histórica. [...]. Y así como el Estado es, bajo el capitalismo, una dictadura de la burguesía, después de la revolución social será, al principio, una dictadura del proletariado. Pero este Estado proletario deberá perder su función tan pronto como se derrumbe la resistencia de la vieja burguesía. En efecto, la revolución proletaria conduce a una sociedad integrada por una clase única y, por consiguiente, a la sociedad sin clases donde ya no son posibles las dictaduras de clase. De este modo el Estado, privado de toda función, debe desaparecer.”³¹⁸

Sobre la base de lo anterior, la sociedad comunista planteada en un momento por Marx otorga primacía al colectivismo sobre el individuo y esto puede enmarcarse dentro del concepto de sociedad cerrada. La teoría de este caso legitima formas violentas para obtener un resultado que no es sino un beneficio para un colectivo denominado proletariado. Esto es exactamente lo mismo que el uso de la violencia para la eliminación de un grupo social por razones de raza o religión. Evidentemente la posición de Marx responde a un momento histórico y a determinadas situaciones que justificaban una

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 334.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 335.

respuesta radical a las mismas. La lucha de clases y la supresión de la burguesía como forma de alcanzar la justicia.

Nada diferencia la disminución de la dignidad a través de la eliminación de la burguesía para la instauración de la dictadura del proletariado de la violencia denunciada por Marx y usada por la clase burguesa respecto de los trabajadores. Bajo este influjo, la solución determinista de Marx no pasaría de ser más que una adivinación o superstición respecto de la lucha de clases. Una idea que obedeció a circunstancias específicas dentro de un momento histórico en el cual el liberalismo no pudo hallar un control dentro de sus ambiciones, instaurando un sistema económico que no obedecía realmente a los intereses de los individuos, generando que las tesis marxistas tuviesen un eco extraordinario y obligando al liberalismo a reinventarse.

La tolerancia no supone la supresión de la diferencia, por el contrario presupone la confrontación de ideas disímiles en el espíritu de lo planteado por J.S. Mill. Para que una idea sea válida debe reivindicarse el valor del individuo y su libertad, no porque lo único importante sea el individuo, sino porque entre más libertad tiene una persona mayor puede ser su desarrollo. Entre mayor es su desarrollo mejor puede fomentar el ejercicio tolerante y encontrar puntos de encuentro para lograr un verdadero entendimiento. Esa libertad no es solo física, sino que también debe ser intelectual y eso es lo que debe procurarse en la sociedad abierta contemporánea. La tolerancia de la sociedad abierta va de la mano con el reconocimiento de la diversidad.

Tras todo este ideario cabe preguntar ¿cuál es el planteamiento en el que se centra Karl Popper para lograr el desarrollo de la política en la sociedad contemporánea? El mismo no parece ser un proyecto de total liberalismo, ni de una sociedad completamente abierta de un individualismo radical, ni deslindado de la naturaleza social del ser humano. Este planteamiento contempla la libertad conjuntamente con la existencia del Estado, pues

Popper cree que “la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma”,³¹⁹ puede degenerar en libertinaje. La libertad absoluta puede hacer al individuo creer que está legitimado para cometer tropelías ante cualquiera o cualquier cosa bajo la excusa de su propia libertad.

En su propuesta el austríaco deja claro que no debe haber una libertad ilimitada. Los límites deben existir también incluso sobre las libertades económicas para evitar que se repitan esas situaciones límite que generaron el estudio sociológico de Marx y su tesis historicista. En otras palabras, para Popper la sociedad abierta garantiza las mayores libertades democráticas y propugna la existencia de un liberalismo limitado por la intervención del Estado. Sobre esta idea establece lo siguiente:

“Claro está que eso significa que el principio de la no intervención, del sistema económico sin trabas, debe ser abandonado; si queremos la libertad de ser salvaguardados, entonces deberemos exigir que la política de la libertad económica ilimitada sea sustituida por la intervención económica reguladora del Estado. Deberemos exigir que el *capitalismo sin trabas* dé lugar al *intervencionismo económico*.”³²⁰

Un liberalismo económico extremo se presta para que la sociedad tergiversa su rol integrador y se permita la dominación de quienes detentan el poder económico sin restricciones. Por ello el papel del Estado, más que de gendarme, debe ubicarse dentro del establecimiento democrático de competencias que coadyuven a la consecución de la calidad de vida del ser humano dentro del marco de la dignidad sin vulnerar su individualidad. Este sistema de intervención democrático no implica el del proyecto totalitario donde el Estado “tiene una amplísima área de decisiones que afectan tanto a lo público como a lo privado. La capacidad de acción y decisión del individuo, y la posibilidad de participación individual son prácticamente nulas.”³²¹

³¹⁹ *Ibidem*, p. 339.

³²⁰ *Ibidem*, p. 340.

³²¹ PERONA, Ángeles J., op. cit., p. 150.

Popper sostiene que *La sociedad abierta y sus enemigos*, obra bajo análisis, es un tratado en defensa de la democracia. Así lo apuntó en su escrito sobre la teoría de la democracia publicado en 1987. Por ello resulta relevante revisar su concepción sobre la democracia a la que considera como el sistema más adecuado que ha logrado desarrollar las libertades del hombre y la protección de sus derechos, no obstante los múltiples defectos que su concepción entraña. De esta forma ratifica que para él lo importante de la democracia es la forma en que se ejerce:

“There are in fact only two forms of state: those in which it is possible to get rid of a government without bloodshed, and those in which this is not possible. This is what matters – not what the form of state is called. Usually the first form is called ‘democracy’ and the second ‘dictatorship’ or ‘tyranny’.”³²²

Lo que calificaría a un gobierno como democrático es la forma en que, ante la disidencia, se pueda plantear la remoción de quienes ejercen el poder político y, dependiendo de las dificultades que esto pueda entrañar, se estará en presencia de una democracia o no. Comprensiblemente existen múltiples factores que definen una democracia, pero para Popper lo fundamental es la alternancia en el ejercicio del poder y la forma en que ésta se verifica. Supone que en la democracia están claras las normas de juego que permiten fraguar los cambios provechosos para los fines comunes pactados en las normas constitucionales o legales.

Por el contrario, no cabría la definición de democracia para aquella sociedad en la que lograr cambios solo es posible a través de la confrontación violenta con el poder político estatuido. A eso se refiere Popper al usar el término *bloodshed* o baño de sangre.³²³ La realización de la democracia, claramente, no depende de motes autoimpuestos por quien detenta el poder

³²² POPPER, Karl, “On the theory of democracy” en: *All life is problem solving*, Londres/Nueva York, Routledge, 1999, p. 94.

³²³ Contrario a Popper, considero que los cambios de un sistema cerrado no democrático a un sistema abierto democrático pueden verificarse mediante mecanismos no violentos, recobrar la democracia no debe suponer siempre un baño de sangre. En esta línea vid. LEVITSKY, Steven y WAY, Lucan A., *Competitive Authoritarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

político, sino de la efectiva materialización de los principios democráticos en el día a día. En este sentido, una monarquía constitucional o parlamentaria puede ser perfectamente democrática y una democracia instaurada bajo la figura del partido único puede ser una tiranía; en eso acierta Popper, sin duda.

El pluralismo es parte fundamental de la democracia y debe ser defendido desde las instancias de gobierno que tienen la responsabilidad de hacer valer el derecho al librepensar. Para Popper, la democracia se beneficia de un marcado bipartidismo en razón de que cree errónea la idea que identifica al pluralismo con pluralidad de partidos políticos. Para él la pluralidad puede garantizarse en un sistema bipartidista. Esta consideración de Popper, va en contra del derecho de asociación que es uno de los derechos humanos fundamentales. No se puede, bajo la excusa de un sistema bipartidista, negar la posibilidad de ingreso en la acción política a otras formaciones y, por ello, no debería estipularse un bipartidismo cerrado.

Asimismo, es constante la identificación que se hace de democracia y la intención popular, la intención del pueblo. Al respecto, Popper busca desmitificar la concepción de este sentimiento imponderable o el mito de la *vox populi*, afirmando que:

“Una reacción contra este mito racionalista y optimista es la versión romántica de la teoría de la *vox populi*, la teoría de la autoridad y univocidad de la voluntad popular, de la *‘volonté générale’*, del espíritu del pueblo, del genio de la nación, del espíritu del grupo o del instinto de la sangre. No necesito repetir aquí la crítica que Kant y otros –entre ellos, yo mismo– han dirigido contra esas doctrinas de la aprehensión irracional de la verdad que culmina en la doctrina hegeliana de la astucia de la razón, que usa nuestras pasiones como instrumentos para la aprehensión instintiva o intuitiva de la verdad; y que hace imposible que el pueblo se equivoque, especialmente si sigue el dictado de sus pasiones y no el de su razón.”³²⁴

³²⁴ POPPER, Karl, “La opinión pública y los principios liberales” en: *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1983, p. 417.

Lo anterior no es más que un llamado a entender que el conglomerado popular, aglutinado en pasión o emociones, no necesariamente lleva siempre razón. Inclusive la argumentación política sobre la base del espíritu popular o la conciencia del pueblo suele enmarcarse dentro de la tendencia populista en el ejercicio del poder político, así como de la propaganda política. Es incorrecto afirmar que el espíritu de la democracia se encuentra en la concepción mayoritaria emocional del pueblo considerado como colectivo, pues las formas de manifestación de la toma de sus decisiones son normalmente hechas a través de procesos electorales o por intermedio de sus representantes en un parlamento y muchas veces se hace necesario desconfiar de la unanimidad y de las mayorías avasallantes.

Las afirmaciones precedentes no pretenden demeritar la importancia de la opinión pública; simplemente buscan hacer ver que una democracia no se construye únicamente sobre la base de la opinión mayoritaria. Una tesis racional puede ser perfectamente rechazada por el colectivo y, por el contrario, lo irracional tienen a apoderarse de las emociones populares ante la búsqueda incansable de justicia social. Es imposible construir una verdadera democracia sobre la base de la dictadura de la mayoría y así lo advirtió Mill. No sería arriesgado afirmar que muchas catástrofes producto de la intolerancia han sido provocadas por las pasiones de la mayoría en detrimento de grupos sociales específicos.

¿Desde la democracia se puede llevar a cabo, de forma efectiva, el control de la opinión pública? Al existir riesgos en el manejo de ésta, aquella enfrenta retos cómo entenderla, examinarla y limitarla. También se debe, desde la democracia, vigilar a los factores económicos y la responsabilidad en el ejercicio del poder político, acciones que dependen de las decisiones de los protagonistas sociales del día a día. En este sentido, dentro de una sociedad cerrada pueden plantearse medios para el control de los factores citados. Así fue plasmado por los marxistas quienes, según Popper, “nunca

comprendieron todo el significado de la democracia como único medio conocido para alcanzar ese control.”³²⁵

Sobre esta reticencia respecto de la democracia, Popper continúa adentrándose en su crítica al marxismo, afirmando que:

“...tampoco comprendieron nunca el peligro inherente a una política tendente a acrecentar el poderío del Estado. Si bien abandonaron, más o menos inconscientemente, la doctrina de la impotencia de la política, conservaron la idea de que el poder del Estado no representa un problema de importancia y de que es malo sólo si se halla en manos de la burguesía. No comprendieron pues que todo poder, y el poder político –si no en mayor, por lo menos en igual medida que el económico– es peligroso.”³²⁶

Al ser un ferviente defensor de la democracia como sistema en el que puede propagarse la sociedad abierta, el autor austríaco esboza una tesis de la responsabilidad política y el control por parte del Estado que le alejan del liberalismo más radical. Este tipo de regulaciones incluyen por supuesto a la opinión pública que, conforme su criterio, es capaz de derrocar gobiernos democráticos y no democráticos. Así pues, la solución posible es la reducción del Estado.

“Al reducir al mínimo el poder político del Estado se reducirá el peligro de la influencia de la opinión pública que se ejerce a través del Estado. Pero esto no asegura la libertad de la conducta y el pensamiento del individuo de la presión directa ejercida por la opinión pública. En este aspecto el individuo necesita la protección del Estado.”³²⁷

El Estado democrático tiene un rol definido, en primer lugar, por la preponderancia del poder político respecto de los ciudadanos. En segundo lugar por tener que permitir el desarrollo de los factores económicos sobre la base de ideas liberales. De igual forma, debe conciliar la concepción de democracia respecto de las opiniones mayoritarias traducidas en la opinión

³²⁵ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 344.

³²⁶ *Ibidem*, pp. 344-345.

³²⁷ POPPER, K., “La opinión pública...”, *ibíd.*, p. 419.

pública, con un sistema de igualdad que permita un efectivo control ciudadano de los factores de poder. Claramente la democracia se pasea entre ser el mejor sistema para la protección de la dignidad de los seres humanos y seguir siendo un modelo plagado de defectos que permite que se propaguen los vicios que le afectan gravemente.

Siguiendo con la idea de la democracia y el Estado, es fundamental resumir lo comprendido en la concepción de Popper y los principios liberales que forman su pensamiento, y que están contenidos en la obra *Conjeturas y refutaciones*.³²⁸ En primer lugar, el Estado es un mal necesario y siempre comporta un peligro si sus facultades se extienden más allá de lo fundamental. Ese Estado existiría no solo si fuese cierta la idea hobbesiana de que el hombre es malo por naturaleza, sino que aún lo haría si el hombre fuese pura felicidad y bondad. Esto implica que el Estado existe porque, aun cuando los seres humanos alcancen el *non plus ultra* en la convivencia, siempre habrá algún elemento que les categorice y divida. Se hallarán ciudadanos más fuertes y otros más débiles, y la función del Estado será la organización de las relaciones entre ellos, protegiéndolos o coordinándolos.

Esto significa que el Estado siempre tendrá mayor poder que el ciudadano, lo que de forma lógica generará una propensión al uso desviado del poder en manos de las personas equivocadas, lo que es una variable difícil de controlar. Pero sí que se pueden establecer mecanismos que ayuden a aminorar los efectos de una actuación abusiva de los funcionarios públicos. El segundo principio se traduce en la posibilidad de controlar el abuso del poder mediante mecanismos que permitan a la ciudadanía librarse de un mal gobierno sin derramamiento de sangre (lo que sería imposible en una tiranía para Popper).

Como tercer punto, Popper contempla que la democracia solo estructura la armazón para que los ciudadanos actúen de una forma organizada. En este sentido, lo que se entiende es que la democracia en sí misma no otorga

³²⁸ *Ibidem*, pp. 419-421.

concesiones a los ciudadanos sino que presenta un conjunto de elementos que, de forma organizada, permiten la acción de quienes están sometidos al sistema y que ponen en movimiento esa estructura en su propio beneficio. En cuarto lugar se alude a entender por qué determinada sociedad es democrática, pues busca concluirse que la tradición democrática es la menos nociva o simplemente, desde otra perspectiva, es lo mejor que se conoce hasta hoy.

La democracia no tiene que ver con que la mayoría siempre tenga la razón, ni que sea el mejor sistema de gobierno porque así lo haya decidido la voluntad de la mayoría. Haciendo sobre este punto una reflexión importante, Popper señala que si una sociedad opta por un gobierno tiránico sobre uno liberal no es porque crea que la mayoría tenga en efecto la razón, sino que, por el contrario, a tenor del tercer punto exployado, las tradiciones democráticas no están lo suficientemente arraigadas en esa determinada sociedad, por ende, la democracia no sería realmente apreciada ni valorada por la opinión pública y esto debe verse como un aspecto negativo en la consecución de una sociedad plural.

Es fundamental la fortaleza de las instituciones y así se establece en el quinto aspecto o principio liberal conforme se está analizando. La fuerza de las mismas depende de lo arraigadas que estén en la sociedad las tradiciones democráticas (que configura un punto de honor para Popper). Por ello otorga a las instituciones un carácter ambivalente, en el sentido que pueden servir a lo contrario para lo que fueron creadas, es decir, en vez de servir al fortalecimiento de la democracia pueden servir para acabarla. De esto un ejemplo claro sería un parlamento en el que la mayoría absoluta de una facción política aproveche esta circunstancia para ser complaciente con el gobierno de su partido y para el ataque a la oposición, disminuyéndole en el ejercicio de sus derechos.

Lógicamente, los cinco puntos que anteceden van de la mano el uno con el otro y refieren a la concepción del Estado liberal que maneja Popper y que

tiene como sexto principio rector la imposibilidad de una utopía liberal. No es posible una libertad sin restricciones o unas restricciones a la libertad reducidas a su mínima expresión. El asunto se hace interesante cuando Popper afirma que si bien una utopía es imposible, debe propiciarse la consecución de las libertades individuales en el marco de la vida social, apelando nuevamente a las tradiciones y al marco institucional, concretamente al aporte desde el punto de vista jurídico, al sentido común y al concepto de justicia.

Como séptimo estipula que los principios liberales buscan la evolución más que la revolución, lo cual implica *per se* una idea que es necesario suscribir por lo que su contenido aporta a la tolerancia. Por último, resalta la importancia del marco moral dentro de la sociedad. Tanto la concepción de justicia como la de equidad en una determinada sociedad permiten determinar el grado de sensibilidad social que se puede imputar a la misma. Esto admite que personas disímiles tengan determinados puntos de encuentro que apunten al progreso integral dentro de una sociedad política. Es la tradición democrática un elemento transversal de toda la propuesta de Popper, condensada en estos ocho principios del Estado liberal.

Esta percepción liberal de Popper presenta relevancia al campo de la tolerancia en cuanto se percibe la democracia como algo que va más allá de la decisión de la mayoría. La mayoría no debe decidir para afectar negativamente a las minorías. Ese equilibrio se logra mediante la fortaleza de las instituciones. Hay así una relación directa entre la fortaleza institucional y el marco moral de la sociedad, el trabajo de la tolerancia debe ser lograr que, a través del enaltecimiento de la libertad y la profundización de los sistemas de justicia y de responsabilidad gubernamental, se incida positivamente en el marco moral de las sociedades cerradas.

En definitiva, para que la vida humana en la tierra funcione debe primar el espíritu de cooperación, el mismo que invita a las religiones a trabajar en conjunto, lo cual no es más que una oda al humanitarismo más que al

humanismo. Para Popper ese espíritu de cooperación es fundamental, pero no solo entre cristianos y no cristianos, sino entre blancos y negros, entre maoríes y pakehas, entre eruditos y laicos, entre ancianos y jóvenes. Es un requisito previo a cualquier paso que se pueda dar en pro de edificar un mundo un poco mejor que el que se tiene hoy.³²⁹ Este pensamiento es fundamental para encontrar el verdadero sentido de la tolerancia en Popper, pues la cooperación dentro de la pluralidad es un valor democrático que permite alcanzar nuevas instancias para fortalecer la dignidad humana.

Eso sí, la responsabilidad para abordar el tema de la tolerancia corresponde, según Popper, a la intelectualidad y sobre esto presenta una perspectiva epistemológica de obligatoria consideración. Debe reconocerse que la intelectualidad y la filosofía han ejercido una amplia influencia en el tratamiento del tema humano, su teleología y su trascendencia. En oportunidades han sido parte de los movimientos que pretendieron (y todavía pretenden) cambiar el mundo para mejor, inclusive a través de atajos teñidos de tragedia e injusticia. Es así como se puede revisar la ruta del reconocimiento recíproco entre seres humanos que hoy día sigue construyéndose.

Dicho de otra manera, a través de la historia se ha fraguado un poliedro de opiniones respecto del verdadero sentido del ser humano en su dignidad. Cada arista de ese poliedro no es sino un aspecto de la dificultad que entraña lograr hacer entender a la humanidad una sencilla idea: todos los seres humanos son iguales en su esencia. Para ello, Popper retrotrae su concepción de la tolerancia a Voltaire, de quien considera que al definirla apeló a la honestidad intelectual, indicando que los intelectuales deben admitir los

³²⁹ POPPER, Karl, "Moral man and immoral society" en: *After the open society, selected social and political writings*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, p. 62.

"I believe that a spirit of cooperation, not only of Christians and non-Christians, but of white and coloured, of Maoris and Pakehas, of scholar and laymen, of old and young, is a prerequisite of any step we can make towards building a world which is a little better than ours at present."

errores, su falibilidad y su ignorancia.³³⁰ Sobre este punto, es elemental apuntar que para Popper la labor del conocimiento es vital, especialmente en la labor de quienes tienen la responsabilidad formadora.

Partir del punto de encuentro dictado por la tradición socrática, al afirmar que lo único que el ser humano sabe es que no sabe, conlleva asumir esta condición común para entender la tolerancia. El reconocer la propia ignorancia “tiene unas importantes consecuencias éticas: *tolerancia*, pero *no tolerancia* de la intolerancia, de la violencia o la crueldad”,³³¹ lo que de inmediato requiere la asunción del desconocimiento como base de la autocrítica, que es lo que resalta en la doctrina de la tolerancia del autor austríaco, quien ya antes ha sido referido en su admiración a la actitud crítica Jenófanes.

Dicha actitud va de la mano con la eterna búsqueda de la verdad. Se trata de admitir lo que Popper denomina el pluralismo crítico que no es más que:

“...la posición según la cual debe permitirse la competencia de todas las teorías –cuantas más, mejor– *en aras de la búsqueda de la verdad*. Esta competencia consiste en la discusión racional de las teorías y en su examen crítico. La discusión debe ser racional, lo cual significa que debe tener que ver con la verdad de las teorías en concurrencia: será mejor la teoría que, en el curso de la discusión crítica, parece estar más cerca de la verdad; y la teoría mejor es la que sustituye a las teorías inferiores. Por eso, lo que está en juego es la cuestión de la verdad.”³³²

Bajo esta forma de pluralismo, la tolerancia que aspira construirse desde aquí, no se ampara en el relativismo absoluto. Aunque se afirme la ignorancia como punto de partida para la autocrítica, es esencial establecer parámetros comunes que permitan medir la validez de las concepciones de verdad, siendo esencial el respeto a la dignidad del ser humano. La relatividad de la verdad permite que algunas acciones humanas que puedan percibirse como

³³⁰ POPPER, Karl, “Tolerancia y responsabilidad intelectual” en: *En busca de un mundo mejor*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 243.

³³¹ *Ibíd.*, p. 246.

³³² *Ibíd.*, p. 245.

barbáricas, se tengan como aceptables. Sobre la verdad, una de las ideas fundamentales de Popper enseña:

“...que la verdad es objetiva: la verdad es la correspondencia de lo que digo con los hechos; *tanto si en realidad sé o no sé* que existe la correspondencia.”³³³

En su ensayo sobre tolerancia y responsabilidad intelectual plantea tres principios fundamentales que rodean lo que considera debe ser la nueva ética profesional y que, en conjunto, permean una concepción de tolerancia que es consecuencia directa de ellos. Estos son:

1. El principio de falibilidad: quizá yo estoy equivocado y quizá tú tienes razón. Pero es fácil que ambos estemos equivocados.
2. El principio de discusión racional: deseamos intentar sopesar, de forma tan impersonal como sea posible, las razones a favor y en contra de una teoría: una teoría que es definida y criticable.
3. El principio de aproximación a la verdad: en una discusión que evite los ataques personales, casi siempre podemos acercarnos a la verdad. Puede ayudarnos a alcanzar una mejor comprensión; incluso en los casos en que no alcancemos un acuerdo.”³³⁴

La relación directa entre estos tres principios y la tolerancia es evidente. La confrontación racional en el campo de las ideas contempla el respeto y, en especial, la relatividad de la verdad subjetiva, en razón de la existencia de conjeturas que pueden ser siempre verificadas o no. La existencia de un debate sobre formas de gobierno, teorías económicas o sociológicas del progreso, puede tener como resultado mejores formas de ejercicio del poder político, mayor aprovechamiento de las riquezas de un Estado para asegurar el progreso sostenible. La tolerancia de los individuos ante las diferencias del prójimo choca con la dificultad de tolerar las actitudes que el fanatismo ideológico y la complacencia política toman y que ponen en riesgo la búsqueda altruista de la verdad.

³³³ *Ibíd.*, p. 249.

³³⁴ *Ibíd.*, p. 255.

Planteado esto, es fundamental referir una idea imprescindible que trae Popper a la discusión sobre la tolerancia relativa a la importancia de la verdad, los límites a la libertad, así como los límites de la propia tolerancia:

“La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia. Con este planteamiento no queremos significar, por ejemplo, que siempre debamos impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes; mientras podamos contrarrestarlas mediante argumentos racionales y mantenerlas en jaque ante la opinión pública, su prohibición sería, por cierto, poco prudente. Pero debemos reclamar el *derecho* de prohibirlas, si es necesario por la fuerza, pues bien puede suceder que no estén destinadas a imponérsenos en el plano de los argumentos racionales, sino que, por el contrario, comiencen por acusar a todo razonamiento; así, pueden prohibir a sus adeptos, por ejemplo, que presten oídos a los razonamientos racionales, acusándolos de engañosos, y que les enseñen a responder a los argumentos mediante el uso de los puños o las armas. Debemos reclamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes. Debemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos.”³³⁵

Este derecho a no tolerar a los intolerantes en nombre de la tolerancia es lo que se denomina «la paradoja de la tolerancia».³³⁶ Para asumir este reto la discusión crítica racional requiere de total libertad y, en la realidad, esta idea se presenta como incompleta, por no decir imposible. Aun cuando la sociedad democrática amplíe su propia independencia, abra el campo a la discusión racional o se masifique el conocimiento a través de los diferentes medios de difusión, siempre existirán factores adicionales que influirán a la hora de determinar el rumbo que debe tener el discurso argumentativo. La opinión

³³⁵ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 585.

³³⁶ Popper retoma «la paradoja de la tolerancia» de Voltaire (cfr. VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, op. cit.) y la presenta junto con «la paradoja de la libertad» y «la paradoja de la democracia», al respecto vid. ibídem, pp. 584-585.

pública es cardinal en ello y esta se ve, a su vez, condicionada por las fuerzas que dirigen el debate político, económico, social y hasta el de lo más cotidiano y banal como el del campo del entretenimiento.

Esta realidad es plasmada por Alasdair MacIntyre en el siguiente párrafo:

“That power in the liberal democracies of advanced modernity rests with the elites of the political parties and of the mass media and it is they who largely decide the direction of discussion and its agenda, so determining not what the public chooses, but what the alternatives are between which public choices are made.”³³⁷

Con lo anterior se quiere reivindicar la realidad de la situación. No se trata de atacar la importancia de una discusión crítica y racional, sino de asumir la existencia de una sociedad en la que esta no es totalmente libre, pues las contiendas de poder de los distintos factores que lo ejercen, influye decisivamente en lo que se vive a diario, y en la determinación de lo que es intolerable.

“Por eso, la opinión pública es un campo que tiene sub campos que entran en conflictos entre sí por su posición, por la defensa de sus logros corporativos que incluyen procesos de autonomización como es lo que ocurre entre el saber del Poder Judicial y el saber del Poder Legislativo, el saber del Poder Ejecutivo y el saber del Poder judicial, el saber del Poder judicial y el que producen los medios de comunicación, la prensa escrita, la televisión, las empresas o cadenas de medios. En la práctica, también hay una disputa, una lucha constante por generar representación social epistémica: sea como saber, como conocimiento o como información de manera tal que permita la vehiculación social para patentar institucionalidad en primeras instancias.”³³⁸

Generar una verdadera autonomía en la discusión es una de las tareas que tiene la lucha por la libertad y la dignidad. Siempre se colidirá con estos elementos que definen la opinión pública y condicionan el debate. Se debe

³³⁷ MACINTYRE, Alasdair, “Toleration and the goods of conflict”, op. cit., p. 215.

³³⁸ LETELIER V., C. Lilian, “De la opinión pública, la democracia y la representación social”, *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Chile, 2005, N° 1, p. 38-59. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65027760004> [Consultado en: septiembre de 2015].

rescatar de Popper su visión de empoderar el conocimiento en los individuos, como forma primordial de propagación de una verdadera libertad así como su defensa de la democracia. Por ello debe favorecerse la difusión del conocimiento y la educación plural de los ciudadanos. Es necesario para ello el surgimiento de espacios donde la discusión se desarrolle sin la influencia de los factores de poder que quieren proteger sus intereses y su *status quo*. Ese camino requiere una sociedad abierta, pero también comporta el reto de empezar a forjarse en las sociedades cerradas.

La tolerancia para John Rawls

El estudio de la filosofía de John Rawls y su influencia sobre la tolerancia va de la mano con el entendimiento de su teoría de la justicia y la forma en que quiso reformular la concepción del contrato social a través de su tesis sobre la posición original y la justicia como imparcialidad, partiendo de su tendencia liberal aplicada a la democracia. Por ello, se hace necesario iniciar por determinar las nociones que Rawls maneja sobre sociedad y persona, pues ambos conceptos van de la mano. En primer lugar, considera que “la sociedad existe a perpetuidad: se produce y reproduce a sí misma y a sus instituciones y a su cultura a lo largo de generaciones, y no existe un momento en el que pueda esperarse su desenlace final.”³³⁹

La sociedad como constante es fundamental para entender la tesis política de Rawls, especialmente porque en su concepción la forma de organización de una sociedad determinada es lo que puede hacer desarrollar la verdadera justicia. En este sentido, considera que las personas son libres e iguales, y dice:

“La idea básica es que en virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento, y las

³³⁹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Editorial Crítica, 2006, p. 49.

inferencias vinculadas con estas facultades). El poseer esas facultades en el grado mínimo para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace de las personas iguales.”³⁴⁰

Sobre el tema de la justicia mucho se ha discutido, especialmente la relación de la misma con la sociedad. Rawls lo aborda considerando que la justicia es la primera virtud social y que “no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas y abolidas.”³⁴¹ La razón de ser de este planteamiento radica en que, como ya se ha dicho, el autor cree en la igualdad y la libertad de los hombres como idea central de su pensamiento. Por ende, tiene un ideal de justicia que entraña la confluencia de principios éticos y morales sobre la base de una tesis que más que racional parece, en sus propios términos, decantarse por lo razonable.

La justicia para Rawls no es una continuación de la concepción de la justicia distributiva de Aristóteles, menos aún de la observación de la tesis romana de Ulpiano que consideraba que *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Todo lo contrario, la justicia contiene muchas características que ayudan a forjar una tesis política democrática y, a su vez, depende la configuración política inicial de la sociedad a través de lo que llama «la posición original», con la que busca mejorar la tesis del contrato social. Con ello pretende Rawls dibujar la concepción de una sociedad en donde se puede aplicar la justicia como imparcialidad, que es posible de hacer en una sociedad ordenada.

Además, Rawls refiere a la sociedad política entendida en los términos liberales, valiéndose de la neutralidad.

“El principio de neutralidad prohíbe que la acción política se sustente en una determinada jerarquización de las concepciones del bien. En definitiva el papel de la sociedad política ha de limitarse, según este

³⁴⁰ Ídem.

³⁴¹ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 17.

principio, a servir de marco neutral en el que los individuos puedan formar y perseguir libremente sus proyectos y ambiciones."³⁴²

Esta concepción dista de la intervención que de forma racional propugnaba Popper, pero coincide con el planteamiento liberal que hace Rawls sobre la base de la libertad y la igualdad; ahora bien, siempre centradas en la idea de la posición original, marcando distancia con el utilitarismo y el perfeccionismo. Ciertamente, la concepción rawlsiana propone una variante en la teoría política a la que llama «posición original». Esta es la manifestación del «estado de naturaleza», como el exployado en su momento por Rousseau o por Hobbes, con el que pretendieron categorizar al ser humano en su primigenia concepción de bondad o maldad.

Este planteamiento hipotético implica que “en la justicia como imparcialidad, la posición original corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social.”³⁴³ Rawls pretende establecer una doctrina liberal política alternativa al utilitarismo clásico (como el de Sidwick), cuya idea principal implica que “cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa.”³⁴⁴

También debe destacarse que “el utilitarismo ha sido la teoría ética y la práctica dominante en el mundo anglosajón”,³⁴⁵ que contempla la maximización del beneficio individual que genera satisfacción para poder obtener una media positiva como resultado de la suma de las individualidades y que puede degenerar en el hedonismo. El propio Rawls,

³⁴² MELERO DE LA TORRE, Mariano, *Rawls y la sociedad liberal, el proyecto de la neutralidad política*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010, pp. 21-22.

³⁴³ RAWLS, J., *ibíd.*, p. 25.

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 34.

³⁴⁵ MARTÍNEZ GARCÍA, Jesús Ignacio, *La teoría de la justicia de John Rawls*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 53.

haciendo referencia a Bentham, uno de los mayores exponentes del utilitarismo, expresa:

“En el utilitarismo la satisfacción de cualquier deseo tiene algún valor en sí, valor que deberá tomarse en cuenta al decidir lo que es justo. Al calcular el equilibrio mayor de satisfacción no importa, excepto indirectamente, de que son los deseos.”³⁴⁶

En virtud de esta idea se genera, entonces, la posibilidad de contemplar la proliferación de los peores deseos que acompañan a la naturaleza humana para medir los niveles de satisfacción de una sociedad. Esta óptica del utilitarismo clásico hace replantear la concepción de justicia que debe ser primordial en la misma. Para Rawls una sociedad mayoritariamente feliz no es, necesariamente, una sociedad justa. Es fundamental suscribir este pensamiento, ya que las civilizaciones esclavistas eran formalmente justas pero sustantivamente barbáricas en el tratamiento de los seres humanos. En ellas cada cual procuraba la satisfacción de sus propias necesidades económicas sin mirar el sufrimiento del otro, puesto que la dignidad del ser humano era simplemente dejada de lado, no era esencial.

Por ello, Rawls hace una distinción entre la justicia formal y la justicia material o sustantiva, partiendo desde el concepto de instituciones que se manejan dentro de una sociedad ordenada, que no es más que una representación de la posición original en la que se manifiesta su teoría contractualista. En esta forma arguye:

“Algunos han sostenido que de hecho la justicia sustantiva y la justicia formal tienden a ir juntas y, por tanto, que al menos las instituciones profundamente injustas no son nunca, o casi nunca, imparcial ni consistentemente administradas. Se dice que no es probable que aquellos que defienden arreglos injustos, obtienen ganancias de ellos, y niegan con desprecio los derechos y libertades de otros, dejen que escrúpulos relativos al estado de derecho afecten sus intereses en casos particulares. La inevitable vaguedad de las leyes en general y el amplio ámbito concedido a su interpretación favorecen la arbitra-

³⁴⁶ RAWLS, J., *ibíd.*, p. 41.

riedad al tomar decisiones que sólo la lealtad a la justicia puede mitigar.”³⁴⁷

En este orden de ideas, a pesar de que su teoría implica la concepción de una justicia como imparcialidad, Rawls establece que no siempre la justicia institucional coincide con los ideales de justicia que los seres humanos persiguen en atención a sus concepciones del bien y del mal. Pero, a su vez, piensa que:

“donde encontramos la justicia formal, el imperio del derecho y el respeto a las expectativas legítimas es probable que encontremos también la justicia sustantiva”.³⁴⁸

Lo esencial es la forma en que instituciones creadas bajo el contrato social, basado en una posición original aceptada por los intervinientes, resulte en una aplicación igualitaria del derecho en sus destinatarios. Si dicho sistema se adapta a las concepciones que del bien social puede tenerse, coincidirá entonces la justicia formal con la sustantiva. El asunto de la justicia como imparcialidad tiene mucho que ver con la fibra moral que toca a cada ciudadano, aun cuando el destinatario de la teoría de la justicia parece ser el conglomerado político que dirige una sociedad.

“El ideal moral de la justicia como imparcialidad está más profundamente incrustado en los primeros principios de la teoría ética. Esto es característico del punto de vista de los derechos naturales (la tradición contractualista) en comparación con el de la teoría de la utilidad.”³⁴⁹ Por esa razón Rawls, al tratar de deslindarse del utilitarismo clásico, procura convencer de lo beneficioso que resulta su teoría de la posición original determinada por el velo de la ignorancia, con la finalidad de lograr un sistema que emula el ideal de un contrato social como la mejor forma de nacimiento del Estado moderno.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 67.

³⁴⁸ *Ídem.*

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 43.

La posición original comporta una serie de características establecidas por Rawls en la *Teoría de la justicia*³⁵⁰ y que son relevantes para la presente investigación porque explican de forma clara el tipo de sociedad en el que se puede alcanzar una verdadera justicia y, por ende, su relación directa con la concepción de tolerancia que propone. Así se tiene que la posición original suplanta al estado de naturaleza e implica para él:

- a. Que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad al momento de establecer las condiciones iniciales del Estado, escogiendo los principios de justicia que serán aplicados. Quienes están en la situación de participar en la escogencia de los principios de justicia están situados bajo el velo de la ignorancia. Ese velo se encuentra en el ejercicio hipotético de nacimiento del Estado moderno. Los que participan en la escogencia de los principios de justicia que regirán la sociedad desconocen aquello que los hace diferentes, superiores, inferiores o simplemente más ricos o más pobres que sus copartícipes. Por ello, al escoger los principios de justicia los individuos están en una situación de igualdad.
- b. Quienes participan de la escogencia de los principios de justicia desconocen la suerte de la asignación que tendrán en las futuras ventajas y desventajas en esa sociedad, así como la distribución de cargas y derechos sobre la base de aptitudes, fortalezas y debilidades.
- c. En la posición original se escogerán principios caracterizados por su amplia aceptación, en virtud de la propensión de los copartícipes a decidir sobre la base de la libertad y la igualdad.

Dicho esto, se puede concluir, tomando las palabras de Samuel Freeman, que:

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 25-26.

“Rawls basically argues that the principles of justice would be chosen by rational representatives of free and equal persons in an impartial initial situation; there the parties know general facts about human nature and social institutions but have no knowledge of particular facts about themselves or their society and its history. Behind this ‘veil of ignorance’ the principles of justice are regarded as preferable to utilitarian, perfectionist, libertarian, and pluralist conceptions of justice.”³⁵¹

En el supuesto de partir de la idea de hombres iguales y libres, el velo de la ignorancia es una herramienta válida para ilustrar la concepción de igualdad propugnada por Rawls. Tal como lo afirma Freeman,³⁵² dicho velo sirve para dejar de lado la información que no es moralmente relevante a la hora de decidir qué principios deben implementarse para obtener una concepción de justicia. De esta forma, criterios como la religión, la raza, el género, grupo étnico, clase social, entre otros, son irrelevantes a la hora de elegirlos y generar una sociedad donde pueda edificarse una estructura que garantice el verdadero ejercicio del poder político en condiciones de igualdad para sus miembros.

Profundizando en lo anterior, Rawls establece la existencia de dos principios de justicia sobre los que debería existir un acuerdo en esa posición original y que enuncia así:

“Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos; *b)* se vinculen empleos y cargos asequibles a todos.”³⁵³

Es necesario coincidir con el contenido del primer postulado, esto es, la idea de reivindicar la igualdad y la libertad humana. El ideal de los individuos dentro de un esquema de libertades básicas no debería ser otro que la

³⁵¹ FREEMAN, Samuel, *Rawls*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007, p. 141.

³⁵² *Ibidem*, pp. 143-144.

³⁵³ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 67-68.

enunciación y efectivo reconocimiento de los derechos del hombre y la mujer. Aunque estos se caracterizan por su progresividad, debe existir al menos una mínima garantía de satisfacción de condiciones básicas que refieren simplemente a la fundamental reivindicación de igualdad por el simple hecho de pertenecer a una especie que se entiende como racional. Aun así, a pesar de tratarse de una concepción deontológica de la justicia, la tesis de Rawls puede propender a la banalización de los derechos fundamentales.

Esta posibilidad se desprende de su concepción respecto de las relaciones que pueden suceder entre pueblos distintos, liberales o no. Al diferenciar las relaciones que se pueden dar entre sociedades justas, sociedades aceptables o decentes y las sociedades forajidas, admite que entre la sociedad liberal que propone –y que denomina sociedad justa– pueden existir relaciones aceptables con otras aunque no sean liberales, siempre y cuando entren en su categorización de decencia. Este riesgo de una justicia que relativice las doctrinas sobre derechos fundamentales se muestra no en su concepción de la justicia en la sociedad liberal, sino en la enunciación de los criterios que determinan su derecho de gentes.

Antes de analizar a fondo lo anterior, es fundamental exponer algunas de las libertades básicas que Rawls contempla como parte de sus principios de justicia:

“Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar cargos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto del arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.”³⁵⁴

³⁵⁴ *Ibíd.*, p. 68.

El derecho a la vida se da por descontado, pues los anteriores son derivaciones del mismo. En vista de ello, para John Rawls no es lo mismo estar en presencia de las relaciones que deben fraguarse dentro de un determinado Estado o sociedad (o pueblo) que las que se dan *inter* pueblos. En las primeras, su razonabilidad viene determinada por unos preceptos de justicia que han sido acordados por la posición original y que, dentro de un Estado liberal, presupone la democracia, la libertad y la igualdad. En las relaciones entre pueblos inciden factores que normalmente van en direcciones opuestas y que plantean intereses diferentes que determinan la manera en que se llevan a cabo las mismas.

En concordancia, si se analiza el segundo principio de justicia que invoca Rawls, la existencia de desigualdades económicas o sociales no siempre encuentra solución en la asequibilidad de los individuos a una mejor posición social bajo la influencia de criterios económicos. Las desigualdades no siempre tienen que ver con la riqueza y la pobreza; y solo se superan a través de una estructura política que logre la confluencia de los principios liberales con los beneficios que puede comportar la redistribución de los valores económicos fundándose en la sustentabilidad de un proyecto político incluyente con un alto concepto de la responsabilidad en el uso del erario público y del cargo que se detente.

Para Rawls “los pueblos liberales tienen tres características básicas: un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales; unos ciudadanos unidos por lo que John Stuart Mill llamaba «simpatías comunes»; y finalmente una naturaleza moral.”³⁵⁵ Tanto las simpatías comunes como la naturaleza moral tienen un nexo con lo que Karl Popper señalaba como el arraigo verdaderamente democrático de la sociedad, es decir, una valoración alta de los principios democráticos que deben existir en una sociedad para que pueda desarrollarse un ambiente de

³⁵⁵ RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 35.

respeto, inclusión y propagación de la tolerancia. Esto refiere, claramente, a una sociedad abierta.

Del mismo modo, el autor realiza una distinción entre el concepto de pueblo y el de Estado, otorgándole a este último un carácter menos arraigado a la moralidad del individuo. “La diferencia entre Estados y pueblos depende de la racionalidad, la preocupación por el poder y los intereses básicos del Estado.”³⁵⁶ Si el interés del Estado no es mantener el poder a toda costa, o posicionarse en el expansionismo, habrá entonces una cercanía o identificación de ambos conceptos, es decir, entre racionalidad e interés. Según Rawls:

“Los pueblos liberales, no obstante, tienen sus intereses fundamentales autorizados por sus concepciones de justicia y equidad. Buscan proteger su territorio, garantizar la seguridad de sus ciudadanos y preservar sus instituciones políticas libres y las libertades y la cultura de la sociedad civil. Más allá de estos intereses, un pueblo liberal trata de asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz.”³⁵⁷

Así, la concepción de una sociedad liberal justa no es más que la de “una sociedad como sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales concebidas como miembros plenamente cooperativos a lo largo de un ciclo vital completo.”³⁵⁸ Esto supone una participación activa de los destinatarios verdaderos de la actividad política, quienes parten de la posición original que ha establecido una concepción de justicia como equidad o como imparcialidad, para lograr acordar unas condiciones que van de la mano con la verdadera consideración de igualdad y libertad. Por ello, “la concepción de justicia debería ser tan independiente como fuera posible de

³⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 39-40.

³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 41.

³⁵⁸ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 39.

las doctrinas filosóficas y religiosas encontradas y conflictivas que los ciudadanos abrazan.”³⁵⁹

Si bien es posible enmarcar el liberalismo de Rawls dentro del utopismo, se debe reconocer que la tolerancia sustentada hallaría puntos de coincidencia en algunos de los postulados rawlsianos, entre ellos el pluralismo que conduce, necesariamente, a “una concepción política de justicia en la esperanza de atraerse, en una sociedad regulada por ella, el apoyo de un consenso entrecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales.”³⁶⁰ Ciertamente es que el utopismo rawlsiano recoge algunos elementos de la realidad que le circunda, puesto que de su concepto de justicia se deduce claramente el reconocimiento de la diversidad humana y da luces a una salida racional a los conflictos de la tolerancia.

Por consiguiente, el consenso entrecruzado se plantea como un reto a la humanidad en aras de alcanzarlo. Este acarrea la confluencia de intereses disímiles, cosa fundamental para que una sociedad pueda organizarse y así garantizar el respeto por la dignidad humana. Sin la existencia de multiplicidad de opiniones racionales se estaría en presencia de una sociedad cerrada en la que no es plausible el brote de la cultura de la tolerancia. Por ello, el consenso entrecruzado permite llevar a cabo una verdadera tolerancia. Éste es un concepto que Rawls aplica a nivel doméstico con la finalidad de regular la existencia de la sociedad liberal ordenada o justa.

En razón de lo anterior, se percibe un doble sentido de la tolerancia en Rawls, dependiendo si se trata de las relaciones interpersonales dentro de una sociedad liberal ordenada o si se trata de conjugar las diversas realidades en el concierto internacional entre sociedades liberales y no liberales. En el primer nivel, el doméstico, es fundamental la libertad de conciencia, fundada en una idea de libertad entendida como “una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que

³⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 39-40.

³⁶⁰ *Ibíd.*, p. 40.

definen derechos y deberes.”³⁶¹ Por supuesto, esto supone que esa sociedad está fundada en una posición original que reconoce la justicia como equidad y como imparcialidad.

Por ende,

“una libertad básica está caracterizada mediante una estructura muy complicada de derechos y deberes. No sólo tiene que estar permitido que los individuos hagan algo o no lo hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de no obstaculizar.”³⁶²

Esto es, en principio, posible en una sociedad liberal bien ordenada, en la que se tiene como cierto que los individuos son iguales y libres y, por ende, el ejercicio del pluralismo es plausible. En la sociedad de naciones no es uniforme la existencia de sociedades liberales ordenadas, menos aún en los términos planteados por Rawls, y por ello su concepto de tolerancia cambia en ambos niveles, pues aborda distintas realidades. Esa estructura de instituciones no debe contaminarse de una posición ideológica o religiosa determinada.

Aunque abstraer la acción política de la ideología es tarea difícil, no debe mermar el esfuerzo en tratar de conseguir un punto dentro de la sociedad para la convivencia pacífica. La misma se puede conseguir a través de una organización política que no esté preconcebida para propiciar una ideología sobre otra. Esto es posible y hoy día se manifiesta a través de Estados laicos que, poco a poco, consolidan la libertad religiosa sin que la misma incida en la forma de hacer política para los ciudadanos, pues la secularización del poder es un aspecto positivo que destaca en la actualidad.

En consecuencia, se hace imperiosa una teoría de la justicia como una modalidad pacífica que permita la convivencia entre diversas teorías. Todas con plena libertad de desarrollarse dentro de una sociedad en la que el

³⁶¹ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 193.

³⁶² Ídem.

Estado no favorezca a alguna de ellas en especial, sino que, por el contrario, sea el garante de todas bajo la óptica del mutuo respeto entre estas. Sobre este aspecto, E. Gündoğan considera que:

“Conflicting differences between political views can be ‘moderated’ through the ‘method of avoidance’, so that ‘social cooperation on the basis of mutual respect can be manifested’ (...). At this point no need to say that conflict is tried to be resolved with the help of a non-conflict theory, since conflict is out of consideration for the theory of justice and something which public agreement should ignore in advance.”³⁶³

Visto lo anterior, es primordial evitar que el poder político haga de los grandes problemas filosóficos o religiosos el centro de su existencia como política de Estado. Como ya se ha establecido, la acción política en el poder debe abstraerse de una ideología, doctrina o religión determinada. Esta construcción se puede verificar en el ejercicio hipotético de la posición original, pero la realidad ontológica decanta en la imposibilidad de tal utopía. Ante esta idea, debe plantearse si la tolerancia puede ser concebida como un *method of avoidance* de forma tal que “las diferencias existentes entre las posiciones políticas encontradas puedan al menos ser moderadas, si no enteramente removidas, de modo que sea posible mantener la cooperación social en base al respeto mutuo.”³⁶⁴

Aun cuando la concepción de la tolerancia como manera de evitar la confrontación o el conflicto resulta válida, la misma se ejecuta de la mano con la actuación del Estado bajo el criterio del respeto mutuo, pero representa más la indiferencia y la neutralidad. “[E]l método de evitación de desacuerdos procede de modo negativo: elimina motivos de conflicto al restringir el alcance de las propias pretensiones.”³⁶⁵ Pretender evitar el conflicto no

³⁶³ GÜNDOĞAN, Ercan, “John Rawls’ theory of justice as fairness: an introduction”, *SEEU Review*, Macedonia, 2009, vol. 5, N° 2, pp. 9-34. Documento en línea disponible en: http://www.seeu.edu.mk/files/seeu_review_5.2.pdf [Consultado en: abril de 2015].

³⁶⁴ CORREA CASANOVA, Mauricio, “La tolerancia política en el uso de la razón pública” en: SQUELLA, Agustín (ed.), *Filosofía y política de Rawls*, Valparaíso, Edeval, 2007, p. 263.

³⁶⁵ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 261.

impide que, en efecto, ocurra. El conflicto no se resuelve cuando se evita, simplemente se posterga su solución y se profundizan las raíces que lo han generado, lo cual resulta perjudicial en temas polémicos.

Uno de estos puntos controversiales, el religioso, es tratado por Rawls cuando dice que “el Estado no puede favorecer ninguna religión en particular, ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión.”³⁶⁶ Lo contrario sería un riesgo manifiesto para la libertad. Aunque esta abstracción sea un ideal irrealizable, sí es posible conseguir que un Estado responsable consiga evitar que sus decisiones perjudiquen otras doctrinas sin deshacerse de las propias. En esta postura no se separa de la tradición liberal que ubica la religión en la esfera privada.

Siguiendo a Locke, Rawls ratifica que la religión corresponde a la esfera particular. Es un precepto liberal que determina que lo concerniente a la ideología y a las creencias corresponde a la responsabilidad individual del ser humano y que, bajo ninguna circunstancia, una organización social, tal como el Estado, tiene derecho alguno a imponer una visión sobre principios de fe, políticos o filosóficos al conglomerado de individuos. Ahora bien, que estos asuntos atañan a la esfera individual no presuponen que el Estado deba ser el impulsador de un libertinaje ideológico, pues siempre deberán existir límites que eviten que la libertad se degenera.

No solo se rechaza al Estado ideologizado, sino que también se objeta

“...la noción de Estado laico omnicompetente, ya que de los principios de justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría (o quienquiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral.”³⁶⁷

³⁶⁶ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 202.

³⁶⁷ Ídem.

Esta concepción es una clara derivación de la importancia que da Rawls a la libertad de conciencia. Si un individuo tiene la libertad de escoger determinada posición moral, política o religiosa, sin que esta afecte a los principios de justicia, el Estado no tiene autoridad para limitar esa libertad. Rawls afirma que la libertad de conciencia solo debe limitarse “cuando sea razonable esperar que el no hacerlo perjudicará al orden público que el gobierno debe mantener.”³⁶⁸

Así se tiene que el poder político siempre se ha preocupado en incluir dentro del ordenamiento jurídico disposiciones generales que implican la salvaguarda del orden público. Pero ¿es el orden público relativo a la comunidad que protege? La concepción jurídico-política de un Estado es lo que determina la extensión del concepto de orden público. Supeditar la libertad de conciencia al orden público puede resultar contraproducente pues el ideal rawlsiano de la posición original no es más que un ejercicio mental de una sociedad plural, ordenada y justa. No se trata de una realidad.

La imposición del orden público como límite conductual es de vieja data; así, el derecho romano estipuló límites para protegerlo que hoy día se perciben como hechos contrarios a la dignidad humana. El propio Cristo parece haber sido *reo* de atentar contra el orden público. El mismo argumento fue luego usado en las legislaciones cristianas para justificar los horrores inquisidores. Si el orden público se identificara con los preceptos de justicia que deben predominar en la posición original sería apropiado como límite de la libertad de conciencia. Pero al ser la libertad de conciencia una dimensión fundamental de las personas, es evidente que esta limitación sería justificada solo en el ideal deontológico de la posición original.

Melero de la Torre considera que “dentro de la tradición liberal, los límites de la tolerancia tienen que ver con el mantenimiento del orden público y la seguridad. El gobierno debe mantener el orden público, incluso por la

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 203.

fuerza”,³⁶⁹ y así lo hace amparado en la connotación jurídica del concepto. No obstante la evidente influencia del orden público, Rawls cree que la tolerancia no deriva de necesidades prácticas, tampoco de razones de Estado, sino que se deriva del principio de igualdad de la libertad, suponiendo que el único fundamento para coartar las libertades equitativas es evitar una injusticia mayor, es decir, una pérdida mayor de libertad.³⁷⁰ Por ende, el límite de la libertad no debe ser el orden público, sino la propia libertad. Ningún individuo puede atropellar a otro amparado en su propia libertad, pero Rawls deja de lado la igualdad del ser humano y la dignidad.

Una de las claves sobre la tolerancia que se halla en la *Teoría de la justicia* es la comparación de las actitudes que adoptaron, en su momento, Santo Tomás, Locke y Rousseau.³⁷¹ Rawls sostiene que cada uno de estos autores practicó la intolerancia religiosa por diversas razones. Para Santo Tomás de Aquino, la condena a la herejía se fundaba desde el punto de vista de la fe, es decir, la intolerancia contra el hereje está sustentada en un asunto dogmático relacionado directamente con la fe que profesaba el filósofo medieval. Esto se traduce a un problema de trascendencia religiosa que no puede ser abordado desde el campo de la razón pues el tema de la fe como creencia muchas veces desborda la racionalidad.

En el campo de la fe como dogma existe la imposibilidad de reconocer la existencia de una religión que contemple como cierta una trascendencia distinta a la propia, por cuanto el asunto es la salvación y no la diversidad, por ende la tolerancia de Santo Tomás es limitada. En este mismo orden de argumentación se encuentra la tolerancia en Rousseau, ideólogo de la teoría contractualista y profeso creyente de la naturaleza bondadosa del ser humano. Según Rawls, para Rousseau no era posible la tolerancia de una religión fuera de la Iglesia, pues el pueblo no podría vivir en paz. Así que la paz social es jurídica y tolerar otra religión era antijurídico. Coincide así con

³⁶⁹ MELERO DE LA TORRE, Mariano, op. cit., p. 273.

³⁷⁰ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 204.

³⁷¹ *Ibidem*, pp. 205-206.

Locke en la concepción de tolerancia limitada fundada en la protección del orden público.

Para Rawls es evidente la influencia del momento histórico sobre Locke y Rousseau, es decir, su concepción de tolerancia limitada tiene que ver con la realidad que vivían. Por su parte, esto no podría decirse de Santo Tomás pues sus planteamientos basados en la teología o cuestiones de fe, no admiten la implementación de la razón para la delimitación de los acuerdos. El tratamiento de asuntos como el religioso, en el orden establecido en los párrafos que preceden, según R. Del Águila, busca ilustrar:

“...que si uno desea conducir su vida de acuerdo con tal o cual religión y exige un ámbito para hacerlo, para lograr convencer a los que no comparten su fe no puede argumentar con razones «internas» a su religión («creo que así salvaré mi alma», «creo que quien no lo hace así ofende al dios todopoderoso»), sino por medio de razones procedentes del núcleo político compartido («tengo derecho a elegir mis propias creencias», «una sociedad libre exige un ámbito de no interferencia en asuntos de conciencia y religión»)." ³⁷²

En vista de esto, los argumentos dogmáticos no pueden erigirse como fundamento político para el establecimiento de un precepto de justicia. En *El liberalismo político*, John Rawls reconoce el hecho cierto del pluralismo dentro de la sociedad liberal ordenada y dispone la racionalidad en el planteamiento de la diversidad de corrientes del pensamiento. A estas las denomina doctrinas comprensivas razonables y son las que determinan el primer nivel de tolerancia, o la tolerancia doméstica, dentro de una sociedad abierta plural. Esa multiplicidad de concepciones encierra la existencia de doctrinas que son racionales o no. Las que Rawls denomina doctrinas comprensivas razonables son típicas en una sociedad liberal. Para ser consideradas como tales deben contener los siguientes criterios distintivos:

“Uno es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica: cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la

³⁷² DEL ÁGUILA, Rafael, “La tolerancia” en: ARTETA, Aurelio; GARCÍA, Elena y MÁIZ, Raúl (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 369.

vida humana de una manera más o menos consistente y coherente. Organiza y perfila valores reconocidos hasta hacerlos compatibles entre sí, y expresa una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina lo hace de una manera específica, lo que la distingue de las demás doctrinas: por ejemplo, ponderando especialmente y otorgando primacía a determinados valores. Al destacar algunos valores como especialmente significativos y al proporcionar criterios que permitan sopesarlos cuando entren en conflicto entre ellos, una doctrina comprensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la razón práctica. Tanto la razón teórica como la razón práctica (incluyendo lo racional como adecuado) intervienen en su formulación. Finalmente, un tercer rasgo consiste en que aun cuando una concepción comprensiva razonable no necesariamente es fija e inmóvil, pertenece normalmente –o deriva de– una tradición intelectual y doctrinal. Aun si estable a lo largo del tiempo, y no sujeta a cambios bruscos inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes.”³⁷³

Todas aquellas doctrinas que no se ajusten a estos criterios no serían razonables. En otras palabras, una doctrina comprensiva razonable no es más que aquella tesis moral, religiosa o filosófica que se ajusta a los estándares de convivencia que necesita una sociedad bien ordenada dentro del esquema político liberal justo que plantea Rawls. Una doctrina irracional es aquella que se caracteriza por ser intolerante, y que llama secta, refiriéndose especialmente a organizaciones religiosas intolerantes. Este término podría perfectamente usarse para cualquier doctrina filosófica o política que no admitiese la discusión racional en su seno o frente a los otros, o que no se circunscriba como una doctrina comprensiva razonable.

Así, la tolerancia entre doctrinas comprensivas razonables no es solo posible, sino que es un asunto común en un Estado que asume una teoría de la justicia como imparcialidad. La razón es simple: el sistema propuesto por Rawls, amparado en su concepción liberal, permite la existencia de diversidad de doctrinas que se encuentren, disientan, se integren y, eventualmente, muten o se fortalezcan. Estas doctrinas no solo ponderan los

³⁷³ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 90.

valores que contienen, sino que asumen la posibilidad de la rectificación o corrección con base a la razón. Rawls aborda, entonces, lo que sucedería al encontrarse una doctrina tolerante con una intolerante, y lo hace desde la perspectiva de un conflicto religioso.

Así como la religión no debe formar parte de los principios de justicia que se asumen en la posición original, el Estado tampoco debe asumir una religión como doctrina. Al ser un asunto privado “cada persona debe reclamar su derecho igual a decidir sus obligaciones religiosas”.³⁷⁴ Los individuos “no pueden transferir este derecho a otra persona o autoridad institucional.”³⁷⁵ Simplemente, la autoridad no está en posición moral de exigir o imponer una determinada interpretación de la divinidad, puesto que no se trata ya de una identidad entre *ius* y el *fas* como en la Antigüedad o el Medioevo. Ahora el Estado debe ser el garante de la diversidad religiosa y la convivencia entre esta diversidad y no imponer una única visión.

Fuera del campo exclusivamente religioso, la conflictividad entre dos posiciones –una tolerante y una intolerante– hace nacer un escenario que implica que la doctrina comprensiva razonable argüirá que la intolerancia de la contraparte le hace imposible tolerarle y que, dentro de su concepción de justicia, esa intolerancia le legitima para defender su propia libertad siendo intolerante. Frente a esto, Rawls alega:

“...supongamos que las sectas tolerantes tienen el derecho de no tolerar a los intolerantes al menos en una circunstancia, principalmente, cuando ellos sinceramente y con razón creen que la intolerancia es necesaria para su propia seguridad. Este derecho se deriva directamente de que, según se define en la posición original, todos estarían de acuerdo acerca del derecho a la propia conservación. La justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que nunca

³⁷⁴ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 207.

³⁷⁵ Ídem.

sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la propia conservación.”³⁷⁶

Entonces, cuando una doctrina determinada amenace la libertad del tolerante, la intolerancia se hace intolerable, puesto que no se ajusta a los principios de justicia de la sociedad en la que pretende desarrollarse. Y es que, parafraseando a Sartre: la libertad de uno acaba en el lugar en que empieza la del otro. La tolerancia tiene un límite y este siempre decanta en la intolerancia. Aun así, Rawls estima que un individuo intolerante o un grupo de individuos, imbuidos dentro de una sociedad liberal organizada, eventualmente perderán su intolerancia en la medida que su libertad pueda “persuadirles a una creencia en la libertad.”³⁷⁷ Ahora bien, la normalización del intolerante es algo plausible pero no es fácil.

En este orden de ideas, una secta intolerante dentro de una sociedad liberal ordenada puede optar por dos caminos: El primero sería el de la confrontación, que va de la mano con su intolerancia. El segundo sería el de asumir que las nuevas circunstancias presuponen la importancia de adaptación y que por el mismo encuentro con la libertad podrá modificar su patrón de conducta intolerante hasta internalizar los principios de justicia que permiten que una sociedad liberal sea profundamente ordenada. Para Rawls, en una sociedad se van a confrontar distintas doctrinas racionales con plenas libertades, pero si una ideología intolerante entra a esa sociedad, debe garantizarse la libertad de existir siempre que no perjudique a las demás.

Esto es posible porque

“Las libertades de unos no se restringen simplemente para hacer posible una mayor libertad para otros. La justicia prohíbe esta clase de razonamientos en conexión con la libertad, del mismo modo que lo hace a la vista de la suma de ventajas. Es solo la libertad del intolerante la que hay que limitar y esto se hace a favor de una

³⁷⁶ Ídem.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 208.

libertad justa con una justa constitución, cuyos principios reconocerían los mismos intolerantes en la posición original.”³⁷⁸

Puesto en otras palabras, la intolerancia tendrá su límite en los principios de justicia que aceptarían todos en la posición original y esta implica necesariamente una tolerancia basada en el respeto de dichos principios. La tolerancia para Rawls genera la obligación de plantear las siguientes interrogantes: 1) ¿una ideología intolerante cuyos actos atentan contra la dignidad de sus miembros pero no afectan la libertad de los demás individuos es tolerable?; 2) ¿el concepto de la libertad y el riesgo que presupone una secta intolerante para ella está definido por la autoridad y el orden público? La respuesta a sendas interrogantes está en que si todo dependiese de la posición original las mismas serían inútiles, pues Rawls presupone deontológicamente que los ciudadanos intolerantes escogerían los mismos preceptos de justicia en una posición original que realmente no es más que un ejercicio mental.

Aun cuando la tesis sobre la tolerancia al interior de la sociedad liberal está claramente expuesta en la doctrina de Rawls, existe una distinción que previamente se había asomado en la presente investigación. En el concierto internacional las relaciones de poder y la confluencia de intereses modifican los conceptos previamente establecidos. Esta necesidad no solo es palpable en la realidad de la sociedad global sino que también se percibe en el tratado sobre *El derecho de gentes*. Allí, Rawls advierte que “un consenso sobre el derecho de gentes que garantice los derechos humanos no se limita sólo a las sociedades liberales”;³⁷⁹ en este sentido, hay que revisar el lugar que la dignidad humana ocupa en las relaciones internacionales.

La concepción de dignidad humana y de derechos fundamentales crece y se desarrolla de manera constante. La tendencia es a la ampliación del

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 209.

³⁷⁹ RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, op. cit., p. 82.

espectro del reconocimiento de la dignidad de las personas a través de la positivización de derechos y garantías. Sin embargo, Rawls ve posible que en una sociedad jerárquica decente se permitan “desigualdades básicas entre sus miembros.”³⁸⁰ Esto lo sustenta en que al ser posible que en estructuras eclesiásticas y académicas no exista una total igualdad, es también posible que ocurra en estructuras políticas complejas como el Estado. Contrario a esta idea debe aseverarse que no es comparable la complejidad del Estado con una institución eclesiástica o académica, y por ello yerra aquí Rawls.

La tolerancia dentro de una sociedad requiere de una serie de elementos que garanticen la protección de la libertad de conciencia, no su persecución y limitación. De igual manera, el respeto y la defensa de la libertad son primordiales en materia de tolerancia. La responsabilidad en esta labor recae en un Estado que debe carecer de preferencias ideológicas. Por ello, los límites no son más que consecuencias lógicas de la vida en un Estado que propugne la defensa de intereses comunes entre personas iguales, siempre en igualdad de condiciones, pues la justicia como imparcialidad es resultado de la decisión tomada en la posición original. Un Estado organizado en el que se prescindiera de la posición original debe ser imparcial y proteger a mayorías y minorías por igual.

Es bajo estos parámetros que se define lo que aquí se denomina el primer nivel de la tolerancia percibido en la teoría de Rawls. La tolerancia social dentro del estado democrático liberal y las formas en que los individuos que lo conforman se relacionan con otros de culturas distintas con expectativas y creencias diversas. Es una tolerancia fundada en el respeto con base a la evitación del conflicto y a la posibilidad de que una doctrina intolerante no sólo se integre sino que se transforme o normalice, adaptándose al entorno tolerante, sin interferir salvo que el acto intolerante afecte la libertad del individuo. Plantea inclusive el condicionamiento de la libertad de conciencia, supeditándola al orden público.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 83.

Se distingue en Rawls un segundo nivel de tolerancia menos amplio que el primero. Este se diferencia del primero al no considerar los criterios determinadores de las relaciones domésticas, pues tiene en cuenta las relaciones que deben existir entre los pueblos. En *El derecho de gentes*, Rawls afirma que:

“En este contexto, tolerar significa no sólo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres. Tolerar significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos.”³⁸¹

Si las relaciones internacionales deben gestarse entre sociedades liberales con el mismo arraigo respecto de un concepto de justicia y que este permita el desarrollo de personas libres e iguales, probablemente no exista ninguna dificultad en que exista tolerancia entre estas, pues desarrollarán una convivencia ideal en el concierto internacional. Lógicamente esto viene determinado por valores similares que propicien el encuentro entre ellas. Sobre esto, Freeman opina que:

“Rawls maintains that well-ordered liberal societies all would reasonable accept the principles of the Law of Peoples as fair principles of cooperation with other liberal societies, agreeing thereby not to interfere with their domestical affairs, and to recognize their Independence and respect them as equals. But should liberal societies also tolerate and cooperate with non-liberal societies that are not just or legitimate according to (political) liberalism; and if so, how far should their toleration and cooperation extend? Or should liberal societies seek to shape in their own image all societies not yet liberal or democratic, intervening in their internal affairs and applying sanctions whenever they might be effective?”³⁸²

Suscribiendo estas afirmaciones, el planteamiento radica en definir hasta dónde debe llegar la tolerancia, lo que no es más que uno de los conflictos

³⁸¹ *Ibidem*, p. 73.

³⁸² FREEMAN, Samuel, *op. cit.*, p. 429.

principales que conlleva el concepto y el enfoque que da Rawls al mismo. Por consiguiente, cabe preguntar si el respeto a la dignidad humana, la igualdad y la libertad, son meros principios liberales. Ante la existencia de sociedades que no necesariamente tienen la misma concepción de justicia contemplativa de la libertad e igualdad que la sociedad liberal, se entiende que estos conceptos son esenciales a la sociedad humana democrática. Por ello las sociedades decentes deben dar el mismo valor a estos principios fundamentales.

Evidentemente, el *ius gentium* de Rawls propone soluciones a realidades distintas a las de la aldea global del siglo XXI, pero que pueden adaptarse a ella. La subjetividad en la determinación de los criterios de libertad, justicia y dignidad puede contener un falso respeto de la diversidad cultural y disfrazar la complicidad con prácticas que ponen en jaque a la dignidad humana, a la libertad y a la igualdad. En este sentido, tiene que revisarse si la propuesta de Rawls no trae consigo el obviar las injusticias que ocurren en la comunidad de las naciones bajo el pretexto del respeto. Es un riesgo que pudiese inclinarse a tener una sociedad que sea permisiva y complaciente.

En el concierto internacional Rawls reconoce la existencia de cinco tipos de sociedades:³⁸³ un pueblo liberal en el que se aplica su concepción del liberalismo político; un pueblo decente que puede ser un pueblo jerárquico decente por poseer una jerarquía consultiva decente, o puede ser un pueblo decente que adolezca de esta jerarquía pero que sea digno de pertenecer a la sociedad de los pueblos; en tercero y cuarto lugar contempla a los Estados criminales o proscritos y a las sociedades afectadas por condiciones desfavorables, en las cuales no es posible tolerar la forma de manejo de sus asuntos domésticos; y, por último, los absolutismos benévolo en los que se hay respeto a los derechos humanos en una estructura política que no permite la participación de todos en la toma de decisiones.

³⁸³ RAWLS, John, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, óp. cit., p. 77.

Dentro de estos tipos de sociedades, está claro que una sociedad liberal ordenada maneja los asuntos de tolerancia conforme fue establecido, así como que en una sociedad forajida no es posible encontrar respeto alguno por la libertad y la igualdad. No puede tenerse a estas sociedades en consideración dentro del concierto internacional, bajo ninguna circunstancia. A forma residual, refiere la existencia de sociedades que respetan los derechos humanos sin una estructura jerárquica y aquellos que son víctimas de determinadas circunstancias de los que no otorga detalles. Ahora bien, la discusión respecto de la tolerancia es más prolífera respecto de una sociedad jerárquica decente que es aquella que:

“[N]o tiene fines agresivos y reconoce que tiene que alcanzar sus metas a través de la diplomacia, el comercio u otros medios pacíficos. Aunque su doctrina religiosa se considera global y ejerce influencia en la estructura del Estado y en su política social, la sociedad respeta el orden público y social de otras sociedades. Si busca una influencia más amplia, lo hace de manera compatible con la independencia y las libertades religiosas y civiles de otras sociedades.”³⁸⁴

En una sociedad jerárquica decente se garantiza el ejercicio de determinadas concepciones de libertad y de participación política, que la hacen compatible con los estándares internacionales, mas así, parece ser que las mismas tienen una influencia religiosa bastante marcada puesto que este aspecto es el que mayor autoridad ejerce en la organización del Estado, determinando así, la diferencia con la sociedad ordenada. Esto tiene concordancia con las garantías a los derechos humanos que deben existir en estas sociedades y dentro de los cuales Rawls contempla el derecho a la vida, la libertad, la propiedad y el derecho a la igualdad formal.³⁸⁵

Estos derechos humanos considerados como fundamentales, lo son porque son derechos absolutos desde la óptica jurídica y filosófica liberal. En consecuencia, se debe contemplar dentro de ellos el derecho a la integridad física, a la libertad religiosa, de expresión y la defensa de las libertades

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 78.

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 79.

económicas y las igualdades en razón de género, raza y orientación sexual, entre otros, que no son sino derivaciones actuales de los mismos. Dicho esto, es importante señalar otra de las características de la sociedad decente de Rawls: su sistema jurídico “debe estar dispuesto de tal modo que imponga obligaciones morales de buena fe, distintas de los derechos humanos, a todas las personas residentes en su territorio.”³⁸⁶

El precepto anterior se funda en el concepto de igualdad. Asimismo, en la *Teoría de la justicia* Rawls afirmaba que “uno de los rasgos atractivos de los principios de justicia es que garantizan una protección segura de las libertades equitativas.”³⁸⁷ En una sociedad decente las personas conviven bajo el reconocimiento de sus derechos fundamentales mediante instituciones y normas que permiten la satisfacción del interés común. Pero en estas, “a diferencia de una economía esclavista, su sistema jurídico establece un esquema decente de cooperación política y social.”³⁸⁸ Los medios de cooperación no tienen que ajustarse a la concepción liberal de ciudadanía y derechos fundamentales, lo cual implica una dificultad para determinar cuáles son estas formas de cooperación.

“Una sociedad jerárquica decente tiene una visión similar a la de Hegel: en la sociedad decente bien ordenada, las personas pertenecen primero a familias, corporaciones y asociaciones, es decir a grupos. Puesto que estos grupos representan los intereses racionales de sus miembros, algunas personas representarán públicamente tales intereses en el proceso de consulta, pero lo harán como miembros de grupos y no como individuos.”³⁸⁹

Esta no es más que una sociedad colectivista, que dista mucho de la sociedad liberal democrática. Respecto a la toma de decisiones, en una sociedad liberal democrática existe una relativa igualdad en cuanto al voto. Por su parte, en la sociedad jerárquica decente esto no ocurre siempre. En

³⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 79-80.

³⁸⁷ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 196.

³⁸⁸ RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, op. cit., p. 80.

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 87.

una sociedad jerárquica decente es siempre preponderante y determinante la religión sobre la forma política. A pesar de ello, debe ser una sociedad en la que “ninguna religión sea perseguida o que le sean negadas las condiciones cívicas y sociales que permitan su práctica en paz y sin temor.”³⁹⁰ Teniendo en cuenta las características enunciadas cabe preguntarse: ¿será una sociedad jerárquica decente aquella en la que la mujer goce de derecho a opinar pero no a votar o a ocupar un cargo público?

Esta interrogante desnuda la falta de claridad en cuanto lo que es una sociedad jerárquica decente. Se observa una colisión de la utopía contra la realidad que se da entre la sociedad que imagina John Rawls, a través de su tesis jurídico-política, con la que se vive en el día a día. Porque si bien la tolerancia a nivel de la sociedad de las naciones busca lidiar con las diferencias culturales en el campo del respeto a los derechos humanos, el concierto internacional de naciones y Estados está lejos de parecerse al derecho de gentes que propuso. Así lo admite Rawls al decir que:

“El derecho de gentes no presupone la existencia real de pueblos jerárquicos decentes, del mismo modo que no presupone la existencia real de pueblos democráticos razonablemente justos. Si establecemos criterios muy exigentes, no existirían ni unos ni otros. En el caso de los pueblos democráticos, lo más que podemos decir es que unos se acercan más que otros al régimen constitucional razonablemente justo. El caso de los pueblos jerárquicos decentes es aún menos claro.”³⁹¹

Sobre la base de lo expuesto anteriormente se pueden extraer ideas que coadyuvan a entender la evolución del concepto de tolerancia, pues es relevante el tratamiento directo que otorga vinculándolo con el sistema de derechos del ser humano y la dignidad humana como centro basándose en la libertad de conciencia, que permite la confluencia de todas las doctrinas en un Estado imparcial. Esto es lo que Rafael Del Águila denomina concepción neutralista de la tolerancia que “se basa en la idea de que ninguna concepción

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 88.

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 89.

religiosa, moral o política (ni siquiera las propias) debe ser favorecida en la esfera pública y todas deben ser igualmente toleradas.”³⁹²

A criterio de J. Martínez, la propuesta rawlsiana sobre la tolerancia entre naciones no es tan radical como en lo nacional.³⁹³ Es más laxo en sus líneas rojas respecto de la concepción de justicia. Si bien se trata de situaciones muy distintas en su estudio, así como en la proposición de soluciones, es inconcebible que se manejen diferentes estándares respecto de la dignidad humana sobre el mismo tema. Por ello dentro del campo de la doctrina política no se debe admitir el relativismo de la dignidad de las personas y, si se asumiese la posición fraguada en el derecho de gentes entonces, como afirma Del Águila: “...la neutralidad y la tolerancia contribuirían solamente a mantener el injusto *status quo* de opresión al incapacitarnos para argumentar y actuar en su contra.”³⁹⁴

Por todas estas razones no es aceptable determinar que el único límite planteado para el respeto de una determinada acción o doctrina sea la afectación del orden público o la libertad del otro. Esta puede ser una de las variables incidentales en determinar lo intolerable, pero la realidad demuestra que una concepción de tolerancia que busque evadir la confrontación no es el ideal que logrará el reconocimiento de la dignidad humana. Tampoco sería aceptable plantear la tolerancia bajo un único argumento como lo es la diversidad cultural, menos aún si ésta afecta la libertad, la dignidad y la igualdad de los seres humanos, que no deben ser concebidas como prerrogativas exclusivas del liberalismo.

Cuando Rawls presenta a la justicia como equidad³⁹⁵ no deja de lado el utopismo característico de la tesis que consagra en *La teoría de la justicia*. Por el contrario, aporta una visión sustentada en dos principios. El primero es un marco de libertades para todos, dónde cada quien tiene la posibilidad de

³⁹² DEL ÁGUILA, Rafael, op. cit., p. 368.

³⁹³ MARTÍNEZ GARCÍA, Jesús Ignacio, op. cit., p. 184.

³⁹⁴ DEL ÁGUILA, R., ibíd., p. 370.

³⁹⁵ Cfr. RAWLS, John, *La justicia como equidad, una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.

ejercerlas sin importar su propia condición. En segundo lugar presenta el principio de la diferencia, según el cual las desigualdades económicas y sociales deben redundar en el beneficio de los menos afortunados, y deben provenir de cargos y posiciones abiertas a todos, de forma tal que cualquiera pueda acceder a ese cargo o esa posición. Rawls entiende que su posición puede ser tachada de utópica, y por ende advierte:

“Supongamos que, en un momento determinado, como resultado de las diversas contingencias históricas, los principios de una concepción liberal –digamos, los de la justicia como equidad– han llegado a ser aceptados como un mero *modus vivendi*, y que las instituciones políticas existentes satisfacen sus exigencias. Podemos asumir que esa aceptación se ha producido de manera muy similar a como se produjo la aceptación del principio de tolerancia como *modus vivendi* tras la Reforma: de entrada con renuencia, pero como el principio que sin embargo proporcionaba la única alternativa al inacabable y destructivo conflicto civil.”³⁹⁶

Queda claro que Rawls refiere la forma en que la tolerancia fue vista como la única forma para impedir, civilmente, una confrontación perjudicial para la sociedad y su consecuente aceptación como algo cardinal dentro de la teoría política. De igual manera su planteamiento sobre la neutralidad del Estado se desdice bajo una inexistente posición imparcial de los entes políticos. Distinto sería propiciar el principio de la neutralidad como una idea a construir desde la misma sociedad política liberal. Para finalizar, la manera más relevante de percibir el legado de Rawls es la reivindicación de la moralidad de las personas fundada en su libertad, su dignidad y su igualdad, con lo que ratificó que la doctrina liberal democrática admite estas dimensiones del ser humano como fundamentales a cualquier doctrina comprensiva razonable.

En conclusión, sobre Rawls se puede aseverar en la misma línea que asume S. Freeman, y que confirma lo anterior, que:

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 255.

“...he showed a conception of the person as a free and equal moral agent can be integral to moral and political philosophy and the derivation of moral principles, by incorporating this conception of the person into the justification of liberal and democratic principles of justice.”³⁹⁷

Los regímenes de la tolerancia de M. Walzer

La evolución del concepto de tolerancia durante las últimas décadas del siglo XX presenta nuevas perspectivas. La consolidación del fenómeno globalizador centró la discusión en los derechos del hombre y la forma en que la sociedad occidental choca con las demás formas de convivencia política y social del orbe. También se nutre de la presencia de hechos que marcaron pauta en la reivindicación de los derechos del hombre posterior a la II Guerra Mundial. En este contexto, Michael Walzer presenta su *Tratado sobre la tolerancia* (en inglés: *On toleration*) en el que explica que existen diversas formas de tolerancia conforme el tipo político de sociedad que se observe. Para él:

“[N]o hay principios que presidan todos los regímenes de tolerancia o que nos exijan actuar en todas las circunstancias, en todos los tiempos y lugares, en nombre de un conjunto particular de acuerdos políticos o constitucionales.”³⁹⁸

En este sentido, hay que partir de la diversidad cultural como sitio común para poder hablar de tolerancia. Tolerar significa “defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos”.³⁹⁹ Tal aseveración en Walzer “no es lo mismo que decir que se debe tolerar toda diferencia real o imaginada.”⁴⁰⁰ Asumir esta segunda idea implicaría el peligro de caer en la relativización de lo tolerable y de lo intolerable, entrando al campo de la tolerancia absoluta. Esto desvirtuaría la verdadera labor que debe tener la

³⁹⁷ FREEMAN, Samuel, op. cit., p. 460.

³⁹⁸ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona /Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 16.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 19

⁴⁰⁰ *Ídem*.

tolerancia, convirtiéndola en una simple indiferencia nociva para la convivencia y que pudiese generar anarquía. Hay límites para todo tipo de actuar y la tolerancia no escapa de ellos.

En su obra sobre la tolerancia, Walzer pretende mostrar la forma en que esta se desempeña conforme el modelo societario instaurado. Opina que “[l]a tolerancia de prácticas problemáticas varía en los diferentes regímenes de manera compleja, y los juicios que [se hagan] de tal variabilidad probablemente serán complejos.”⁴⁰¹ Por esta razón, realiza un recorrido para entender la forma en que la tolerancia se ha mostrado en las diversas formas de agrupación social. Para lograrlo, toma en cuenta la forma en que se relacionan los seres políticos dentro de una sociedad, surgiendo así diversos regímenes de tolerancia.

Las relaciones humanas están caracterizadas por la diversidad. No es igual la sociedad contemporánea que la medieval, ni la nepalí a la venezolana. Sin embargo, se pueden hacer abstracciones generales como la que hace Walzer sobre la sociedad actual. Para él la sociedad es como un partido de baloncesto. Son necesarios diversos equipos, donde uno no tiene que tolerar al otro pues su interacción es parte de la naturaleza del juego. Si no hay varios equipos no puede existir el baloncesto. No se tolera al rival, simplemente conviven pacíficamente, tal como ocurre con el pluralismo en la sociedad democrática. “Los problemas surgen totalmente en el caso de que haya quienes quieran detener o suprimir el juego, a la vez que siguen reclamando sus derechos como jugadores y la protección de las reglas.”⁴⁰²

Ante el conflicto es que se puede hablar de tolerancia. Es común la confrontación en la sociedad democrática plural ya que “las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanta amplitud como en la actualidad, porque la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 23.

nunca se ha experimentado en tal alto grado”.⁴⁰³ Así se percibe que pretender ser tolerante porque se acepta toda tendencia, no es tolerancia sino, en palabras de Walzer, una admisión entusiasta de la diferencia.⁴⁰⁴ La tolerancia debe concebirse siempre en cuanto al desacuerdo de la posición contraria y la postura que se asume ante ese desencuentro.

Como resultado de lo anterior, Walzer plantea cinco regímenes de tolerancia, a saber: los imperios multinacionales, la comunidad internacional, las confederaciones, los estados nacionales y la sociedad de inmigrantes. En primer lugar habla de la tolerancia de los imperios multinacionales, antiguos y modernos, considerando que el cosmopolitismo de ciudades como Babilonia, Roma, Alejandría o la Viena Imperial son ejemplos claros de tolerancia en su forma básica. Walzer explica que bajo el yugo imperial se verificaba una convivencia mínima cotidiana entre pensamientos diversos, influenciada por el interés del propio imperio y su necesidad de poder; se trataba de una especie de tolerancia oficial, sustentada en la consecución de la paz.⁴⁰⁵

El segundo régimen de tolerancia es el de la comunidad de las naciones. Sobre esta arguye lo siguiente:

“De hecho la comunidad internacional no es anárquica; es un régimen muy débil, pero es como un régimen tolerante a pesar de la intolerancia de algunos de los Estados que la conforman. La sociedad de los Estados tolera a todos los grupos que alcanzan esa categoría de Estado y todas las prácticas que estos permiten [...]. La tolerancia práctica es un rasgo esencial de la soberanía y una razón importante para desear dicha soberanía.”⁴⁰⁶

No extraña la complejidad del trato que existe entre Estados y la forma en que confluyen las ideas y relaciones dentro de la comunidad internacional. Hay temas sensibles como el reconocimiento de un nuevo Estado, la

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 34.

intervención armada o humanitaria y el reconocimiento de determinadas comunidades o grupos beligerantes que ocupan engorrosas discusiones. Es una tolerancia distinta, en la que a partir de los consensos puede lograrse un verdadero cambio que garantice la convivencia y el respeto, aunque no ocurra comúnmente. La tolerancia laxa que se da en este régimen queda exployada en la forma en que se ejecuta la diplomacia, pues para Walzer:

“Los acuerdos y procedimientos diplomáticos nos dan muestra de lo que podemos llamar el aspecto formal de la acción tolerante. Este aspecto formal también tiene un espacio en la vida local, aunque sea menos visible; con frecuencia coexistimos con grupos con los que no tenemos o no queremos tener relaciones sociales estrechas. Los funcionarios civiles administran la coexistencia y vienen a ser diplomáticos locales. Por supuesto que dichos funcionarios tienen mayor autoridad que los diplomáticos, de forma que la coexistencia que administran tiene mayores limitaciones que la de los Estados soberanos en el seno de la comunidad internacional”.⁴⁰⁷

Efectivamente, la tolerancia a nivel internacional es distinta del nivel local, porque dentro de la sociedad el poder político es quien fija los estándares de convivencia para todos, cosa que no ocurre en lo relativo a las relaciones internacionales. La imposibilidad de estipular modelos de conducta a los Estados trae consigo el no poder regular la conducta de estos, pues no son destinatarios de normas imperativo-atributivas y dependen de la acción de personas naturales para la consecución de sus fines. El Estado es un ente sin conciencia propia, sujeto a la ideología del poder político del momento. Este ejercerá, mejor o peor, la actividad que le es encomendada. De ese accionar dependerá su forma de llevar a cabo las relaciones internacionales.

El modo en que Walzer plantea la labor diplomática y las relaciones internacionales está directamente conectado con la protección de los intereses diversos de los Estados. El interés general de mantener la frágil paz en la comunidad internacional es fundamental, pues la convivencia pacífica se quiebra con facilidad. Aun cuando el autor considere impreciso hablar de

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 35.

una moral universal, no niega que si pueda haber un minimalismo universalista del que es protagonista la convivencia pacífica. Sobre esta se puede decir que:

“...corta transversalmente a todos los órdenes morales particulares. Y de manera mucho más positiva Walzer enuncia que la tolerancia es finalmente el principio que está al fondo de todo esto. En otras palabras: si uno de los objetivos de la vida humana es el de la convivencia pacífica y si esta última debe ser también el horizonte de cualquier orden moral teórico-práctico, entonces éstos, a su vez, requieren la tolerancia.”⁴⁰⁸

La fragilidad de esta paz en la comunidad internacional, hace que la tolerancia planteada por Walzer tenga relación con la tesis de Rawls expuesta en *El derecho de gentes*. La complejidad de estas relaciones es tal que es un reto establecer parámetros para la consecución efectiva de los principios del derecho internacional. Así se tiene que:

“Tanto en el imperio multinacional como en la comunidad internacional lo que se tolera es el grupo –sea su condición la de comunidad autónoma o la de Estado soberano–. Se consideran legítimas o permisibles sus leyes, sus prácticas religiosas, sus procedimientos judiciales, sus políticas fiscales y redistributivas, sus programas educativos y sus formas de familia; todo ello sujeto a unos límites de exigencia (o exigibles) mínimos y casi nunca estrictos”.⁴⁰⁹

El tercer modelo de tolerancia es el de las confederaciones.⁴¹⁰ Acorde al criterio de Walzer, estas presuponen la coexistencia imperial sin los aspectos negativos de la burocracia o el centralismo del poder. Una confederación se sustenta en la confluencia de diversas naciones y concepciones de ciudadanía que deben tolerarse entre sí, a través de los acuerdos que garanticen su subsistencia sobre la base del interés común, la estabilidad y la paz. En ellas,

⁴⁰⁸ KOZLAREK, Oliver, “Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica?”, *Signos filosóficos*, México, 1999, junio, vol. I, N° 1, pp. 226-234. Documento en línea disponible en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/signosfilosoficos/viewissue.php?id=3> [Consultado en diciembre de 2015].

⁴⁰⁹ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, op. cit., pp. 49-50.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, pp. 37-39.

la tolerancia depende de la confianza que se profesen, si esta se desvanece entonces la confederación pone en riesgo su existencia.

Mayor relevancia debe darse al cuarto régimen de tolerancia. Este está representado en los Estados nacionales que, aún hoy, siguen siendo la forma primordial de manifestación del poder político entre los miembros de la comunidad internacional. Nacidos bajo la óptica de la comunión de los elementos del Estado Moderno (territorio, gobierno, pueblo y nación), en ellos:

“...un único grupo dominante organiza la vida en común de manera tal que refleja su propia historia y cultura y, si las cosas marchan como se pretende, lleva hacia adelante la historia y mantiene la cultura. Son esas intenciones las que determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y el ceremonial de la vida pública, el calendario estatal y las fiestas o vacaciones que se disfrutan.”⁴¹¹

Walzer reconoce que en este tipo de organización política existe una tendencia mayoritaria que se ha impuesto sobre determinadas minorías. El comportamiento de las mayorías sobre estas es lo que determinará la manifestación de la tolerancia. En los Estados nacionales la tolerancia “no se centra habitualmente en los grupos sino en los individuos que participan, quienes normalmente son considerados de manera característica primero como ciudadanos y posteriormente como miembros de esta o aquella minoría.”⁴¹² Por ello aquí la tolerancia radica en la forma en que la mayoría permite la integración de las minorías, la participación política de los individuos que las integran, o la imposibilidad de lograrlo.

La globalización ha acelerado la integración y el fortalecimiento de los grupos minoritarios que reclaman el ejercicio igualitario de sus derechos ciudadanos frente a las mayorías. Esto pone en evidencia el ejercicio de la tolerancia en el Estado nacional sobre las actitudes y reivindicaciones que piden las minorías cuando las considera riesgosas a su propia condición

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 39.

⁴¹² *Ibíd.*, p. 40.

mayoritaria, siendo un ejemplo claro el actual movimiento independentista catalán en España. Aun así, un manejo racional del tema puede permitir la convivencia entre mayorías y minorías, garantizándose a la vez el ejercicio de determinados derechos por parte de las segundas como el uso de su propio idioma.

El idioma es una de las formas en que la mayoría manifiesta su supremacía. “Para muchas naciones su idioma es la pieza central de su unidad”.⁴¹³ De la lectura de Walzer se desprende que la tolerancia en el Estado nacional se propicia a través de manifestaciones como permitir el desarrollo de los idiomas de las minorías y la propagación de otros elementos característicos de las mismas. Esto no es un reconocimiento de una nación libre e independiente, sino la ejecución del derecho que, como ciudadanos, asiste a los miembros de las susodichas. Se ratifica así la idea de que en el Estado nacional democrático se proyecta el reconocimiento de los derechos del individuo como necesidad, aun cuando se mantenga el recelo propio de la mayoría en conservar su tradición y su poder.

El último modelo o régimen de tolerancia planteado por Walzer es el de las sociedades de inmigrantes. Ejemplo de ella es los Estados Unidos, formado por desplazamientos de grupos que han dejado sus propios Estados nacionales para adherirse a otros, en los que encuentran acogida y donde procuran mantener sus propias costumbres, lo que no significa querer un cambio en la estructura política de quien les acoge sino conservar la propia identidad. Por el contrario, “a los individuos se les tolera en tanto que individuos con sus nombres propios, y sus elecciones se entienden en tanto que opción personal y no se caracterizan según estereotipos.”⁴¹⁴ En otras palabras, se amplían las opciones contempladas en el Estado nacional y, por ende, el espectro de la tolerancia.

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 41.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 50.

La tolerancia en Walzer no es un ejercicio que involucre aceptar sin miramientos todo lo que se presente como diferente a la propia tendencia o creencia. Simplemente se tolera lo que no se acepta sobre la base de la convivencia. A pesar de que “el estado nacional sea menos tolerante con los grupos puede que fuerce a los grupos a ser más tolerantes con los individuos.”⁴¹⁵ Está claro que la postura de Walzer radica en dar muestras tangibles del ejercicio de la tolerancia en la realidad más que presentar un concepto de la misma. En vez de construir utopías sobre el deber ser, busca la realidad de las relaciones entre diversas posturas ideológicas, religiosas o nacionales en el contexto mundial.

Es necesario entender que “el respeto mutuo es una de las actitudes que hace posible la práctica tolerante –quizá la actitud más atractiva pero no necesariamente la más probable ni la más estable en el tiempo–”.⁴¹⁶ Esto es esencial en la tesis de la tolerancia, porque el respeto va de la mano del reconocimiento mutuo. Aunque no es el único elemento para el ejercicio de la actividad tolerante, si configura uno de sus pilares fundamentales. La tolerancia no se presenta donde no se reconoce que el otro existe y es digno de respeto. Ahora bien, el respeto se logra sobre el mutuo consentimiento, y no sobre la dominación. Esa aceptación lograda por el sometimiento no comporta verdadera tolerancia, sino temor, y de éste como herramienta de dominación puede surgir el totalitarismo.

El respeto mutuo es común en las sociedades agrupadas bajo la figura del Estado nacional moderno, así como en las sociedades de inmigrantes, mucho más abiertas y efectivamente más tolerantes que otros regímenes. Para Walzer “la mayoría tolera la diferencia cultural de la misma manera que el gobierno tolera la oposición política”,⁴¹⁷ lo cual es lógico, especialmente por la configuración democrática de muchos de los Estados en la actualidad. De este modo se confirma cómo el poder político juega un papel destacado no

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 42.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, p. 65.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 67.

solo en la forma en que ejerce la autoridad sino en cómo ésta se comporta con su población. Al lado del poder, Walzer señala la diferencia de clases como determinante a la forma en que se exterioriza la tolerancia.

Para él “la intolerancia es más virulenta cuando las diferencias culturales, étnicas o de raza coinciden con las diferencias de clase, cuando los miembros de un grupo minoritario están dominados también económicamente.”⁴¹⁸ Es cierto que la condición económica de quienes conforman un determinado grupo es un factor que incide directamente en la proliferación de la intolerancia. Aunque la desigualdad económica por sí sola no es factor generador de intolerancia, al juntarse con la segregación, la exclusión y la desigualdad política, forman el conjunto perfecto que permite la confrontación intolerante y la imposibilidad cierta de la reconciliación. Efectivamente, las variables económicas inciden en el crecimiento de la discriminación.

Para controlar estos desequilibrios han surgido políticas gubernamentales de discriminación positiva para mitigar los efectos negativos de las diferencias entre grupos y clases, propiciando la inclusión y la tolerancia. Sobre esto, Walzer expresa que este tipo de políticas no son igualitarias si van focalizadas a los individuos y no al grupo.⁴¹⁹ En efecto, las políticas de discriminación positiva pueden ser una medida eficaz en la consecución de resultados que coadyuven a la superación de determinados prejuicios que atacan a grupos sociales pero, a su vez, no deben pretender ser permanentes en el tiempo, porque si son enfocadas de forma errónea generan una concepción del grupo que legitima su condición de debilidad y necesidad perpetua de protección.

Históricamente, la elaboración de concepciones sobre la tolerancia se centró en aspectos como la religión, la política, la cultura; dejando de lado otros, considerados sin importancia al momento. Hoy, al hablar de tolerancia,

⁴¹⁸ *Ibíd.*, pp. 68-69.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 71.

se debe contemplar su inherente complejidad debido a la confluencia de un cúmulo de criterios que forman parte de la concepción de la dignidad del ser humano. Ya no se trata solo de si debe tolerarse la religión del otro o su visión política contraria. La tolerancia contempla temas que no eran considerados relevantes en otras épocas como la igualdad de género, la diversidad sexual, el derecho al desarrollo sostenible, el derecho a la diferencia, entre otros.

En el *Tratado sobre la tolerancia*, obra bajo examen en este apartado, Walzer aborda el tema del género como otro de los factores incidentes en el tema de la tolerancia. En la actualidad suceden prácticas vinculadas a la religión y la cultura que se encuentran en el espectro tolerante por ser controvertidas y estar fundadas en la diferencia entre hombre y mujer. Algunas son vejatorias de la condición de la mujer y los Estados las toleran amparados en el respeto a la diversidad cultural. Ahora bien, esta tendencia a tolerar bajo la excusa de la diversidad debe tener límites. Siguiendo esta temática, el autor *sub examine* aborda el tema puntual de la mutilación genital femenina. Sobre esta práctica, la Organización Mundial de la Salud (OMS) considera que es:

“...una violación de los derechos humanos de las mujeres y niñas. Refleja una desigualdad entre los sexos muy arraigada, y constituye una forma extrema de discriminación de la mujer. Es practicada casi siempre en menores y constituye una violación de los derechos del niño. Asimismo, viola los derechos a la salud, la seguridad y la integridad física, el derecho a no ser sometido a torturas y tratos crueles, inhumanos o degradantes, y el derecho a la vida en los casos en que el procedimiento acaba produciendo la muerte.”⁴²⁰

Tal como se afirmó anteriormente, la confluencia de diversidad de factores pueden conllevar a que determinadas prácticas atenten contra la dignidad humana y, en consecuencia, ser consideradas intolerables. Por ello, Walzer

⁴²⁰ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Mutilación genital femenina*, 2012. Documento en línea disponible en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/es/> [Consultado en: mayo de 2015].

piensa que las mutilaciones genitales femeninas son una tragedia sobre la que “nadie ha sugerido una intervención humanitaria para detenerlas, la sociedad internacional las tolera (las toleran en el plano de los Estados aunque hay una oposición activa por parte de numerosas organizaciones que trabajan en la sociedad civil internacional).”⁴²¹ Es así como se ve con claridad la diferencia entre la tolerancia que practica un individuo de la posición que se asume desde la comunidad internacional.

El que la mutilación genital femenina sea tolerada por razones culturales no la hace una práctica tolerable. Pudiese darse el supuesto de ser considerada como una práctica privada de determinada cultura o religión y aun así, seguirá atentando contra derechos fundamentales. El autor David Heyd plantea su propia postura respecto de la disyuntiva aquí expresada al siguiente tenor:

“We may be confident in our belief that female circumcision is morally wrong, in the sense that we have no reason to accept it as such or to approve of it. But we can nevertheless tolerate the individuals or communities practicing it on the grounds that we can understand, or even respect, the way the practice evolved in their culture and the central role it plays in their overall faith and way of life.”⁴²²

La postura transcrita tiene una clara intención de resaltar la identidad cultural como argumento de tolerancia, de la que se vale muchas veces la comunidad internacional para obviar este tipo de actos definidos por la OMS como contrarios a la dignidad humana. Una vez más el criterio para tolerar, o no, va de la mano con el poder político, encontrando paralelismos con discusiones sobre determinados tratos que se propician a las mujeres en facciones de religiones como la musulmana o la hindú, entre otras. El tema de la tolerancia apoyada en la diversidad cultural es el argumento ideal para permitir este tipo de conductas que se desarrollan en determinados grupos sociales y que avivan el debate sobre los verdaderos límites de la tolerancia.

⁴²¹ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, op. cit., p. 74.

⁴²² HEYD, David, “Is toleration a political virtue?”, op. cit., p. 187.

Para Walzer esta idea de la diversidad cultural es “una diversidad ideada, como en el caso del modelo básico del Estado nacional, para adaptarse a las elecciones de los miembros prototípicos de una comunidad cultural.”⁴²³ Es entonces importante plantear la interrogante de si es más importante tolerar las costumbres o tradiciones de un grupo o si debe imponerse la supremacía de la dignidad individual frente a la tradición y la cultura. Sobre esto Walzer escribe que:

“...parece inevitable que a largo plazo terminen por vencer los derechos individuales, porque una ciudadanía igual es la norma básica tanto en el Estado nacional como de la sociedad de inmigrantes.”⁴²⁴

No debe confundirse el liberalismo económico individualista y egoísta con la concepción del individuo y su dignidad. La tolerancia resalta al ser humano digno con prescindencia de su cultura, su género, su credo, su preferencia sexual o su posición política. Esto es independiente de la connotación egoísta por la que se critica el concepto de individualismo. Por el contrario, un ejercicio sin límites de la individualidad propenderá a olvidar que la vida en sociedad depende del respeto y la convivencia pacífica, por lo que estos límites son necesarios. Como se dijo anteriormente, en Walzer se desprende la necesidad de la convivencia pacífica como mínimo universal y, a esto se puede sumar el reconocimiento de los derechos individuales de las personas que conforman diversos grupos sociales como forma de lograr la paz.

El siguiente factor incidente en el estudio contemporáneo de tolerancia es la religión. Walzer considera que para ello debe tomarse el ejemplo norteamericano, una sociedad de inmigrantes en la que se ha logrado la convivencia de diversidad de cultos. Para él, “las prácticas y prohibiciones de las minorías religiosas, aparte de la asociación y el culto, se toleran o no dependiendo de su visibilidad y notoriedad y del grado de escándalo que

⁴²³ WALZER, M., *ibíd.*, p. 75.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 78.

provocan en la mayoría.”⁴²⁵ Aquí es fundamental observar que si bien la religión busca conseguir el desarrollo de la dimensión espiritual del ser humano, es incorrecto remitirse únicamente a la repercusión social o al escándalo que puede provocar una determinada práctica o creencia religiosa para tolerarle.

Por ello se quiere resaltar que aun cuando la búsqueda personal de la propia trascendencia es una derivación directa de un derecho fundamental —libre desenvolvimiento de la personalidad—, no puede obviarse que de la propia religión y sus conflictos han surgido hechos contrarios a la dignidad humana. En esta misma línea argumentativa, Walzer supone que de la religión provienen las conductas que centran su intolerancia respecto de la discriminación racial, sexual, de género y la propia exclusión religiosa.⁴²⁶ Es de la religión, su evolución y sus conflictos de dónde surge el debate sobre la tolerancia y es innegable su contribución a la discusión sobre la dignidad humana.

El reto de toda tesis sobre la tolerancia radica en determinar la postura que se debe asumir frente a la intolerancia misma. En un mundo multipolar, en el que el tránsito de personas es constante, siempre se encontrarán manifestaciones de intolerancia de cualquier tipo por lo que es inevitable el tomar posturas ante el tema de lo que se considera como tolerable o no. Dentro de este ámbito discursivo, es fundamental establecer que se toleran actitudes o posiciones concretas, pero desde el punto de vista del individuo es difícil fijar las líneas que, de forma objetiva, generan un juicio valorativo de lo que debe considerarse como intolerable o tolerable. Por ello la noción parece difícil de establecer como absoluto.

En la concepción de Walzer “son intolerantes la mayoría de los grupos que se toleran en los cuatro regímenes domésticos. Ni defienden ni tienen curiosidad por los otros, ni reconocen los derechos de otros cuya existencia

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 82.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 83.

no les es indiferente, ni se resignan a aceptarla”;⁴²⁷ lo que implica que la intolerancia se presenta de forma natural en los grupos sociales o conglomerados políticos. Así se tiene que la forma en que se tolera variará de conformidad con el régimen político en el que surjan. Será diferente la tolerancia dentro del Estado multinacional de la del Estado nacional, la sociedad de inmigrantes o una confederación. Esto dependerá de la forma en que dicha forma asociativa o gubernamental maneje sus relaciones con la religión y con la ideología política, pues serán estos los pilares de la convivencia ciudadana.

Una de las formas claras de propiciar el entendimiento es la necesaria separación que debe existir entre Estado y religión. Esta idea es discutida desde Locke y es primordial a la democracia contemporánea que es predominantemente laica, ya que

“...el objetivo de la separación de Iglesia y Estado en los regímenes modernos es negar poder político a todas las autoridades religiosas, bajo el supuesto realista de que, al menos potencialmente, son intolerantes. En el caso de que tal separación sea efectiva, puede que aprendan la tolerancia o, lo que es más probable, puede que aprendan a vivir como si poseyeran tal virtud.”⁴²⁸

A pesar del consenso democrático sobre la necesidad de la laicidad del Estado, hoy día se presentan teocracias que responden a la realidad de sociedades que conciben su religión vinculada directamente con el poder político y el poder religioso, por lo que es difícil concebir un Estado laico como se plantea en Occidente. La postura de la comunidad internacional debe examinar la tolerancia de los gobiernos teocráticos. Aquí cabe apuntar que, como alegaba Rawls, las sociedades no liberales decentes podrán ser toleradas pero no los Estados forajidos. Algunas teocracias del mundo árabe pueden enmarcarse dentro de las primeras y por ello la comunidad

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 92.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 93.

internacional las tolera, al igual que al Vaticano. Por su parte, el autoproclamado Estado Islámico sería una teocracia forajida.

En este mismo orden de ideas, yendo más allá de consideraciones que se apuntarán *a posteriori*, la tolerancia en Walzer comporta lo ideal del Estado laico, pero también entiende que en la realidad no es posible que todas las sociedades se organicen bajo la laicidad. El foco debe ser puesto en la forma en que esa sociedad determinada, a través de sus representantes, se comporta respecto de quienes no comparten la creencia oficial. Entre más cerrada sea una sociedad, la intolerancia será la norma común. Existe la posibilidad de que la sociedad religiosa contemple mínimos de tolerancia respecto a las prácticas contrarias a las propias, sin que se considere que las mismas atenten contra su propia cultura. Sobre este baremo, se puede hablar de tolerancia como forma de respeto y convivencia entre distintos, quienes se aceptan aún a pesar de las diferencias.

Mientras que en las sociedades cerradas y de tradición no democrática el tema de la tolerancia debe ser abordado contemplando esa especialidad, la sociedad democrática, en cualquiera de sus manifestaciones, requiere no solo la laicidad del Estado sino que “exige otra separación más. Una que no suele comprenderse bien: la separación misma de la política y el Estado.”⁴²⁹ Es contrario a la cultura de la tolerancia el establecimiento de ideologías políticas como política de Estado, valga la redundancia. No debe confundirse la ideologización como política de Estado con la ideología partidista que, inevitablemente, formará parte del manejo político de una determinada facción elegida democráticamente.

De esta manera, una política conservadora tendrá distintas maneras de ejercer el gobierno democrático a las de una facción liberal o una socialista. Siempre y cuando no se manifiesten exigencias tendientes a la hegemonía de una facción sobre la otra, forzando a individuos o grupos a abrazar determinadas ideas a través de las políticas públicas, la convivencia siempre

⁴²⁹ Ídem.

será posible. Asimismo, pueden existir facciones políticas que desde el poder pretendan gobernar sobre argumentos religiosos y morales, pero en una sociedad democrática deben existir las medidas que eviten la imposición de una única visión que busque la defenestración del pluralismo.

La forma en que se afronta el tema de la diversidad incluye la existencia de dos proyectos que Walzer relaciona con la Modernidad.⁴³⁰ El primero es la tendencia democrática a la inclusión de los diversos grupos al conglomerado político y el segundo admite que la alternativa a la incorporación es la separación de estos grupos otorgándoles su propia voz, espacio y política. La primera es la típica forma en que una sociedad democrática se abre a las luchas incluyentes de grupos, que finalmente tiene su raíz en la propia naturaleza del individuo y sus derechos. La otra propuesta comporta “dotar al grupo como tal de una voz, de un espacio y de su propia política.”⁴³¹ Esto, a su vez, conlleva hablar de autodeterminación y soberanía entre otras reivindicaciones propias de quienes sostienen la defensa de su propia identidad cultural.

Según Walzer “así funcionan las cosas hoy en día: se adaptan los viejos acuerdos imperiales, se extiende el moderno sistema internacional y se multiplican los Estados nacionales, las regiones con autogobierno, las sociedades diferentes, las autoridades locales, etc.”⁴³² A pesar de ello, las decisiones relativas a la consecución de una verdadera tolerancia respecto de minorías sigue siendo un tema manejado por quienes ejercen el poder político, sea que se proponga dentro de los confines del Estado o entre estos en el nivel internacional. Ante todas estas consideraciones, que han sido ya tratadas por otros autores, lo que se ha pretendido aquí es propiciar el entendimiento de la tesis que Walzer plantea en *On toleration* y que se circunscribe a un proyecto que él caracteriza como posmoderno.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁴³¹ *Ídem*.

⁴³² *Ídem*.

La revisión de las relaciones contemporáneas pretende hacer entender que las diferencias son mucho más comunes con cada día que transcurre. La forma en que se relacionan los grupos dentro de un determinado Estado hace que las diferencias disminuyan y que muchas más cosas en común surjan. Hay una evidente disgregación de los grupos sectarios dentro de la sociedad global, que conjuga la unión de muchas culturas y creencias. Esto hace más sencilla la tolerancia en el plano individual, al tiempo que implica nuevos retos dentro de las acciones de la mayoría en frente de las minorías. En este sentido Walzer explica cómo cada individuo es un punto diferencial e inclusive un extranjero entre los propios extranjeros.

Aun así, la discusión sobre si lo correcto es preservar el proyecto modernista de inclusión o separación, o si se debe asumir un modelo mucho más cosmopolita del posmodernismo, lo sella al decir que:

“Este dualismo de lo moderno y lo posmoderno exige una doble adaptación: en primer lugar una en sus particulares versiones individuales y colectivas y luego otra en sus versiones pluralistas, dispersas y divididas. Necesitamos que se nos tolere y que se nos proteja como ciudadanos del Estado y como miembros de los grupos, y en ambos casos también como extranjeros. La autodeterminación tiene que ser a la vez personal y política; aunque ambas tengan relación, no son lo mismo. La primitiva manera de entender la diferencia, que vincula a los individuos con sus grupos autónomos o soberanos, se encontrará con la oposición de los disidentes y de los ambivalentes. Sin embargo, cualquier nueva manera de entender las cosas que se centre exclusivamente en los disidentes tendrá la oposición de quienes sigan luchando por ganar control, dar fuerza legal, elaborar, revisar y heredar una tradición religiosa o cultural común. De manera que por ahora, al menos, la diferencia debe tolerarse doblemente –tanto en el plano personal como en el político– mediante cualquier combinación (no tiene por qué ser en ambos casos la misma) de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo.”⁴³³

Es innegable que el reto de asumir las posturas de la actualidad sobre la tolerancia pasa por considerar la validez de las ideas críticas del

⁴³³ *Ibíd.*, p. 102.

norteamericano. De estas se desprende que debe protegerse al individuo como miembro del Estado, pero también deben protegerse los grupos y su diversidad cultural. Debe existir una protección contra la intolerancia, así como el establecimiento específico de qué sería intolerable en cada situación. La tolerancia, sobre la base de la cita anterior, comporta que se debe asumir la diferencia como una constante que se manifestará en diversas formas. También debe existir la aceptación de la postura diferente del otro y abrir campo a la tolerancia en aras de la convivencia pacífica.

MacIntyre: la tolerancia y las bondades del conflicto

Un representante del cambio en la óptica sobre las discusiones en el ámbito moral es el escocés Alasdair MacIntyre. En su obra sobre ética y política lleva sus propuestas hacia el tema de la tolerancia. Esta visión forma parte del enfoque contemporáneo del concepto y su propia diversidad en cuanto a su alcance y límites. MacIntyre establece nexos entre la tolerancia concebida como una virtud y la acción pública, especialmente en cuanto a la instrumentalización de políticas gubernamentales. También incluye en su discurso elementos que inciden en la tolerancia como el mercado, el Estado y las comunidades locales.

Al igual que Walzer, la postura de MacIntyre se centra en la crítica al liberalismo en todas sus vertientes:

“MacIntyre tiene un planteamiento sumamente crítico. Por un lado, cree que éste, como *tradición intelectual* dominante, es incapaz de conseguir sus propósitos definitorios, de ahí que hable de su fracaso. Por otro, también piensa que gran parte de los males, por no decir todos, que hoy en día padecemos se deben a la justificación y normatividad desarrollada por el pensamiento liberal contemporáneo. De este modo, el desorden moral del que habla MacIntyre en *Tras la virtud* se convierte en la espoleta desde la que enjuiciar los límites políticos y sociales que el propio liberalismo establece. No es que el liberalismo haya cogido un camino erróneo, alejado de sus premisas básicas, sino más bien que los fracasos y las crisis actuales son

productos de los caminos abiertos por el propio liberalismo. Por tanto, su preocupación es buscar otra tradición diferente que sea capaz de enfrentarse a los malestares ocasionados por la modernidad.”⁴³⁴

MacIntyre se sitúa dentro de los críticos al liberalismo, mas no necesariamente desde una posición comunitaria, puesto que “no propone ninguna receta a la condición política, social y moral liberal. Tampoco parte del liberalismo y, menos aún, del antiliberalismo para justificar sus argumentos. Más bien son, precisamente, estas ausencias lo que diferencia a MacIntyre de los liberales y de los denominados comunitaristas.”⁴³⁵ Un aspecto primordial, en este sentido, es su postura sobre la neutralidad del Estado que considera positiva, pero que en el Estado liberal fracasa en su cometido de lograrlo puesto que este no es neutral, por lo que deben buscarse vías efectivas que puedan alcanzar dicha neutralidad.⁴³⁶

Como ya fue dicho, la neutralidad se ha relacionado con la tolerancia y el acercamiento a la posición doctrinaria de MacIntyre ayudará a entender su posición al respecto contenida en el ensayo “Toleration and the goods of conflict”. En éste, introduce el tema de la siguiente manera:

“When ought we to be intolerant and why? I pose this question in the first instance as one concerning the ethics of conversation and especially the ethics of one particular kind of conversation. That kind of conversation occurs when a group of individuals enquire together about how it would be the best for them to act, so that some good can be achieved or some evil avoided, where that good is both an individual and a common good –the good of this or that household or neighborhood, this or that workplace or school or clinic, this or that orchestra or laboratory or chess or football club.”⁴³⁷

⁴³⁴ FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando, “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre, el problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”, *Revista de Estudios Políticos*, España, 1999, abril-junio, N° 104, pp. 213-231. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=27554> [Consultado en: agosto de 2015].

⁴³⁵ Ídem.

⁴³⁶ Ídem.

⁴³⁷ MACINTYRE, Alasdair, “Toleration and the goods of conflict”, op. cit., p. 205.

Por esta razón, no es suficiente una mirada individualista al tema de la tolerancia. Los conflictos deben abordarse desde una perspectiva en la que se unan tanto el beneficio individual y el colectivo. Se patenta así la tendencia definitiva a tener una tolerancia que sea el puente entre lo que es beneficioso para el individuo y la sociedad. Se trata de la acción de un ciudadano del Estado que se vincule con la problemática de la comunidad a la que pertenece.⁴³⁸ Este es, sin duda, el desafío de las democracias actuales, que “apelan a la conformación de unos ciudadanos/as poseedores de unas virtudes públicas o cívicas, las cuales podrían ser definidas como actitudes o predisposiciones coherentes con la búsqueda del bien común para todos, lo que se traduciría en términos de libertad, igualdad, justicia social”.⁴³⁹

Para MacIntyre, el conflicto es tan común a la sociedad como lo es la conversación o el diálogo,⁴⁴⁰ por ello la tolerancia siempre estará dentro de las necesidades de esta, porque la confrontación de las ideas disímiles es inevitable y se presenta en diversos niveles de la complejidad social. Los conflictos son consecuencia necesaria del pluralismo, la globalización y los movimientos migratorios, por lo que el autor bajo examen advierte sobre la necesidad de abordarlos para evitar determinados males, al aducir lo siguiente:

“And in order for such a group to flourish it must be able to manage its conflicts, so that neither of two evils befalls it. The first of these is the evil of suppression, of thinking that one has avoided conflict by somehow or other depriving one party to it of the means for expressing its attitudes, concerns, and arguments. The other is the evil of disruption, of the kind of disagreement and the modes of expression of disagreement which destroy the possibility of arriving at the kind of consensus necessary for effective shared decision-making. Sometimes

⁴³⁸ Al usar el término «ciudadano del Estado» se hace referencia directa al planteamiento que *a posteriori* se abordará sobre la tesis de Otfried Höffe.

⁴³⁹ GUICHOT REINA, Virginia, “Tolerancia, una virtud cívica clave en una educación para la ciudadanía activa, compleja e intercultural”, *Bordon*, España, 2012, vol. 64, N° 4, pp. 35-47. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4068447> [Consultado en: agosto de 2015].

⁴⁴⁰ MACINTYRE, A., *ibíd.*, p. 205.

one of these evils is produced by those who are attempting to avoid the other."⁴⁴¹

Los peligros que presupone errar en el manejo de los conflictos sociales sobresalen en la cita anterior. Sin duda alguna, la supresión sería la primera consecuencia de un conflicto mal administrado en el que, simplemente, se optó por hacer invisible al individuo que lo planteaba, cercenándose su voz y hasta su libertad. En segunda instancia, se presenta la alteración o perturbación, que puede percibirse como una reacción generada por la supresión. Este mal impide alcanzar un diálogo efectivo que lleve a la consecución de acuerdos y es, quizá, el más difícil de canalizar dado que en el campo de la confrontación suelen surgir manifestaciones de odio que arraigan las diferencias, haciéndolas irreconciliables.

En consonancia con lo anterior, es lógico pensar que MacIntyre se presente como propulsor de la necesidad de la tolerancia desde la acción del Estado, estando en contra de quienes niegan su necesidad o utilidad. Lo cierto es que el Estado contemporáneo ha dejado de ser un grupo de instrumentos para alcanzar determinados fines particulares, para convertirse en un grupo de instituciones con sus propios valores. Por ende, destaca tres aspectos importantes que determinan el estado actual de la cuestión:⁴⁴² primero destaca la importancia de la secularización del Estado en Occidente, la cual, a pesar de su importancia, es una secularización relativa. En segundo lugar, considera que el Estado contemporáneo es, en definitiva, totalmente distinto del Estado del siglo XVIII.

Por último, expone, como tercer aspecto, que el Estado contemporáneo tiene una asociación indisoluble con los mercados nacionales e internacionales que, necesariamente, condicionan su existencia. El Estado depende de la tributación de estos que, a su vez, confían en aquél para el establecimiento de un marco legal y social que les genere la estabilidad que

⁴⁴¹ *Ibíd.*, pp. 205-206.

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 210.

necesitan. Para el escocés, la importancia del Estado contemporáneo radica en que, junto a la economía nacional, conforma algo grande, único, complejo, heterogéneo e inmensamente poderoso.⁴⁴³ De esta complejidad se derivan los medios en que se manifiesta el poder y la forma en que maneja sus relaciones dicho Estado.

Sin embargo, la primera manifestación de la acción del Estado es la que muestra la manera en que se relaciona de forma cotidiana con el ciudadano, que para MacIntyre es una máscara que usa el Estado.⁴⁴⁴ Así se refiere al cúmulo organizativo de éste, sus instituciones y sus normas. Las vías que usa para relacionarse con el individuo no son más que métodos de los que se vale el poder y que no representan su verdadera naturaleza. Bajo esta primera versión entran en juego todos los factores que determinan la instauración de normas y procedimientos, en los que se halla alguna tendencia que aplique criterios de favorecimiento de mayorías, respeto a las minorías y que determinarán el carácter del Estado como organización.

Adicional a esa primera forma en que el Estado se manifiesta, MacIntyre considera que tiene otra cara, que describe de la siguiente manera:

“For they wear quite another mask and speak with quite another voice when they justify their policies and actions in their role as custodians of society’s values, presenting the state as the guardian of the nation’s ideals and the caretaker of its heritage, and the market as the institutionalized expressions of its liberties. It is in this guise that state from time to time invites us to die on its behalf and that the market fosters through its advertising agencies fantasies about well-being.”⁴⁴⁵

Al manifestar su opinión sobre esta otra máscara que presenta el Estado, MacIntyre toca un aspecto fundamental que va de la mano con la concepción que tiene del mercado. Le otorga a éste un rol fundamental que anteriormente no se había asociado con el tema de la tolerancia, señalándolo como la expresión institucional de las libertades. Bajo esta perspectiva la

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 211.

⁴⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 212.

realidad de un Estado se decanta por dos posiciones, que muchas veces pueden enfrentarse a las necesidades de las comunidades que hacen vida dentro del mismo. Por ello, anteriormente se apuntó la manera en que una determinada posición mayoritaria en una sociedad haría lo posible por salvar lo nacional y sostener su *status quo*.

Por tanto, MacIntyre trata de establecer las diferencias existentes entre esa asociación de Estado y el mercado respecto de las comunidades locales.⁴⁴⁶ Según él, en aquellos las decisiones se toman sumando preferencias y haciendo concesiones mientras que, en estas, dependen directamente del poder de los intereses representados al momento de tomar dichas decisiones. En las comunidades locales la comprensión compartida de la idea de bien común y de las actividades relevantes para alcanzarlo provee un estándar independiente de preferencias e intereses. De esta forma se puede establecer una referencia que permite evaluar las preferencias individuales y grupales.

Al mismo tiempo, considera que tanto en el Estado como en el mercado no existe cuestión alguna que no pueda ser sopesada con otra sin importar las circunstancias; mientras que en las comunidades locales se presentan consideraciones concluyentes referidas a bienes que no pueden ser sacrificados o se tienen como ineludibles, sin hacer inútil a la actividad a la que se dedica la propia comunidad. Igualmente, estima que en los primeros el don de la flexibilidad y el compromiso, para saber cómo y cuándo intercambiar una serie de principios, es una virtud política central. Por el contrario, en las comunidades locales se cuenta entre las virtudes políticas una cierta intransigencia moral que permite prevenir el éxito del Estado y el mercado en ámbitos superiores.

Estas características diferenciales son las que traen como consecuencia que en la avanzada Edad Moderna siempre exista tensión y hasta conflictos entre lo que demandan el Estado y el mercado y los requerimientos de la

⁴⁴⁶ *Ibidem*, pp. 212-213.

comunidad local racional. En este sentido los que valoran la empresa de la comunidad local racional son sensatos si deciden ordenar sus relaciones con el Estado y el mercado, de forma tal que puedan asegurarse de aprovechar los recursos que solo éstos pueden garantizar y, a su vez, mantener su autosuficiencia, su independencia y seguir siendo libres frente a la coacción de ambos. Aun así, MacIntyre cree que los individuos deben tratar siempre a las agencias del Estado con incesante sospecha.⁴⁴⁷

Lo anterior abre el debate a sopesar la opinión del escocés sobre la tesis liberal de la neutralidad del Estado. Al respecto ya se ha dicho que la neutralidad del Estado sería necesaria como idea o principio, para poder establecer la tolerancia dentro de una determinada sociedad y que esta neutralidad supone que el Estado no debe tomar parte de alguna postura ideológica ni favorecerla. Pero, sobre este punto, MacIntyre tiene una posición que merece la pena reproducir a continuación:

“What has most often been feared in the past was that the state, by favouring one point of view exclusively, would damage the interests of those who gave their allegiance to other standpoints. [...]. But although this kind of harm is still to be feared, grave harm would also be done to the cause of those whose point of view the state had made its own.”⁴⁴⁸

Esta observación denota, fundamentalmente, que la organización estatal no solo va a generar un perjuicio para quienes se le oponen, sino que, cuando decide adoptar una posición parcializada, también afecta al prestigio de aquellos grupos que se ven beneficiados por el Estado. Toda postura que asuma el Estado va a encontrarse siempre con el desprestigio y el descrédito como predisposición, por ello su neutralidad es fundamental. Pero para MacIntyre esa neutralidad no es real. Es una ficción importante, y quiénes

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 214.

reconocen dicha importancia y su carácter ficticio, coincidirán con los liberales en la defensa de un cierto rango de libertades civiles.⁴⁴⁹

Esta idea resalta la necesidad de un Estado en el que debe permitirse la tolerancia a la diversidad de puntos de vista,⁴⁵⁰ en vez de la exigencia de neutralidad. La posición del autor bajo estudio está representada por la defensa de la diversidad, pero también de la neutralidad del Estado como forma de propiciar la tolerancia. Entre las formas de hacerlo considera que al Estado no debe permitírsele imponer prohibiciones que impidan a los grupos locales establecer y ordenar sus propias conversaciones para la obtención de su idea de beneficio común a través de un diálogo prácticamente racional.⁴⁵¹ El énfasis del autor en este tipo de discusión racional indagatoria o inquisitiva requiere señalar las condiciones que la misma exige para ser válida.

Para MacIntyre, una comunidad local debe ser capaz de decidir lo que es beneficioso para ella, puesto que presupone que el Estado debe abstenerse de tomar tales decisiones. Para ello requiere necesariamente la existencia de un diálogo racional, de una consulta entre miembros de esa comunidad local. Se trata de un ejercicio que el autor plantea para poder establecer lo que realmente es tolerable o intolerable. En primer lugar cree que debe definirse a quiénes debe permitírseles participar en dicha consulta,⁴⁵² de manera tal que todos los miembros puedan participar y evaluar los argumentos presentados, siempre que sean racionales y relacionados con lo discutido.

Debe recalarse que conforme lo propuesto por MacIntyre, la apertura a la participación requiere que se trate de individuos que puedan aportar racionalmente algo pertinente al debate, puesto que si se permite a todos sin

⁴⁴⁹ Ídem.

“Even although that neutrality is never real, it is an important fiction, and those of us who recognize its importance as well as its fictional character will agree with liberals in upholding a certain range of civil liberties.”

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 213.

“It must afford tolerance to a diversity of standpoints.”

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p. 214.

⁴⁵² *Ibíd.*, pp. 214-216.

distinción participar en el mismo, se corre el riesgo de tomar decisiones que sucumban al poder estatuido. Entonces, la discusión racional debe estar imbuida del compromiso de los participantes en la dirección de la discusión y los objetivos a alcanzar respecto del tema sobre el que se pretende tomar una decisión relacionada con el beneficio común. En segunda instancia, esa discusión racional es incompatible con determinadas formas de expresión dirigidas a descalificar opiniones más allá de los argumentos.⁴⁵³

Dicho lo anterior, se comprende cómo Alasdair MacIntyre descarta que en una discusión racional se puedan admitir descalificaciones sobre la base del género o la condición étnica del participante y que establezca que es a veces difícil determinar las líneas que diferencian la burla legítima y la mofa insultante; lo que a su vez requiere que en este tipo de debates se dé prelación al empleo del juicio cultivando las virtudes necesarias para su ejecución, que son producto de la propia educación que se ha proferido en la misma comunidad local. Asimismo, cree que ese proceso educativo requiere tiempo para poder mantener un diálogo sustentado sobre el juicio y así poder determinar de forma racional cuándo ser intolerantes hacia determinado tipo de aseveraciones.

Es otra condición del diálogo racional y la consulta, el establecimiento *a priori* de determinados asuntos como concluyentes y que así sea entendido por los participantes en el diálogo.⁴⁵⁴ Lo que el autor subraya es que existen posturas ya superadas o descartadas por la evidencia científica o histórica. Estas deben dejarse de lado y no debe permitirse participar del diálogo racional a esos individuos que pretendan sostener posturas que se consideran superadas. Igualmente, expresa que los métodos para excluirles deben provenir de la propia comunidad local, que lo deben haber estatuido conforme sus criterios y procedimientos.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 216.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, pp. 216-218.

En otras palabras, los individuos no tienen que acudir al poder del Estado para silenciar esas opiniones, pues pueden hacerlo tácita o expresamente en la misma comunidad. Con esta aseveración MacIntyre marca distancia con la tolerancia de John Stuart Mill,⁴⁵⁵ quien creía que debía aceptarse cualquier tipo de opinión o postura contraria a la prevaleciente dentro de una sociedad. Así, refiere que existen posiciones en las cuales los liberales y los no liberales acordarían exceptuar de la invitación de Mill a tolerar y aceptar las posturas que se desviaran de las consideradas socialmente como normales. Para él sería inadmisibles permitir que una teoría u opinión descartada influya la actualidad.

Para explayar tal aseveración, que *a priori* parece ser radical, MacIntyre toma el ejemplo de las tesis que hoy día niegan que el Holocausto haya ocurrido haciendo una comparación en la forma en que se trata el tema en los Estados Unidos y en Alemania.⁴⁵⁶ En el primero, bajo los derechos constitucionales consagrados en la Primera Enmienda, como la libertad de expresión, sería imposible negar a un individuo tener su opinión a favor de estas teorías; mientras que en el segundo sería considerado punible hacerlo. El escocés se decantaría por el sistema norteamericano en virtud del principio que contempla que al Estado debe prohibírsele estipular lo que es beneficioso para la comunidad por lo pernicioso de dichas acciones.

A pesar de ello, piensa que la propia comunidad debe encontrar los métodos por los cuales se puedan defenestrar estas teorías que considera intolerables porque pueden ser contaminantes. Esto no implica que no haya otros factores a tener en cuenta, sino que en el caso del Holocausto se trata de un hecho histórico paradigmático, cuya negación descarta una evaluación racional de un importante abanico de concepciones de la bondad humana,⁴⁵⁷ y tolerar esa postura sería una forma de vicio. Sin embargo, el británico cree que esta posición no es más que personal y que todo tipo de asuntos de esta

⁴⁵⁵ *Ibidem*, pp. 217-218.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 220.

índole deben ser sometidos al mismo proceso de discusión racional o consulta sobre lo que debe ser considerado tolerable o no.

En este sentido, lo que se plantea es una forma de silenciar este tipo de opiniones haciéndolas irrelevantes a través de la discusión racional, en donde se excluirían este tipo de pretensiones. Es así como afirma lo siguiente:

“That is to say, it should be the mark of any form of local discussion or enquiry that has any pretension to genuine practical rationality that its participants exclude the expression of this thought. And they should also treat the will to make such assertions as a sign of a character that has unfitted itself for participation in rational discussion or enquiry.”⁴⁵⁸

No siendo esto suficiente, MacIntyre cree que debe procurarse la exclusión de aquellos individuos que sostienen posiciones intolerables, de lugares de la comunidad como escuelas y universidades cuando se corra el peligro de propagación de esas opiniones.⁴⁵⁹ A pesar de las desavenencias con Mill respecto de su concepción de lo tolerable, Alasdair MacIntyre afirma que existen otros puntos de coincidencia. Uno de estos es considerar que solamente a través de un proceso sistemático de investigación puede hacerse al individuo responsable de sus afirmaciones y conclusiones.⁴⁶⁰ En estos términos, la discusión racional permite que se ejecuten encuentros cara a cara para poder confrontar posturas y tomar decisiones.

Continuando con las condiciones que debe tener toda discusión o consulta para ser racional, es menester apuntar lo que señala MacIntyre sobre las virtudes de quienes deben formar parte de esta. Así, los individuos deben estar dispuestos a aceptar, reconocer y admitir estar equivocados en determinada postura y quienes no sean capaces de admitirlo deben ser, igualmente, excluidos de futuras consultas.⁴⁶¹ Por muy difícil que sea alcanzar este tipo de discusiones prácticas racionales, debe acentuarse el

⁴⁵⁸ *Ibíd.*, p. 221.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*, p. 222.

⁴⁶⁰ *Ídem.*

⁴⁶¹ *Ídem.*

resultado que esta concepción propugna respecto de la tolerancia así como de la intolerancia, deslindándolas de la virtud y relacionándolas con el debate racional.

Hechas las anteriores precisiones, MacIntyre plantea una definición de la tolerancia del modo siguiente:

“Toleration then, so I have argued, is not in itself a virtue and too inclusive a toleration is a vice. Toleration is an exercise of virtue just in so far as it serves the purposes of a certain kind of rational enquiry and discussion, in which the expression of conflicting points of view enables us through constructive conflict to achieve certain individual and communal goods. And intolerance is also an exercise of virtue when and in so far as it enables us to achieve those same goods. But such intolerance has perhaps to extend somewhat further than I have so far argued.”⁴⁶²

La tolerancia, así concebida, tiene una estrecha relación con la intolerancia. En primer lugar porque son pensadas como una actividad destinada a la consecución del beneficio común y, en segundo lugar, porque bajo la perspectiva de MacIntyre, presuponen que la propia comunidad a través de la discusión racional es la que ha escogido esos beneficios comunes para conseguir determinar lo tolerable y lo intolerable. Asimismo, se resalta la importancia del papel de la educación de la propia sociedad en los valores que propugna, y el papel del Estado como factor garante del marco jurídico e institucional que permita que la comunidad local pueda escoger de forma libre lo que mejor le conviene, sin imposiciones del Estado.

Como toda teoría sobre los beneficios que deben obtenerse en la comunidad, partiendo de acuerdos locales, este planteamiento supone una situación opuesta a la realidad democrática actual, en la que no necesariamente debe estar cualificado para poder participar en el debate sobre asuntos comunes. Existe un derecho, que es fundamental, a opinar y a ser oído, cuya exclusión sobre la base de la pertinencia de la opinión

⁴⁶² *Ibidem*, p. 223.

expondría una dificultad en la teoría estudiada. Los espacios públicos no son siempre academias de eruditos, sino lugares donde los afectados directamente por las decisiones que se toman desde el poder plantean su parecer.

No obstante, el planteamiento de MacIntyre es pertinente en cuanto la sociedad actual presenta un debate racional influenciado por el ambiente creado por la actualidad tecnológica en la que los individuos están expuestos a mucha información de diverso tipo y de dudosa procedencia, frecuentemente mutilada o recortada a posta, diseñadas para generar la excitación de las masas, que son vulnerables a cualquier nuevo estímulo.⁴⁶³ Solo la verdadera discusión racional podría disminuir los efectos generados por quienes dirigen el debate en la sociedad contemporánea. Se vislumbra aquí una similitud con el ideal popperiano de debate crítico, con la salvedad de que, para MacIntyre, la postura liberal hace imposible, *per se*, la consecución de esa ficción neutral del Estado.

⁴⁶³ Ídem.

CAPÍTULO IV

Taxonomía del concepto de tolerancia

Tolerancia: virtud privada o pública

A pesar de las discrepancias en torno a la naturaleza de la tolerancia, cada tesis sobre la misma aporta a su enriquecimiento. Hay autores que la ubican en el campo de la neutralidad como Rawls, otros le acercan al concepto de virtud como se percibe en Walzer y MacIntyre. Bajo este concepto de virtud se agrupan, a su vez, una serie de doctrinarios que ameritan ser traídos a colación en cuanto dirimen el asunto tratando de ubicarla dentro del campo de lo privado o de lo público, así como la conceptualización de distintas modalidades de tolerancia, como negativa o positiva, cultural o política, activa o pasiva, entre otras.

Al plantearse la tolerancia desde una óptica liberal debe comprenderse, tal como indica Bican Şahin, que sea imposible establecer un orden social liberal sin plantear un verdadero compromiso con valores profundos.⁴⁶⁴ Estos valores profundos pretenden dar a la tolerancia una condición de virtud para sobrellevar la barbarie y reparar el daño que esta ocasiona. Innegablemente, hay una relación con la dimensión moral del individuo y su propia autonomía. Esta relación es tratada por Rawls de la siguiente forma en *El liberalismo político*:

“[L]os ciudadanos se conciben a sí mismos como libres en tres respectos: primero, con facultad moral para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien; segundo, como fuentes autoautentificadorias de exigencias válidas; y tercero, con capacidad para responsabilizarse de sus fines. Ser libre en estos respectos capacita a los ciudadanos para ser autónomos, tanto

⁴⁶⁴ ŞAHIN, Bican, *Toleration, the liberal virtue*, Nueva York, Lexington Books, 2010, p. 86.

“...a comprehensive liberal opines that we cannot possibly build a liberal social order without a commitment to deeper values.”

racional como plenamente. La autonomía racional, por empezar por ella, descansa en las facultades morales e intelectuales de las personas. Se revela en el ejercicio que éstas hacen de formar, revisar y perseguir una concepción del bien, y de deliberar de acuerdo con él. También se revela en su capacidad de llegar a acuerdos con otros (cuando están sujetos a restricciones razonables)."⁴⁶⁵

Dado que estos tres aspectos afectan directamente los actos del individuo, no es de extrañar que la discusión se centre primero en establecer si la tolerancia es contemplada como una actuación ligada directamente con el ámbito público, o si es exclusiva de la autonomía de la voluntad. Tal como lo afirma B. Şahin, existen aquellos que defienden el liberalismo sobre la base de la autonomía porque creen que una persona consigue la felicidad solo a través de una vida autónoma.⁴⁶⁶ Es así como una parcialidad del pensamiento liberal defiende al Estado gendarme y la libertad individual como motores de la sociedad, así como la única posibilidad de progreso. A pesar de ello, no está claro que la tolerancia dependa exclusivamente de la absoluta libertad individual, aun cuando se funde en el respeto del propio individuo.

La tolerancia es el resultado evidente de la apertura religiosa y la progresiva secularización del Estado. Debido a ambas, pudo extenderse a otros movimientos que se plantearon en la colectividad global apoyados en su derecho a disertar y a existir. En efecto, el poder político se valió de la tolerancia para afrontar la diversidad en la sociedad liberal que, cuanto más crece, enfrenta mayores requerimientos de diversos grupos sociales e individuos que demandan reconocimiento, respeto y, en fin, que al menos se tolere su existencia y su propio desenvolvimiento. Este tipo de disyuntivas constantes plantean esta discusión: se trata la tolerancia de una necesidad que afecta a los individuos y a la esfera pública que los cobija, o es algo que atañe solo a la autonomía individual.

⁴⁶⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 103.

⁴⁶⁶ ŞAHIN, B., *ibíd.*, p. 86.

"...those liberals who defend liberalism on the basis of autonomy believe that a person attains happiness only through leading an autonomous life."

Dentro de quiénes consideran la tolerancia como algo privado se encuentra a David Heyd, quien afirma:

“[T]oleration is a moral rather than a political concept; toleration is not a virtue in the narrow sense but rather an attitude or a mode of judgment; and toleration is not obligatory but supererogatory. These three claims are interrelated and interdependent.”⁴⁶⁷

En otras palabras, la tolerancia no tendría sentido alguno como concepto político sino moral. La misma no fue más que una necesidad momentánea utilizada por el liberalismo para lograr la sociedad plural contemporánea que se conoce hoy. Para Heyd, cuando la tolerancia perdió su rol político se transformó, nuevamente, en un valor personal o intercomunitario.⁴⁶⁸ Por ello no es extraño que el teórico apunte que la tolerancia no puede ser una política de Estado especialmente cuando, a partir de la segunda mitad del siglo XX, las minorías religiosas, étnicas y sexuales se hicieron más y más impacientes frente a la condición de ser toleradas porque, en la sociedad multicultural, la exigencia de reconocimiento reemplazó la necesidad de la tolerancia.⁴⁶⁹

Se distingue así una tendencia a establecer una postura que niega toda posibilidad al Estado de tolerar, puesto que la neutralidad del Estado y la protección de los derechos no dejan espacio para hablar de una tolerancia estatal.⁴⁷⁰ Estas actuaciones no son más que la materialización de la labor del Estado que no tolera, sino que, por decirlo de algún modo, gobierna. Al Estado no se le pide tolerancia, se le exige reconocimiento. Aquí se encuentra a Rainer Forst, quien aboga por el imperativo de neutralidad para el Estado,

⁴⁶⁷ HEYD, David, “Is toleration a political virtue?”, op. cit., p. 172.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 176.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 175.

“In the second half of the twentieth century religious, ethnic and sexual minorities have become more and more impatient with the status of being tolerated. In a multicultural society, the demand for recognition supersedes that of toleration.”

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 178.

“State neutrality and the protection of rights does not, therefore, leave room for state tolerance.”

en vez de hablar de Estado tolerante y del imperativo de la tolerancia para los ciudadanos.⁴⁷¹

Adicionalmente, en el compendio *Toleration, an elusive virtue*, David Heyd concibió la tolerancia como una sub-categoría del respeto, que implica control o restricción,⁴⁷² características visibles únicamente en el individuo y que no pueden atribuirse a ningún Estado. En vista de lo anterior, merece la pena revisar el planteamiento de Heyd sobre la tolerancia como actitud supererogatoria, evidentemente forjada como una tesis centrada en el papel del individuo como agente de tolerancia:

“I suggest that toleration be understood as a *supererogatory attitude*. This view relies on the common distinction in theories of toleration between agent and action, or in Augustinian terms, between ‘sinner and sin.’ Despite the close relation between acts and their agents and the way they reflect on each other, philosophers have correctly argued that judgments of acts and judgments of actors can, and sometimes should be separated. Respect for the autonomy of the other or the attitude of forgiveness are two examples (which are pertinent to toleration) of the judgment of individuals that is independent of judgments of their subjects, typically in court decisions or in the evaluation of scientific theories. However, if we wish to argue that toleration is a matter of the separation of the impersonal judgment of the act or the belief from the personal judgment of the agent or the subject, we must explain the mechanism through which this separation is made and the moral justification for doing so. I suggest that toleration requires a shift from the impersonal judgment of actions to the personally based judgment of the agent. This shift is, as I have argued elsewhere, of a ‘perceptual’ nature. It involves a Gestalt switch from one legitimate perspective to the other.”⁴⁷³

Así entendida, la tolerancia supone un cambio de perspectiva, de la propia a la del otro, dejar de ver el acto para enfocarse en el individuo. Heyd ejemplifica su postura con la aplicación de la terapia Gestalt, que demuestra

⁴⁷¹ FORST, Rainer, *Toleration in conflict, past and present*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, p. 520.

⁴⁷² HEYD, David, “Introduction” en: HEYD, David (ed.), *Toleration, an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 12.

“*Toleration is thus a sub-category of respect, involving restraint.*”

⁴⁷³ HEYD, David, “Is toleration a political virtue?”, op. cit., p. 185.

cómo un mismo fenómeno puede ser visto de forma distinta por diferentes personas. Por ello, para el autor en cuestión, la tolerancia como actitud supererogatoria implica una actitud activa, claramente distinguida de mentalidades pasivas como la indiferencia, la aquiescencia, la condonación o la conformidad.⁴⁷⁴ No obstante, Heyd no descarta la relación de la tolerancia con la actividad política y lo expresa así:

“It must therefore be emphasized that although I have tried to argue that toleration is not in its essence a political concept, I do not mean to deny it has an important role in politics.”⁴⁷⁵

Para este autor la tolerancia proviene de los individuos, *ergo*, al no ser el Estado un individuo, no podría tolerar. Este argumento tiene un sustento que puede refutarse recordando que si bien el Estado no es un individuo *strictu sensu*, es una ficción cuya construcción jurídica le hace depositario de derechos y deberes. Por ende, el Estado es una persona del derecho público que, como unidad, actúa e incide directamente en la colectividad y los individuos amparados bajo la figura societaria. Esta realidad es incuestionable pues el Estado actúa a través de sus representantes o líderes.

La tolerancia vista como una simple virtud de lo privado permitiría que lo intolerable se determinase bajo este mismo criterio. Se corre así el riesgo de relativizar lo intolerable, cuando la realidad exige una posición vinculada con la acción política que vaya más allá de la autonomía individual, basada en el establecimiento de lineamientos claros que dirijan la implementación de políticas que permitan la práctica tolerante. Bernard Williams coincide con esta idea cuando afirma que la práctica de la tolerancia no debe estar basada

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 186.

“It should thus be emphasized that toleration is an active attitude, to be clearly distinguished from passive mind-sets like indifference, acquiescence, condonation, or resignation.”

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 182.

en un valor como el de la autonomía individual ni pretender escapar de los desacuerdos sustanciales sobre el bien.⁴⁷⁶

Estos acuerdos sobre el bien son explayados en la sociedad a través de pactos sociales contenidos en las diversas normas organizativas de la misma, lo que a su vez supone la necesidad de imposición de patrones que propicien la consecución del bien común, situándolo por encima del bien individual. Estas ideas son secundadas por Catriona McKinnon al equiparar la tolerancia con la libertad y la igualdad en el siguiente fragmento:

“Like freedom and equality, toleration is a value that no democratic politician would dare to repudiate, and the political zeitgeist has it that we democrats are all agreed, more or less, on the questions of why it is a good thing to be tolerant, what ought not to be tolerated, and how the value of toleration is best realised in political principles and procedures, the law, and personal behaviour.”⁴⁷⁷

Como valor democrático, la tolerancia amplía su propio campo de acción cuando se encuentra con el resto de los valores que confluyen en las sociedades democráticas. Si, en cambio, se la considera como virtud de lo privado, puede ser vista como una mera actuación individual que da pie a cada individuo a tener la autoridad para definir y defender su posición tolerante o intolerante, fundándose en su propia autonomía, su autodeterminación y su capacidad volitiva. Irremediamente, las consideraciones individuales tienen una influencia en la exteriorización de la intolerancia. Si existe una estructura política democrática comprometida con la tolerancia, entonces partiendo de lo público se incidirá positivamente en lo privado.

El ser humano, a pesar de ser libre, está condicionado por su entorno. Por ende, se puede afirmar que ese ambiente de las sociedades democráticas que tiende al enaltecimiento del individuo y sus libertades, coadyuva al

⁴⁷⁶ WILLIAMS, Bernard, “Toleration: an impossible virtue?” en: HEYD, David (ed.), *Toleration, an elusive virtue*, op. cit., p. 25.

“The practice of toleration cannot be based on a value such as individual autonomy and also hope to escape from substantive disagreements about the good.”

⁴⁷⁷ MCKINNON, Catriona, *Toleration*, Londres/Nueva York, Routledge, 2006, p. 3.

sostenimiento de la tolerancia como virtud democrática. Por esta razón, un autor como C. Thiebaut cree que la tolerancia moderna es “una forma de organización del espacio público de convivencia que minimiza los conflictos religiosos y creencias; por ello, privatiza las emociones y las creencias y las saca del debate de la cosa pública.”⁴⁷⁸ Ahora bien, el espíritu de la tolerancia debe ir más allá de ser un simple elemento privatizador de emociones, pues así considerada, la tolerancia no sería virtud sino un mero factor de control social.

Tolerancia positiva y tolerancia negativa

Entendida la relación que conserva la tolerancia con el ámbito público, así como su realidad de práctica ejercida por los individuos, se puede comprender que haya dos formas de tolerancia, una positiva y otra negativa. En primer lugar, la tolerancia negativa se define como aquella “impuesta a quien no le cabe otro remedio”,⁴⁷⁹ e implica para la persona soportar lo que no es capaz de aceptar pero influenciado por las directrices emanadas del poder político, que lo hace para garantizar de alguna manera la convivencia pacífica. La tolerancia negativa es el soportar diferencias para lograr la paz ciudadana. Esta no supone ni aceptación ni interiorización alguna del derecho del otro. Si se supera esta concepción limitada y condescendiente y se promueve “el interés y la comprensión por las diferentes formas de condición humana”,⁴⁸⁰ se puede hablar entonces de tolerancia positiva.

La consideración de la tolerancia como virtud modifica el argumento de la tolerancia como neutralidad que postulaba indiferencia respecto de la diversidad. Bajo esta versión neutral de tolerancia el Estado era el centro de acción de la democracia por y para las mayorías con prescindencia de la diversidad. Se admitía la diferencia siempre y cuando no excediese del campo

⁴⁷⁸ THIEBAUT, *De la tolerancia*, op. cit., p. 37.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁸⁰ *Ídem*.

privado, del dominio de lo doméstico. La tolerancia así concebida propiciaba reacciones de inconformidad en quiénes la percibían como una forma de coartar el derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad, una falsa tolerancia.⁴⁸¹ La razón estriba en que la neutralidad buscaba instaurar un sistema normativo que sostuviese los intereses de la mayoría en perjuicio de los grupos minoritarios.

Esta situación la describe Del Águila cuando expone lo siguiente:

“Además, dado que el tema de la diferencia está conectado con privilegios y exclusiones, al impedir la aparición de ciertas diferencias en lo público, el punto de vista neutral tiende a reproducir el *status quo*.”⁴⁸²

Superada esta concepción, hoy se afirma que “la constelación conceptual de la tolerancia tiene, pues, una estructura bipolar, la del soportar y la del comprender, y ambos polos se apoyan y se necesitan mutuamente a la vez que se van modificando el uno al otro.”⁴⁸³ Los grupos reclaman participación, reconocimiento y respeto. El polo positivo de la tolerancia no solo abre esta posibilidad, sino que hace plausible la convivencia pacífica fundada en dicho reconocimiento. El indeseado polo negativo es útil, especialmente cuando ayuda a convivir con quien no se desea. En palabras de P. Cerezo: “un mal menor para evitar la discordia o la confrontación.”⁴⁸⁴

Es de esta manera que la tolerancia cambia la forma en que se desarrolla la labor política. “[M]odifica el ejercicio mismo del poder, conforma las formas de argumentación pública y altera la concepción que los individuos tienen de sí mismos.”⁴⁸⁵ Esto supone que quien está obligado por razones públicas a tolerar, no está exento de llegar a comprender al otro, aceptando su

⁴⁸¹ Sobre la falsa tolerancia se profundizará en el capítulo V. Para obtener otra perspectiva de la tolerancia negativa vid. BROWN, Wendy, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

⁴⁸² DEL ÁGUILA, Rafael, op. cit., p. 372.

⁴⁸³ THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, op. cit., p. 44.

⁴⁸⁴ CEREZO GALÁN, Pedro, “Tolerancia” en: CEREZO GALÁN (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 192.

⁴⁸⁵ THIEBAUT, C., *ibíd.*, p. 47.

diferencia y haciéndole parte del espacio público que comparten. La tolerancia como virtud tiende a propiciar la apertura racional respecto del otro y, así, superar la barrera del simple aguantar o soportar, dejando de lado la neutralidad o la condescendencia, toda vez que “[l]a neutralidad en las razones de la acción política significa que el Estado ha de ser ciego respecto a la verdad o falsedad de los ideales morales o concepciones del bien”.⁴⁸⁶

Es importante destacar la vinculación de la tolerancia negativa con la tolerancia positiva. La primera sirve de puente para alcanzar la tolerancia positiva como ideal que se persigue en la doctrina que se está exponiendo. Sin embargo, la tolerancia desde lo público tiene un alto contenido de control político y social que dispone restricciones a la libertad, amparándose en la protección de la libertad de otros. Por esta razón I. Berlin estima que toda coacción implica una interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si no hubiese coacción, el individuo actuaría libremente, pues para él solo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que le impiden al individuo alcanzar sus propios fines.⁴⁸⁷

La tolerancia no solo sustituye a la represión como política de Estado, sino que impone la propia restricción del individuo frente a esa diferencia que no acepta. Asimismo, habilita el camino para que las personas puedan exigir el reconocimiento de los derechos que les asisten en razón de su plural humanidad. Toda ulterior reivindicación, dirigida a la protección de la dignidad del ser humano y al reconocimiento de sus derechos fundamentales, fragua esa transformación de la tolerancia. Es evidente el papel que el aparato jurídico ejerce en la consecución de los fines sociales, a través de la prevención y de la propia coacción cuando es necesario. Esto lo explica perfectamente Thiebaut así:

⁴⁸⁶ MELERO DE LA TORRE, Mariano, op. cit., p. 24.

⁴⁸⁷ BERLIN, Isaiah, “Dos conceptos de libertad” en: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 48.

“...los aprendizajes normativos se realizan precisamente acotando, determinando, precisando: en este caso, acotando, determinando y precisando respecto a qué se nos reclama tolerancia.”⁴⁸⁸

Se puede afirmar que la implementación de normas bajo la influencia de la tolerancia como virtud de lo público, presupone que lo tolerado propone argumentos racionales que lo reivindicán. Quien reclama tolerancia

“...ha colaborado para hacer relevante la discusión de aquello que demanda se tolere. Puede haberlo hecho por vía de la argumentación y la presentación de sus demandas en una controversia o puede haberlo hecho por vía de la resistencia a las exigencias del poder.”⁴⁸⁹

Es esta situación la manifestación de la lucha por la dignidad que abarca no solo el campo racional sino también el de la confrontación. De la misma manera, implica la lucha de aquellos que apuestan por la prevalencia de la barbarie, lo que no puede ser tolerado. El rol de la libertad y su constante evolución dentro del campo democrático ha logrado que el conocimiento, la argumentación y la confrontación hayan podido asumir nuevos parámetros de exigencia a las diversas ideologías enfrentadas. Por ende, la forma en que un Estado soberano da cabida a los derechos de los ciudadanos y la participación de estos en la toma de decisiones, propicia la ampliación del espectro de los derechos. La dignidad humana, así entendida, se abre a una infinita gama de posibilidades de protección.

Esto no impide que, dentro de este mismo espacio, se proyecten las consideraciones sentimentales que afecten al juicio. Ante esta realidad, E. Tugendhat aduce que:

“...en las cuestiones políticas, en las que los sentimientos y las ideologías son tan fuertes, no es posible convencer a casi nadie, de

⁴⁸⁸ THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, op. cit., p. 51.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 54.

modo que uno debe conformarse con ofrecer argumentos a quienes piensan de un modo ya similar al propio.”⁴⁹⁰

Esta visión muestra una realidad insoslayable: la discrepancia ideológica como forma de conflicto. Sobre la base de sentimientos y posiciones absolutas se alimenta la imposibilidad de entablar una discusión racional. Nace así el fanatismo como uno de los obstáculos que enfrenta la tolerancia, pues supone un juicio *a priori* que es imposible modificar porque se escapa al campo de lo racional. “Sólo los fanáticos creen que la verdad es suya, pero lo que tienen es fe *en su fe* y una tremenda necesidad de sentirse seguros. De ahí que defiendan su creencia y no toleren que nadie les cuestione.”⁴⁹¹ Ya la tolerancia no podrá ser positiva o negativa, sino que chocará con su propia paradoja, su esencial contradicción.

Lo anterior es expresado claramente por Preston King cuando afirma que la tolerancia tiende a exhibir una posición esencialmente contradictoria.⁴⁹² Bada cree que no ha existido una “sociedad enteramente abierta para todos, como una era limpia de polvo y paja, sin el grano de la tradición y la paja de los poderes establecidos. No existe el desierto, que sería el espacio ideal para una ascesis individualista.”⁴⁹³ Es por esta razón que la confrontación forma parte del pluralismo y por ello siempre habrá campo para la tolerancia y la intolerancia. Cuando se enfrentan surge la necesidad de no tolerar lo intolerable, la tolerancia cero contra la barbarie.

Caracteres de la tolerancia

Antes de entrar en la discusión de otros asuntos, es pertinente hacer algunas observaciones sobre la diversidad de categorías que se han dado a la

⁴⁹⁰ TUGENDHAT, Ernst, *Ética y política*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 19.

⁴⁹¹ BADA, José, *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996, p. 98.

⁴⁹² KING, Preston, *Toleration*, Londres, Frank Cass Publishers, 1998, p. 29.

“*Tolerance is often taken to exhibit an essentially contradictory position.*”

⁴⁹³ BADA, J., *ibíd.*, p. 96.

tolerancia en el tiempo reciente, relacionadas con el asunto de su bipolaridad, sus características, sus elementos y diferencias con otras actitudes. La tolerancia marca distancia respecto de la indiferencia y la aquiescencia. Existen desavenencias propias que impiden confundirlas. La indiferencia, claramente, no tiene vinculación con ninguna de las actitudes que entran dentro del estudio realizado de la tolerancia. Se puede ser indiferente a la situación que afecta al otro sin que esto implique relación alguna con la concepción de virtud que comporta aceptación o compromiso.

En el caso concreto de la aquiescencia, P. King explica que esta ocurre cuando quien se opone a algo específico cree, o se ve persuadido a creer, que ese acto no tendrá realmente el efecto negativo que pensaba y, por ende, no negará ese algo que inicialmente objetaba.⁴⁹⁴ En el mismo orden argumentativo, prosigue King señalando que:

“Tolerance involves some form of ‘acceptance’ of an item which we object. It is distinct from acquiescence, as we have seen, for the reason that it presupposes a *power* to act out the objection (although declining to utilise it). In this sense it can be seen that tolerance is a particular species of liberty. In general, a liberty consists in a capacity or power to act in some specific manner or in some particular sphere. When we think in terms of a social or political liberty, we envisage not much a brute force, a merely natural power, but a communally secured field of action within we are consequently able to operate.”⁴⁹⁵

Así entendida, la tolerancia plantea la existencia de una facultad, dirigida a quien tiene el poder para actuar y aun así se abstiene de hacerlo. Esta perspectiva de la tolerancia implica la acción del poder coactivo del Estado en la configuración de una política pública de la tolerancia. Supone la posibilidad de interferir en la conducta de otros y tener la facultad de, efectivamente, hacerlo. Por ello, John Horton estima que una persona es tolerante si opta por no interferir aunque tenga el poder para hacerlo y, en consecuencia, la

⁴⁹⁴ KING, P., *ibíd.*, p. 14.

“*He [who] believes or is persuaded to believe that the negative act will have no actual negative effect, will not actually negate, the item initially objected to.*”

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, p. 24.

persona intolerante interferiría si tuviese ese poder.⁴⁹⁶ Esa restricción es lo que categoriza la tolerancia como virtud dentro de la perspectiva de la autonomía del individuo.

La razón que hace que aquél que tiene el poder para actuar y, aun así, opte por la abstención, proviene de motivos superiores que propician esa abstención. Si la tolerancia se toma como categoría dentro de la libertad personal, el tolerar sería una actividad proveniente de la libertad para tomar decisiones que pudiesen afectar al prójimo, que es también libre. Si existe la plena conciencia de que la libertad propia tiene como límite la del otro, entonces se podrá ver que la tolerancia implica la libertad de ser en medio de la coexistencia. Igualmente supone querer el reconocimiento al propio derecho, porque se reconoce y respeta el derecho del otro.

Las implicaciones que conlleva el tolerar son expuestas acertadamente por Cerezo Galán cuando dice lo siguiente:

“Anádase [sic] a esto que, por muy amplia y liberal que sea mi aceptación del otro, esto no excluye en muchos aspectos el esfuerzo de tener que soportar los inconvenientes surgidos de una compleja y difícil convivencia con todo lo que no puedo compartir. Si la tolerancia no implicara una discrepancia casi siempre irreductible que, pese todo, hay que, consentir, no tendría sentido como virtud social.”⁴⁹⁷

Es cierto que la tolerancia se alimenta del disenso y de la diversidad, así como de la posibilidad del conflicto. No es posible hablar de tolerancia cuando existe pleno acuerdo entre los individuos puesto que, ante la coincidencia plena, nada habrá que tolerar. Para que la tolerancia sea plausible debe existir una agente de tolerancia y un objeto de la tolerancia. Esta caracterización de los sujetos intervinientes en las relaciones de la tolerancia se sustenta en la concepción de Horton, previamente estipulada. El

⁴⁹⁶ HORTON, John, “Toleration as a virtue” en: HEYD, David (ed.), *Toleration, an elusive virtue*, op. cit., p. 29.

“...the tolerant person would not interfere if he or she had the power to do so; correspondingly, the intolerant person would interfere if he or she had the power to do so.”

⁴⁹⁷ CEREZO GALÁN, Pedro, op. cit., p. 195.

agente de la tolerancia es aquel que tiene la facultad de no tolerar y se abstiene de ejercer su propio poder.

Por su parte, el objeto de la tolerancia –o sujeto de la tolerancia– es la postura o idea que reclama ser tolerada. No todas las posturas que reclaman tolerancia han podido hacerlo desde actitudes pacíficas. Por el contrario, la reivindicación ha sido obtenida después de conflictos violentos y sucesos desafortunados tales como las luchas por la libertad religiosa, contra la discriminación racial, la igualdad de la mujer, entre otras. Todas ellas amparadas en la racionalidad de sus argumentos pero que, en determinado momento histórico, chocaron contra la irracionalidad. Thiebaut profundiza en este punto al explicar que la tolerancia

“...nos reclama cuestionar nuestras verdades como condición para poder percibir la diversidad de las formas de la condición humana; por otro, no requiere que sea aceptable cualquier forma de esa condición –o mejor, cualquier acto humano, aun pertrechado en su diferencialidad–. ¿Cómo entender esta paradoja? Hemos sugerido que para que el reconocimiento de algo como humano y como diverso pueda darse, tenemos que poder hacerlo *nuestro* en el espacio de nuestras razones. Dar razones de algo es poder justificar con argumentos y motivos nuestra aceptación; pero, tenemos que añadir, también nuestro justificado rechazo.”⁴⁹⁸

Como la tolerancia absoluta es algo que se presenta como imposible, toda teorización debe contemplar la existencia de límites que demarquen su propio campo de acción, así como la necesidad de que los mismos, como ya se ha apuntado, se establezcan desde la racionalidad. La tolerancia de la diversidad debe ser lo común, la norma, y debe truncarse solamente cuando plantea un riesgo razonable que la pueda tachar de intolerable. La argumentación deberá justificar la posición intolerante frente a lo intolerable. En esta misma línea de pensamiento, en su escrito denominado “Toleration as a virtue” (tolerancia como una virtud), John Horton profiere las siguientes palabras:

⁴⁹⁸ THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, op. cit., p. 72.

“[T]oleration is no different from any other moderately complex concept that features in moral and political discourse. However, it also gives rise to deeper perplexities, some of which are specific to toleration, for example, the so-called paradox of toleration.”⁴⁹⁹

La tolerancia es paradójica, como se desprende de las múltiples referencias hechas sobre el cómo su extensión no puede concebirse sin límites. Pero no es solamente paradójica, sino que admite diversas clasificaciones como la de tolerancia positiva y negativa, ya discutida. Dentro de las múltiples categorizaciones de la tolerancia, el autor Ernesto Garzón Valdés refiere la existencia de una tolerancia vertical y una horizontal.⁵⁰⁰ La vertical supone la existencia de una relación de subordinación. Por otra parte, la tolerancia horizontal se presenta entre iguales con prescindencia de relaciones de poder. Ambas pueden presentarse en el ámbito de lo público y lo privado, ratificándose así una de las clasificaciones ya abordadas.

“Un buen ejemplo de tolerancia horizontal pública es el contrato social hipotéticamente supuesto como remedio a los costos de la anarquía.”⁵⁰¹ De igual forma lo sería el concierto internacional de naciones y las relaciones que surgen entre Estados de muy disímiles características. No obstante, Garzón hace énfasis en que a diferencia de la tolerancia horizontal privada, al nivel público es esencial la reciprocidad para sostenerse. Esta es una situación evidente en las relaciones internacionales diplomáticas, o como lo señala el autor bajo estudio, en el pacto que creó la Confederación Suiza en 1315.⁵⁰²

Es fundamental distinguir la existencia de dos sistemas normativos en conflicto para hablar de tolerancia.⁵⁰³ Primero está el sistema normativo básico que define si se trata de tolerancia social, religiosa, política, filosófica o

⁴⁹⁹ HORTON, J., *ibíd.*, p. 12.

⁵⁰⁰ GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Claves de la razón práctica*, España, 1992, enero-febrero, N° 19, pp. 16-23.

⁵⁰¹ *Ídem.*

⁵⁰² *Ídem.*

⁵⁰³ *Ídem.*

cultural y del que surge la necesidad de prohibir algo. En segunda instancia está el sistema normativo justificante. Este contiene los principios superiores que permiten que se verifique la tolerancia, y que “proporciona las razones para la suspensión de la prohibición.”⁵⁰⁴ Así, la madre católica devota que descubre la homosexualidad de su hijo entra en una pugna donde se perciben ambos sistemas y en cuya resolución podrá haber tolerancia o manifiesta intolerancia.

En este ejemplo, el sistema normativo básico está representado por la religión de la madre que condena la homosexualidad. Por otro lado, la madre puede contraponer a su fe la existencia de argumentos racionales que le hagan comprender que su hijo no escogió ser homosexual. Puede influir también su amor de madre para que, aunque siga oponiéndose a la homosexualidad en general, levante dicha oposición o prohibición respecto de su hijo. De esta manera, aunque haya desacuerdo, madre e hijo sostendrán una relación en medio de las discrepancias. Si la madre no levanta la prohibición y condena al hijo por su condición, habrá intolerancia por la imposibilidad de solventar el conflicto.

Esta perspectiva sobre la tolerancia permite establecer un criterio definitivo en su descripción. El mismo implica que todo sistema normativo básico o, en otras palabras, todo criterio, dogma o norma que un individuo o un cuerpo político maneje puede ser levantado en beneficio de la convivencia. Esa absolución se debe a la existencia de una razón superior que determina que existe algo más importante que dicha prohibición. “Tanto para el ámbito privado como para el de lo público, desde un punto de vista racional, el sistema justificante supremo es el de la moral crítica o la ética.”⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Propuestas*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, p. 103.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 111.

El papel del ciudadano: la tolerancia activa y pasiva

Se tiene que examinar la influencia que la globalización ha tenido en el tema de la tolerancia, especialmente en la última década en la que el papel del cosmopolitismo, el multiculturalismo y el interculturalismo ha cambiado radicalmente la concepción de diversidad. Sin entrar al debate sobre si la globalización es positiva o no, es innegable su existencia, manifestada especialmente en el intercambio de mercancías, de información y de personas. Como resultado de estos fenómenos, se ha verificado la propagación de los conceptos relacionados con los derechos humanos a lugares en los que antes hubiese sido imposible siquiera plantearlos.

En su obra *Ciudadano económico, ciudadano del estado, ciudadano del mundo*, el alemán Otfried Höffe apunta que la globalización “tiene lugar en tres dimensiones: en una ‘comunidad global de violencia’, en una más rica ‘comunidad global de cooperación’, y en no menor medida en una ‘comunidad global de riesgo, carencias y sufrimiento’.”⁵⁰⁶ Esto significa que la globalización lleva implícito el compartir lo bueno y lo malo de la diversidad humana que, cada vez más, necesita de un poder político responsable en la asunción de su deber histórico. Esto lo conjuga con una concepción tripartita de la ciudadanía. Un ciudadano concebido como ciudadano económico, como ciudadano del Estado y, por último, como ciudadano del mundo.

Se propone así un papel del ciudadano involucrado en la acción pública. Por ello Thiebaut plantea que:

“Ser ciudadano es pertenecer y sostener, aunque sea de manera crítica, esas creencias, normas y procedimientos y es también modificarlas, alterarlas. Incluso algunas de esas creencias –como las modernas creencias en la libertad, la igualdad y la solidaridad de los ciudadanos– indican que la pertenencia a la ciudad no es pasiva, sino poderosamente activa: el ciudadano se hace haciendo su ciudad; no es objeto de pertenencia de la cosa-ciudad, sino que pertenece a un

⁵⁰⁶ HÖFFE, Otfried, *Ciudadano económico, ciudadano del estado, ciudadano del mundo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 9.

sistema de acciones de la que él mismo es fuente. El fin de la acción no es lo que el ciudadano hace (la ciudad), sino de su hacerse ciudadano, vale decir –en moderno– libre, igual y solidario.”⁵⁰⁷

En la sociedad global actual se pretende que la concepción de ciudadano no esté directamente asociada con el sentimiento que le vincula obligatoriamente a un Estado nacional. Se entiende que la unificación en torno a elementos etéreos como el sentimiento del pueblo, su historia, sus símbolos, la unidad económica y cultural, es insuficiente para comprender el fenómeno global y, en consecuencia, las realidades locales de aquellos individuos que requieren tolerancia. Adela Cortina piensa que esa visión desfasada del ciudadano

“...resulta en ocasiones bastante dudosa desde el punto de vista de la justicia social, porque puede funcionar como un nuevo «opio para el pueblo», o al menos como una suerte de linimento que se aplica a las heridas de los injustamente tratados por la sociedad.”⁵⁰⁸

Esta nueva posibilidad de apertura a la ciudadanía desde una concepción activa, permitiría romper las barreras que la propia ciudadanía, concebida como un asunto jurídico cerrado, impone a quienes pertenecen a un determinado Estado y a los que no, así como a la cultura de la tolerancia. Es así como Jean Borreil hace la siguiente pregunta relacionada con el problema en cuestión:

“¿Cómo se organiza la nueva división, la división cosmopolítica? No entre ciudadanos y extranjeros, sino entre insensatos y sensatos. Insensatos son los hombres de lo propio y de la pertenencia, los hombres de la patria, porque los sabios no tienen patria, son nómadas. Así, Teles escribe un *Elogio del exilio*. ¿En qué embarcación es mejor navegar?[,] se pregunta. ¿En un barco patriota, un barco que pertenezca a la *polis* pero lleno de agujeros, sumergido hasta el punto crítico? ¿O es un navío extranjero, pero en buen estado? ¿Acaso no hay que ser insensato, víctima de lo que los herederos de los cínicos llamarán las «ilusiones de la representación», para elegir la barca

⁵⁰⁷ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., pp. 24-25.

⁵⁰⁸ CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 23-24.

agujerada y confundir así la bandera con la vela? Confundir una bandera con una vela es creer en las pertenencias y en las propiedades; magnificar lo propio te pierde; vivir en los puertos te salva.”⁵⁰⁹

Esta alegoría planteada por Borreil llama al cambio que debe darse en la concepción de los fenómenos globales sociales y que permita que, desde la tolerancia, se puedan conjugar las múltiples necesidades nacidas del pluralismo y la diversidad. Sobre esto, C. Thiebaut dice:

“La perspectiva multicultural, desde diversas ciencias sociales, ha puesto en primer plano el reconocimiento de la dependencia del contexto de valores, creencias, normas y prácticas y ha subrayado su heterogénea multiplicidad. Esta perspectiva se ha centrado sobre el particularismo de la conducta y las instituciones humanas y, en sus versiones más fuertes, ha subrayado un cierto relativismo epistémico y moral.”⁵¹⁰

No obstante esta relativización, existe una comunión de fines fundada en la necesidad de incorporación de cada individuo a la conciencia sobre la dignidad que le es intrínseca. Por ello, la interdependencia económica, política y social, en unión con factores diversos típicos de esta era, impulsan una tendencia cosmopolita que, en muchos aspectos, se decanta por considerar la existencia de ciudadanos del mundo a modo incluyente, en contraposición a la ciudadanía del privilegio que responde a formas de protección de determinadas identidades que derivan de concepciones que son insuficientes para enfrentar la actualidad.

Es así como la tolerancia que ha sido descrita aquí como positiva o negativa se verá ahora también como tolerancia activa o pasiva, respectivamente. Soportar al que piensa de manera distinta a la propia es tolerar pasivamente, pero al superar esa actitud, comprendiendo la existencia del derecho vital de los otros, su libertad y su voluntad de

⁵⁰⁹ BORREIL, Jean, “El verbo ausente” en: SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia, por un humanismo herético*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1993, p. 142.

⁵¹⁰ THIEBAUT, C., *ibíd.*, p. 259.

desarrollarse se habla de tolerancia activa. Esta concepción es complementada por Höffe quien además expone que:

“...más allá de que se trate de individuos (tolerancia política), de comunidades (tolerancia social), o de culturas y sociedades (tolerancia social), quien es tolerante no ve en el otro a un adversario y menos a un enemigo a quien debería convertir por la vía violenta o vencer de manera igualmente violenta. En lugar de esto, intenta una convivencia sobre la base de la igualdad y el entendimiento.”⁵¹¹

El pluralismo es esencial, no puede haber tolerancia sin él, pero tampoco la habrá si se está en presencia de un relativismo absoluto.⁵¹² La verdadera concepción de tolerancia estriba en entender que tolerante:

“[N]o es quien ejerce una diferencia ilustrada o aclarada sino únicamente quien soporta a alguien en sus puntos de vista, sus confesiones, en su cosmovisión o en su forma de vida, pese a que sean contrarias a las propias, o sea, quien, al contrario del indiferente y del displaciente, realmente experimenta estas enormes presiones pero, a diferencia del intolerante, las soporta.”⁵¹³

Es característica de la tolerancia la confrontación basada en el respeto mutuo, la libertad y la igualdad. Höffe opina que no existe pluralismo absoluto derivado de la libertad de elección y conciencia. Afirma que las sociedades pluralistas necesitan unidad política que conservan mediante rasgos en común, tales como la lengua, la cultura, la historia y el derecho, que impiden que los contrarios se hagan enemigos y que la competencia no acabe en guerra civil.⁵¹⁴ Estos elementos políticos que vinculan a los individuos son lo que suelen ser protegidos para mantener la cohesión. La forma en que los Estados protegen dicha unión es la que determinará si se trata de una sociedad abierta o si se trata de una sociedad cerrada que propicia la intolerancia.

⁵¹¹ HÖFFE, Otfried, op. cit., p. 117.

⁵¹² *Ibidem*, p. 118.

⁵¹³ *Ídem*.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

El ciudadano del mundo, que colabora activamente con el tema de la tolerancia en un ámbito global, no es contrario al concepto de Estado nacional, simplemente debe ser “capaz de decidir y actuar en lo interno y lo externo”,⁵¹⁵ pues forma parte de una comunidad internacional cuyas bases jurídicas se circunscriben a la dependencia de unos Estados con otros. Se trata de la necesidad de que el ciudadano común se convierta en un ciudadano cívico que lleva su compromiso “más allá de las fronteras nacionales, [asumiendo] un compromiso inter y supraestatal y con el paso del tiempo [conforme] una sociedad cívica global.”⁵¹⁶

Esta idea de sociedad cívica contiene la sensación de que la misma “no es Estado, sino sociedad, pero con responsabilidad por lo público. En ella también el ciudadano moderno, sin ser legislador o ministro, practica un poco el doble rol de gobernante y gobernado.”⁵¹⁷ Se trata de una ciudadanía concebida en su mayor amplitud donde el individuo siente que es aceptado por la existencia de fines superiores que garantizan la convivencia. Una agrupación política, llámese Estado o sociedad:

“[D]ebe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella, de que esa sociedad se preocupa por él y, en consecuencia, la convicción de que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla. *Reconocimiento* de la sociedad hacia sus miembros y consecuente *adhesión* por parte de éstos a los proyectos comunes son dos caras de una misma moneda que, al menos como pretensión, componen ese concepto de ciudadanía que constituye la razón de ser de la civilidad.”⁵¹⁸

De la argumentación expuesta se concluye que la tolerancia activa es una tolerancia ciudadana. Está vinculada con la diversidad cultural, la ve como positiva y no la percibe como un peligro para el *status quo*. Con esta afirmación no se pretende aquí determinar la concepción de ciudadano por encima de la del individuo, solo se quiere hacer ver que, en la actualidad, el

⁵¹⁵ *Ibíd.*, p. 170.

⁵¹⁶ *Ibíd.*, p. 171.

⁵¹⁷ *Ibíd.*, p. 103.

⁵¹⁸ CORTINA, Adela, *op. cit.*, p. 25.

individuo que puede generar verdaderos cambios es aquél que está vinculado a una determinada agrupación política, generalmente bajo la concepción de ciudadanía. Esto se debe a que, normalmente, “la tolerancia se convierte en derecho eficaz cuando se institucionaliza el pluralismo.”⁵¹⁹

La mayoría de las sociedades contemporáneas se agrupa políticamente bajo la figura de un Estado que dispone normas jurídicas de convivencia, primando la positivización de derechos y deberes dirigido a sus ciudadanos. Asimismo, dispone las formas de interconexión entre distintas sociedades políticas reconociendo siempre el papel relevante del concepto de ciudadano, sea nacional o extranjero. Es por ello que solo a través de la modificación del paradigma cerrado de la ciudadanía como medio de protección hermético de los elementos que configuran la unidad nacional, puede forjarse un reconocimiento del individuo con prescindencia del Estado al que pertenezca.

Indubitablemente, el pluralismo conforma el lugar del que surge la tolerancia. Si existiese uniformidad social nada habría para tolerar. Inclusive, la tolerancia es de mayor complejidad cuando surge en esos lugares en los que se propicia la uniformidad sobre la diversidad, puesto que la pluralidad brota de la propia condición humana que se hace única y exclusivamente en ese ambiente que ha creado el ser humano a través de los siglos. Los principios rectores que reconocen la diversidad, una vez institucionalizados, hacen de la democracia un sistema que permite la convivencia de las mayorías y las minorías en un campo de respeto en el que se prioriza la dignidad de los seres humanos.

A través de la positivización jurídica de los derechos fundamentales se ha logrado dibujar un camino de respeto hacia la dignidad de los seres humanos, y aunque por sí mismo el derecho no es suficiente, si puede otorgar garantías inclusivas que en las democracias más avanzadas propenden a la integración

⁵¹⁹ ETXEBERRIA, Xabier, *Perspectivas de la tolerancia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 23.

y a evitar la discriminación basadas en afiliaciones políticas, culturales, raciales o de cualquier otro tipo. Solo a través de la discusión, el debate, el reconocimiento y el respeto, se puede alcanzar la materialización de la idea de justicia, así como la idea de libertad e igualdad. Aun cuando la tolerancia provenga de un entorno liberal, la realidad del mundo del siglo XXI pide una transformación más incluyente y respetuosa de la diversidad.

La diversidad en las relaciones interculturales de este siglo define el verdadero reto de la tolerancia. Por esta razón tienen que ser consideradas las posiciones que defienden un multiculturalismo liberal, como es el caso de Kymlicka⁵²⁰ y aquellas que plantean el cosmopolitismo desde un estatismo no hegemónico, como el propuesto por L. Ypi⁵²¹ quien alega que aunque los Estados tiendan, normalmente, a minar la realidad cosmopolita en vez de propiciar entenderla, aboga por explorar la relevancia que tiene el rol del Estado en relación con el problema de la justicia global.⁵²²

Vista la importancia del estado actual de la tolerancia, debe abrirse paso a teorizar sobre el reto de la tolerancia del presente siglo XXI, donde conviven sociedades que tienden al cosmopolitismo cultural pero no político; sociedades multiculturales en las que conviven diversos tipos de minorías: de inmigrantes, de indígenas, refugiados, minorías étnicas y otros colectivos que reivindican su derecho a la participación y la no discriminación. Es así como, este preludeo lleno de concepciones sobre la importancia de la tolerancia para la democracia contemporánea, exigen adentrarse en la construcción de un modelo de tolerancia que apunte a la solución de los conflictos actuales, altamente complejos y variables.

⁵²⁰ Vid. KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁵²¹ YPI, Lea, "Justice and morality beyond naïve cosmopolitanism", *Ethics and global politics*, Suecia, 2010, septiembre, vol. 3, N° 3, pp. 171-192. Documento en línea disponible en: <http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/view/5487> [Consultado en: diciembre de 2015].

⁵²² Ídem.

CAPÍTULO V

El reto de la tolerancia en el Siglo XXI

Los límites de la tolerancia y lo intolerable

Plantear el estado actual de la tolerancia pasa necesariamente por hacer una serie de reflexiones que invitan a la revisión de las ideas tratadas en esta investigación. Como dice Barnes:

“Always and everywhere, human beings live in collectives and carry forward a shared cultural tradition. Always and everywhere, therefore, they live in tolerant interaction with recognised others, and will continue to do so even if and as they seek to change how they live. This does not mean, of course, that they live without references to standards and rules, or that there are no limits to what they will tolerate.”⁵²³

Esta reflexión constituye un acuerdo generalizado en cuanto a puntos centrales referidos a la tolerancia, especialmente la necesidad de una tradición cultural y una pluralidad que propicie la confrontación, así como la disposición de límites para la tolerancia que, ineluctablemente, conllevan a la definición de lo intolerable. De estos puntos comunes surge la evidente divergencia como resultado del mismo proceso evolutivo de un concepto que aunque “en un primer momento tenía que ver básicamente con la disposición a no reprimir opiniones o prácticas religiosas diferentes de aquellas de la mayoría o de quienes gobernaban, pasó a entenderse como un derecho de los individuos a que se respetara su libertad en multitud de ámbitos”.⁵²⁴

⁵²³ BARNES, Barry, “Tolerance as a primary virtue” en: CASTIGLIONE, Dario y MCKINNON, Catriona (eds.), *Toleration, neutrality and democracy*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 18.

⁵²⁴ LÓPEZ SARTRE, Gerardo, “Más allá de la tolerancia. De la ilustración al romanticismo” en: VILLAVERDE RICO, M^a José y LAURSEN, John Christian (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 304.

Entre el abanico de los derechos hoy reconocidos, y los que no lo han sido y lo requieren, se halla la constante lucha del ser humano por alcanzar un ideal de justicia que satisfaga las necesidades de la sociedad globalizada y plural. Es imposible concebir la tolerancia en blanco y negro, adaptada a un modelo específico: comunitarista o liberal, colectivo o individual, público o privado. Ahora bien, al analizar la impredecibilidad de la conducta humana, está claro que la espontaneidad tiene derecho a desarrollarse libremente. Las sociedades democráticas contemporáneas han trabajado en la consecución de sus acuerdos políticos para garantizar esto, y lo han plasmado en normas fundamentales como las constituciones y cartas de derechos.

En las constituciones se disponen los principios jurídicos que determinarán las relaciones sociales y políticas de generaciones presentes y futuras. Estos principios se entienden nacidos de consensos plurales y democráticos, suponen una regulación de la opinión mayoritaria a la par de los derechos y garantías que aseguran la subsistencia de las minorías. Así se busca evitar que estas sean avasalladas mediante mecanismos de apariencia democrática. Entonces se puede afirmar que existe un acuerdo previo (un contrato social) que señala los límites en el ejercicio de las libertades individuales. Estos límites pueden ir más allá del adagio que enseña que la libertad de uno acaba donde empieza la del otro.

De esta manera, el debate democrático ha permitido plantear abiertamente temas que inciden sobre la tolerancia. Entre estos se encuentra el libre desenvolvimiento de la personalidad, la igualdad de género, la libertad de culto, preservación de acervo cultural, derechos de la diversidad sexual y, más recientemente, los movimientos que plantean una relación ética para con los animales y los que reivindican el uso de un lenguaje políticamente correcto. Estos asuntos tienen relación directa con la individualidad, incluso están vinculados a la sociedad. La alteridad de la persona le define como animal social, por ende la tolerancia es una

herramienta que, de forma inmediata, solventa conflictos en la sociedad plural, multicultural, cosmopolita y global.

Sin embargo, la pluralidad reconocida en democracia no asegura que la diversidad se muestre como un idilio de convivencia entre quienes exigen respeto, quienes alzan su voz y los que son reacios a los cambios. Muchos grupos sociales han enarbolado la bandera de la tolerancia para conseguir manejar sus propias vidas con arreglo a su propia voluntad, muchas veces cayendo en el campo de la intolerancia o de una falsa tolerancia. Dentro de estas tendencias está la corrección política o *political correctness* que, como se indicó, pretende el uso del lenguaje como forma de reivindicar la necesidad de una cultura de la tolerancia. Sobre ella, Arteaga opina que:

“Si bien es posible acogerse a las críticas más duras –que consideran que el término en la actualidad ha sido banalizado y trivializado en una palabra que empequeñece las nociones de tolerancia e imparcialidad (Berry, 1996) –, su utilización en una amplia esfera, no sólo académica, sino también pública –medios de comunicación, discursos políticos, reglamentos jurídicos– la convirtió en una de las discusiones más importantes de fines de la década de los noventa.”⁵²⁵

Al revisar esta tendencia se puede resaltar la forma en que la misma ha condicionado el debate sobre la tolerancia. Ceñirse absolutamente a lo políticamente correcto restringe la libertad del debate, invita al individuo a manifestarse conforme los cánones expuestos para la evitación del conflicto, imponiendo formas de conducta que limitan la libertad de expresión y de opinión. De la misma forma en que la libertad individual absoluta no puede ser el único factor de incidencia en la cultura de la tolerancia, lo mismo ocurre con la corrección política. No se debe pretender instaurar al lenguaje como forma extrema de control social, pues se corre el riesgo de convertir la conversación en un cúmulo de formalidades sin verdadero contenido.

⁵²⁵ ARTEAGA BOTELLO, Nelson, “Political Correctness: entre el pluralismo cultural y el multiculturalismo”, *Sociológica*, México, 2006, mayo-agosto, vol. 21, N° 61, pp. 259-272. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024682010> [Consultado en: noviembre de 2015].

Lo anterior se afirma debido a que el movimiento de la *political correctness*

“...construye una serie de espacios de producción y, por ende, de control del discurso social –académico, político y moral en general. Sus poderes se multiplican cuando se cruza con el vértice de la propuesta multicultural, que ve en la objetivación de la diferencia social la constitución de las relaciones sociales. Sus efectos son, sin duda alguna, contrarios a sus propios fines. Si bien se encuentra circunscrita a un espacio intelectual muy localizado, no deja de tener réplicas particulares en el contexto europeo o de América Latina.”⁵²⁶

Si bien es cierto que hay que propiciar un lenguaje adecuado para el respeto de la diversidad, no basta con ser políticamente correcto para ser tolerante.⁵²⁷ Entre el discurso y los hechos puede existir una separación abismal. Pero la cuestión sobre la situación actual no se agota con definir lo que es políticamente correcto, pues esto es un simple ejemplo que demuestra la complejidad que entraña definir lo intolerable. Para la profesora M. Perrot:

“[L]o intolerable plantea una serie de cuestiones. En primer lugar, aquella sobre las variaciones de nivel que experimenta a través del tiempo y del espacio, lo que nos confronta con el problema relativo al umbral de sensibilidad, e incluso con diferencias culturales.”⁵²⁸

La sensibilidad frente al maltrato animal, por ejemplo, plantea una serie de conflictos respecto de los defensores de la diversidad cultural, especialmente de las tradiciones. Cuando se discute el tema de la tauromaquia en España, las peleas de gallos en México o los toros coleados en Venezuela, no existe un criterio uniforme que permita lograr acuerdos respecto del límite de la tolerancia sobre estas actividades. Tal como lo dijo Perrot, hay variaciones y niveles que hacen de la categorización de lo intolerable un problema, especialmente cuando la sensibilidad y la tradición chocan de frente. Pudiese

⁵²⁶ Ídem.

⁵²⁷ Sobre la influencia de la cultura de la corrección política véase ABAD FACIOLINCE, Héctor, *Lo correcto y la libertad de expresión*, 2015. Publicación en línea disponible en: <http://prodavinci.com/2015/11/17/vivir/lo-correcto-y-la-libertad-de-expresion-por-hector-abad-faciolince/> [Consultado en: noviembre de 2015].

⁵²⁸ PERROT, Michelle, “Lo intolerable” en: BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *La intolerancia*, Buenos Aires, Granica, 2006, p. 90.

afirmarse, bajo este influjo, que hay diversas concepciones de lo intolerable como primer asunto a abordar para establecer una idea clara al respecto.

Continuando con la argumentación de Perrot:

“Una segunda cuestión se refiere al consentimiento de lo intolerable, del cual la historia nos proporciona tantos ejemplos trágicos. ¿Cómo pudo la gente soportar la inusitada brutalidad de la Primera Guerra Mundial, con sus millones de muertos, de mutilados, de heridos, de vidas destruidas? ¿Cómo pudo gestarse poco a poco una cultura de la guerra, que hizo aceptar el horror como algo inevitable y silenció a los escritores, a los artistas y a la gente común todos los cuales fueron, en realidad, increíblemente dóciles? En general, los historiadores actuales atribuyen a la época de la Gran Guerra el origen de la violencia del más violento de los siglos.”⁵²⁹

Secundando estas ideas, lo intolerable plantea esta doble posición: las variaciones de nivel y la influencia clara del consentimiento. Éste se verifica constantemente, de forma expresa o tácita, frente a los hechos que representan la violencia, el horror y el uso desproporcionado de la fuerza. Bajo esta realidad, la cuestión recae en la manera en que se aborda en las distintas sociedades el asunto de la libertad individual, las tradiciones, los elementos de cohesión política y la propia configuración de los Estados concebidos como cuerpos políticos. Irremediablemente, los límites de la tolerancia y la categorización de lo intolerable nacen de esos principios fundamentales que informan cada sociedad.

Partiendo de la libertad individual, existe una especie de acuerdo tácito sobre la necesidad de limitarla, especialmente para evitar el libertinaje. Es innegable la relación que existe entre pluralismo, libertad individual, tolerancia e intolerancia. Por ende, este tipo de restricciones forman parte de los mecanismos que permiten la consecución de los fines del Estado contemporáneo y presuponen, a su vez, la existencia de límites de acción para quienes detentan el poder. La libertad se limita para evitar su perversión.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 91.

Pero el poder de limitar igualmente debe limitarse para evitar el despotismo. Esto se debe a que, como decía Arendt:

“...la autoridad, cualquiera que sea su forma, siempre significa una restricción o una limitación de la libertad, pero nunca su abolición. La denominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que sea.”⁵³⁰

Las líneas rojas que se imponen a la actuación discrecional de quienes detentan el poder están conectadas con la convicción de respeto a los principios democráticos básicos. Así se infiere que la libertad va de la mano con la legalidad, la legitimidad, la responsabilidad patrimonial, la participación ciudadana, la seguridad jurídica, la tutela judicial efectiva y, especialmente, el respeto a los derechos humanos fundamentales. Sobre esto, Ernst Tugendhat estima que “[s]i la función general de los derechos humanos consiste en asegurar la dignidad humana, la constitución tiene que restringir los derechos negativos de los hombres allí donde éstos tienen consecuencias que se oponen a los derechos de los demás.”⁵³¹

Tomando en consideración la idea expresada por Tugendhat, se advierte que la imposición de la libertad individual por encima de cualquier otro derecho es un sinsentido como lo sería también su supresión. La restricción excesiva de las libertades puede degenerar en autoritarismo y, en caso contrario, la absoluta libertad individual, sin intervención de un cuerpo político como el Estado, puede propiciar el abuso del derecho o, *in extremis*, la anarquía. Dicho esto, se discierne que cualquier restricción a la libertad plantea un conjunto de valoraciones morales que de forma definitiva inciden en los distintos regímenes de tolerancia que se presentan en la sociedad occidental, así como en la ausencia de la misma en otras colectividades del orbe.

⁵³⁰ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 496.

⁵³¹ TUGENDHAT, Ernst, *Justicia y derechos humanos*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992, p. 25.

Tal como se apuntó en el capítulo anterior, la categorización de un hecho como intolerable deviene de un juicio de valor que realiza el agente de la tolerancia cuando, cierta o equivocadamente, hace uso de su poder para determinar que el objeto de la tolerancia afecta –usando los términos de Garzón Valdés– su sistema básico normativo lo que, consecuencialmente, le impide aceptar esto. Así entendido, lo intolerable comporta, en principio, un riesgo para los cimientos de las creencias del individuo o de la sociedad. Dependiendo de cada situación particular, se requerirá de la intervención del Estado para lograr un balance entre moralidad y justicia en la solución del conflicto.

En la *Teoría de la justicia*, Rawls defendía que: “en ocasiones se estimará como una de las restricciones definitivas de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios.”⁵³² Es este uno de los principios fundamentales que debe defenderse desde la democracia contemporánea. Se justifica así, no solo la restricción de la libertad individual, sino de la del propio cuerpo político social. Dentro de la racionalidad se concibe que la discusión se circunscriba a argumentos y razones. Fuera de ello, la irracionalidad puede ser concebida como una forma de barbarie, adentrándose aquí en lo que se entiende por intolerancia.

“Si la racionalidad humana es una forma de la socialidad (y, correspondientemente, si la irracionalidad es una forma de barbarie), la pluralización de perspectivas del mundo, de creencias, articulará una forma compleja de nuestra razón.”⁵³³ Es de suponer que no se encuentra la racionalidad en todo tipo de debate social dado que las personas no siempre están enfrascadas en debates racionales, ni dejan de entregarse a conflictos derivados del desconocimiento de los derechos del otro. Si tolerar conlleva evitar hacer de

⁵³² RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 195.

⁵³³ THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, op. cit., p. 58.

“alguna creencia propia una condición absoluta de convivencia”,⁵³⁴ entonces lo contrario sería intolerancia, y ocurre muy a menudo.

Poder conocer los límites de la tolerancia se logra a través de la propia capacidad de esta para determinar que lo intolerable nace “del rechazo de conductas o actitudes que empiezan a percibirse como dañinas”.⁵³⁵ Esto significa que es la propia actitud tolerante la que define sus fronteras, en la medida en que se enfrenta al daño, cuya incidencia es percibida en las ideas de John Stuart Mill. El daño es visto por Thiebaut no solo como una muestra corporal sino también moral, algo que quiebra e impide la vida o la posibilidad de vida. El daño es una categoría social, algo que pudo no haber ocurrido o que no debió ocurrir.⁵³⁶ El daño es una consecuencia de la barbarie y, por ende, manifestación de intolerancia.

La intolerancia se muestra como “una incapacidad para construir la conciencia de la propia identidad colectiva sin despreciar las demás identidades culturales y nacionales, y, de ahí negar incluso que los demás también son personas.”⁵³⁷ En ocasiones se exterioriza a través de la categorización de seres humanos por razones de género, raza, religión, condición social o política, entre otras, de forma tal que se obtenga la creencia de superioridad de unas personas sobre otras. La intolerancia prescinde de cualquier concepción de igualdad como elemento esencial de la dignidad del ser humano. Está motivada por los anhelos de evitar los cambios de quienes rechazan *a priori* todo indicio de diversidad.

No se trata de una intolerancia fundada en razones válidas para impedir el daño, no, se trata de convertir el capricho en el fundamento de la supresión. Muchas veces son los propios individuos los que, contrariando el espíritu

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 49.

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 61.

⁵³⁶ THIEBAUT, Carlos, “Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración”, *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*, España, 2010, julio-agosto, vol. 186, N° 744, pp. 543-554. Documento en línea disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewArticle/1208> [Consultado en: diciembre de 2015].

⁵³⁷ TUGENDHAT, Ernst, *Ética y política*, op. cit., p. 36.

político del Estado, impiden la integración y desarrollo de la diversidad excusándose sus propios prejuicios, los cuales representan un peligro. En palabras de Arendt:

“...justo cuando los prejuicios entran en abierto conflicto con la realidad empiezan a ser peligrosos y la gente, que ya no se siente amparada por ellos al pensar, empieza a tramarlos y a convertirlos en fundamento de esa especie de teorías perversas que comúnmente llamamos ideologías o también cosmovisiones [*Weltanschauungen*]. Contra estas figuraciones ideológicas de moda, surgidas de prejuicios, nunca ayuda enfrentar la cosmovisión directamente opuesta sino sólo el intento de sustituir los prejuicios por juicios. Para ello es imprescindible remitir los prejuicios a los juicios contenidos en ellos y los juicios, a su vez, a las experiencias que los originaron.”⁵³⁸

De los prejuicios surgen determinadas ideologías que, como cosmovisiones, exhiben una visión específica del mundo que puede perfectamente ser la matriz de las conductas intolerantes, no solo individuales sino concebidas como política de Estado. Basado en esta concepción se puede reafirmar que “la *intolerancia* no reconoce la igualdad de dignidad de todos los seres humanos, sino que los discrimina en función de su pertenencia a diversos colectivos familiares, genéticos, lingüísticos, culturales, religiosos, sociales y políticos. Considera que determinadas pertenencias sociales son inferiores a otras más privilegiadas, que tienen derecho a imponerse sobre aquellas.”⁵³⁹

Fundados en Mill, y en el principio del daño como auto-protección,⁵⁴⁰ se debe trazar el punto que permite la intervención para evitarlo. En esta dirección Carlos Thiebaut valiéndose de su interpretación sobre una idea de Wittgenstein, hace la siguiente disertación que busca resolver la diatriba respecto de la determinación de lo intolerable, planteándolo como un problema epistemológico entre lo moral y lo político:

⁵³⁸ ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1997, p. 98.

⁵³⁹ SCANNONE, Juan Carlos y SANTUC, Vicente, *Lo político en América Latina: desafíos actuales, contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, Bonum, 1999, p. 206.

⁵⁴⁰ MILL, John Stuart, *On liberty*, op. cit, pp. 11-12

“Es el carácter práctico, moral y político, de la auto-extrañeza que nos induce el reconocer la otredad del otro –no el odiarle o el eliminarle– el que está en la base del problema epistemológico de cuáles son los límites de nuestros ejercicios de cuestionarnos y de, por así decirlo, alejarnos de nosotros mismos. Ese problema no tiene respuestas únicas ni últimas. Wittgenstein indicó que hay un momento en la búsqueda de justificaciones y de certezas en el que no podemos ir más allá; como cuando, cavando, la pala llega a la roca no puede ir más abajo. ¿Y cuál es este punto, esa roca, que marca el límite? La respuesta de Wittgenstein es que es el complejo tejido de nuestras prácticas, o, en otro lenguaje, que hemos de detener nuestra indagación cuando hemos llegado a lo que somos y a lo que hacemos, a nuestra identidad que se constituye en esas prácticas que realizamos. No podemos buscar certidumbres más allá de las frágiles y contingentes certezas –casi provisionales certezas– con las que vamos tejiendo lo que somos y lo que hacemos.”⁵⁴¹

No es posible tolerar a quien no tolera, no se puede reconocer a quien es incapaz de ser recíproco en dicho reconocimiento pues niega la condición humana del otro y propone su desconocimiento por encima de la discusión de ideas. Cuando esto ocurre, la tolerancia acaba. Si el contrario decide anteponer la barbarie sobre las ideas y el debate, con la firme convicción de derrumbar los cimientos de la sociedad democrática, se activará el carácter paradójico de la tolerancia que resiste los embates de las imposiciones culturales, políticas o religiosas que propenden “a la supresión o al no-reconocimiento de quien sostiene creencias distintas”.⁵⁴²

El mismo Thiebaut advierte que tiene que evitarse establecer límites absolutos a lo que puede tolerarse, puesto que para él los límites son contingentes y dependen de las razones y las prácticas humanas, lo que el español denomina «auto-extrañezas».⁵⁴³ En esta misma línea argumentativa, afirma en su artículo sobre tolerancia y hospitalidad, lo siguiente:

“La tolerancia, el movimiento de la tolerancia, es la constatación de que no hay, *a priori*, nada fijado en algún cielo o en algún infierno, en algún texto o por alguna autoridad que defina qué es la condición

⁵⁴¹ THIEBAUT, Carlos, “Tolerancia y hospitalidad...”, op. cit.

⁵⁴² THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, op. cit., p. 61.

⁵⁴³ THIEBAUT, C., “Tolerancia y hospitalidad...”, op. cit.

humana o cómo debe ser. Ese tejido de razones que nos damos no operan, no obstante, en el aire: las razones operan en la explicación de nuestra experiencia, se articulan con lo que en ella vamos definiendo como daños, aquello, precisamente, que no podemos tolerar y cuya semántica moral va poniéndole letra a nuestra gramática."⁵⁴⁴

Al plantearse la definición de lo intolerable como un problema epistemológico entre lo moral y lo político, es fundamental establecer la dirección que tomará la tolerancia sustentada para dirimir esta situación. Tanto a nivel micro (individuo) como a nivel macro (sociedad) se hallan factores relacionados con la moral que resultan preponderantes para la tolerancia, por ello se tiene que asumir una postura respecto del cómo se abordará esta situación. Como se percibirá a continuación, la tolerancia sustentada se propone como una práctica virtuosa y en ella debe entenderse una diferencia clara entre justicia y moral, entendiendo la propensión social a otorgar soluciones justas a los problemas que surgen de las relaciones sociales.

Para lograr este cometido, se trae a colación una diferenciación de ambos conceptos expuesta por Ypi al siguiente tenor:

“Morality is normally concerned with a non-comparative assessment of individual behaviour. We usually rely on moral principles to qualify actions as ‘good’ or ‘bad’. On the other hand, references to justice are usually conveyed as ‘right’ and ‘wrong’ or ‘fair’ and ‘unfair’ and often apply to particular relations between individuals, namely relations that involve a comparative dimension. In these cases, what we tend to call ‘just’ or ‘unjust’ is a share. An important part of understanding claims of justice then is concerned understanding proportional equality or equality of ratios. Justice invokes comparative concepts, morality is one-dimensional.”⁵⁴⁵

Entendiendo esto, se colige que los asuntos morales discurren en la autonomía del individuo y deben resolverse dentro de su propia y privada situación. Pero cuando entre dos o más posturas ocurre un conflicto, la

⁵⁴⁴ Ídem.

⁵⁴⁵ YPI, Lea, op. cit.

situación ameritará la comparación que se debe efectuar bajo parámetros de justicia. Sin embargo, de la lectura de Ypi dimana que, inclusive, para la resolución de problemas de carácter no comparativo, pueden los individuos recurrir a las instituciones que otorgan garantías de imparcialidad. De allí que la justicia administrada por una autoridad política imparcial, sea de suprema importancia para la sociedad,⁵⁴⁶ y de vital importancia para la tolerancia sustentada.

Es así como, para poder encontrar la forma en que la tolerancia sustentada ayuda a garantizar la imparcialidad de las instituciones para la determinación de lo intolerable, se tendrán que desarrollar ciertos aspectos: en primer lugar la contemplación de la tolerancia como una práctica virtuosa, y de seguido la determinación del contexto en que la misma se puede ejecutar que implica unas ideas sobre la democracia, los derechos fundamentales y la acción política que definen los elementos de esta propuesta conceptual y su propio ámbito de acción.

La tolerancia sustentada: una práctica virtuosa

En *Beyond tolerance*, el autor Robert P. Wolff ubica a la tolerancia dentro del campo de las virtudes de la democracia norteamericana de la siguiente forma:

“Finally, the virtue of the modern pluralist democracy which has emerged in contemporary America is tolerance. Political tolerance is that state of mind and condition of society which enables a pluralist democracy to function well and to realize the ideal of pluralism. For that reason, if we wish to understand tolerance as a political virtue, we must study it not through a psychological or moral investigation of

⁵⁴⁶ Ídem.

prejudice, but by means of an analysis of the theory and practice of democratic pluralism.”⁵⁴⁷

Si se entiende que la tolerancia es, como dicta Wolff, la virtud por excelencia del Estado democrático, se hace necesario adentrarse en explicar el porqué será una práctica virtuosa que persigue la virtud. Alasdair MacIntyre⁵⁴⁸ en su obra *Tras la virtud* expone la inexistencia de un criterio concluyente y universal sobre lo que es moral e inmoral para toda época o sociedad pues no existen razonamientos válidos que permitan llegar a premisas conclusivas valorativas o morales.

Al pensar la moral como algo que, a pesar de no ser universal, se adapta a los momentos históricos correspondientes y a los lugares de los que se trate, para el escocés es preferible hablar de virtudes que son las que determinan la moral. De esta forma, al considerar la tolerancia como una de las virtudes de la época contemporánea es necesario advertir que “su aplicación siempre exige la aceptación de alguna interpretación previa de ciertos rasgos de la vida moral y social, en términos de la cual tiene que definirse y explicarse.”⁵⁴⁹ La virtud implica un ejercicio, una acción, no se puede ser valeroso sin ejecutar actos de valentía, así tampoco se podrá ser tolerante sin practicar la tolerancia.

De esta manera, ser tolerante requiere la participación activa de los agentes que intervienen en las relaciones sociales. La tolerancia se presenta así como una herramienta o una práctica que determina el carácter virtuoso de quien la usa. Esta afirmación plantea la siguiente interrogante: ¿qué se entenderá por práctica?, puesto que si se pretende definir la tolerancia como tal, debe precisarse el sentido de dicha expresión. Es así como, usando las palabras de MacIntyre:

⁵⁴⁷ WOLFF, Robert P., “Beyond tolerance” en: WOLFF, Robert P. (et al.), *A critique of pure tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965, p. 4.

⁵⁴⁸ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, p. 80.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 232.

“Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. El juego del «tres en raya» no es un ejemplo de práctica en este sentido, ni el saber lanzar con destreza un balón; en cambio, el fútbol sí lo es y también el ajedrez.”⁵⁵⁰

En otras palabras, una práctica es aquella acción humana que requiere de una teleología social y que redundará en un beneficio colectivo. La teleología de los actos está basada en dos tipos de bienes, unos internos y otros externos. Para explicar esta diferenciación MacIntyre se vale de la ejemplificación, refiriendo un juego de ajedrez entre un niño de siete años y él.⁵⁵¹ En dicho ejemplo MacIntyre promete un incentivo al niño a cambio de un juego semanal y un premio adicional por cada victoria. La pertinencia del ejemplo se explica así:

“Hay entonces dos tipos de bien posible que se ganan jugando al ajedrez. Por una parte, los bienes externos y contingentes unidos al ajedrez u otras prácticas a causa de las circunstancias sociales: en el caso del chico del ejemplo los caramelos, en el caso de los adultos, bienes como prestigio, rango y el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes, que no se obtienen *sólo* por comprometerse en algún tipo particular de práctica. Por otra parte, hay bienes internos en la práctica del ajedrez que no se pueden obtener si no es jugando al ajedrez u otro juego de esa misma clase. Decimos que son internos por dos razones: la primera, como ya he apuntado, porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar y mediante ejemplos de tales juegos (...); la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos.”⁵⁵²

⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 233-234.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 234.

⁵⁵² *Ibidem*, pp. 234-235.

Se presupone así, que toda persona persigue una finalidad determinada con sus actos. Se hablará de virtud al revisar los medios usados para alcanzarla, así como los beneficios obtenidos al hacerlo. En el supuesto fáctico planteado por MacIntyre, si el pequeño que juega al ajedrez se valiese de cualquier medio, incluso los fraudulentos, para obtener el premio ofrecido por su interlocutor, su *telos* sería la obtención de un bien externo y material. En cambio, si su objetivo fuese únicamente la obtención de la agilidad suficiente y otros beneficios que otorga el juego en cuestión, el beneficio obtenido será interno.

“Así, si los *bienes externos* aluden siempre a la eficacia, los *internos* hacen mención a su valor intrínseco, a su *excelencia*, de ahí que los *bienes internos* estén relacionados con los fines de una actividad, mientras que los *externos* no necesiten de dicha relación.”⁵⁵³

Cualquier sociedad demanda comportamientos apropiados a sus miembros. No es extraño que los problemas sociales se identifiquen con el incumplimiento de los patrones de excelencia que conforman las expectativas del conglomerado social, pues el buen obrar suele ser una exigencia en cualquier sociedad. No es extraño entonces que las normas y las instituciones se establezcan para lograr unos fines últimos. Toda sociedad propugna ideales de justicia, de bien común, de paz, bienestar económico, etc. Por esta razón las sociedades enaltecen las virtudes que mejor se adaptan a sus fundamentos morales y exigen a sus miembros que se comporten en atención a ellas. Pero,

“[d]onde se exigen virtudes, también pueden florecer los vicios. Sólo que el vicioso y el ruin confían necesariamente en las virtudes de los demás para las prácticas que cultivan, y también se niegan a sí mismos

⁵⁵³ FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando, “Una lectura interpretativa de ‘Tras la virtud’, de Alasdair MacIntyre”, *Foro Interno, Anuario de Teoría Política*, Madrid, 2010, vol. 10, pp. 29-49. Documento en línea disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/8498> [Consultado en: octubre de 2015].

la experiencia de lograr aquellos bienes internos en que hallan recompensa...”⁵⁵⁴

La tolerancia no escapa de las intenciones de disponer fines últimos ni de los vicios. Entendido en su sentido positivo y activo, el acto tolerante está impregnado del convencimiento del derecho del otro a existir y a desarrollarse en libertad, en que ese reconocimiento es la forma más efectiva para garantizar la convivencia pacífica, por oposición a la restricción, generándose así bienes internos para el agente de la tolerancia. Inclusive, la tolerancia pasiva propicia la convivencia y abre las puertas a la comprensión. Si no lo hace, quedándose en el plano de la aceptación impuesta desde las normas coactivas, producirá únicamente bienes externos para el agente de la tolerancia.

La falsa tolerancia producirá bienes externos. Esta se presenta de diversas formas: primero, como una fachada que propicia la tolerancia de lo intolerable y a través de la cual se disfrazan los atropellos a la dignidad humana. Según A. Arteta:

“...el sujeto de esta tolerancia carece, para empezar, de convicciones propias en grado bastante como para enfrentarlas a cualesquiera otras, y entonces aquella tolerancia se confunde con la indiferencia o el escepticismo. O le faltan buenas o suficientes razones para tolerar, y en tal caso aquella actitud procede de una ignorancia más o menos culpable. O, en fin, arraiga la flaqueza de su voluntad y de su compromiso con el otro o con su sociedad, por donde su transigencia aparente obedece más bien a una real dejadez, pereza o cobardía.”⁵⁵⁵

La segunda forma de falsa tolerancia, es la que está relacionada con esos actos que, desde la actividad política, encubren una intención de dominación sobre determinados grupos culturales a través de medidas que parecen integrarles pero que en ciertos aspectos les excluye de la comunidad política,

⁵⁵⁴ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, op. cit., p. 240.

⁵⁵⁵ ARTETA, Aurelio, “La tolerancia como barbarie” en: CRUZ, Manuel (comp.), *Tolerancia o barbarie: occidente ante el reto de la convivencia*, Barcelona, Biblioteca Económica Gedisa, pp. 52-53.

ya sea legitimando su condición de débiles frente a los factores de poder o indicándoles un deber de sumisión a la posición prevaleciente, colocándoles en una situación menos favorable sea como dependientes o inferiores.⁵⁵⁶ Por esta razón, para evitar la instauración de una cultura de la falsa tolerancia, entendida en cualquiera de sus sentidos, debe propiciarse la tolerancia como una práctica orientada por la excelencia que presupone la virtud, mediante la producción de bienes internos.

Las prácticas virtuosas requieren un marco para su ejecución que se halla dentro de la propia conformación del Estado democrático y sus instituciones. MacIntyre explica que las instituciones y las prácticas están íntimamente ligadas.⁵⁵⁷ Para ejercer una práctica de excelencia – alcanzar la virtud– se requiere una estructura que así lo permita. También señala que las instituciones reclaman, por su naturaleza, de los bienes externos para su funcionamiento. Por ende, “[n]inguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones”,⁵⁵⁸ que al estar comprometidas con bienes externos son propensas a los vicios, al ser la fiel imagen de su concepción sobre el burocratismo gerencial.

Con esto se quiere ratificar que “la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones.”⁵⁵⁹ Sin embargo, contrariando lo dicho por MacIntyre, se debe decir que las prácticas, al ser llevadas a cabo por seres humanos, serán igualmente propensas a la corrupción, caso en el cual no lograrán la excelencia. Los individuos pueden corromperse y, por este motivo, los marcos institucionales se verían afectados por esa corrupción. Ahora bien, si se propician las virtudes como prácticas de excelencia en los individuos, se aminora la posibilidad de ver los vicios entronizados en las instituciones.

⁵⁵⁶ FORST, Rainer, op. cit., p. 540.

⁵⁵⁷ MACINTYRE, A., ibíd., p. 241.

⁵⁵⁸ Ídem.

⁵⁵⁹ Ídem.

Es evidente que cuando en *Tras la virtud* el británico conceptualizó las prácticas no lo hizo pensando específicamente en la tolerancia. Pero dada la naturaleza de esta y sus aristas, aquí ya referenciadas y estudiadas, no es de extrañar que al construirse una idea de la tolerancia sustentada la misma se funde en la obtención de bienes internos y externos. Cuando una persona tolera lo hace no sólo como un proceso individual en el que se reconoce al otro, sino como una visión colectiva influenciada por la necesidad de la convivencia. Así entendida, la tolerancia es una práctica o herramienta que procura la convivencia y que puede servir de transporte para la aceptación entusiasta de la diversidad.

El fin de la tolerancia debe ser la convivencia plural y pacífica, de forma tal que cuando la tolerancia está sustentada en razones supremas, como la dignidad humana, quien tolera recibe bienes internos y externos. El bien externo se traduce en la eficacia que se desprende de la convivencia pacífica (que de ser eventual será endeble). Los bienes internos redundan en la convicción sobre la necesidad del reconocimiento de la otredad y la posibilidad de comprender que la diversidad no hace del *alter* un enemigo. Si se tratase únicamente de tolerancia negativa o pasiva, sin la convicción que supone la tolerancia positiva, se encontrará que el bien externo de la mera convivencia pacífica corre el riesgo de ser efímero, pues dependerá de circunstancias como el hartazgo o la ruptura del soportar.

La tolerancia como práctica es plausible dentro de cualquier concepción democrática. La misma presenta su mayor reto frente a las sociedades en las que no existe un marco institucional que permita el desarrollo efectivo del pluralismo, carentes de una verdadera conciencia de la necesidad del respeto y del reconocimiento de la diversidad. La tolerancia, como toda práctica, se forja con su propia evolución en el tiempo, por ello MacIntyre explica que:

“Cuando caractericé el concepto de práctica, me vi obligado a poner de relieve que las prácticas siempre tienen historia y que lo que sea una práctica en cualquier momento dado depende de la manera de entenderla que nos ha sido transmitida, con frecuencia a través de

muchas generaciones. Y así, mientras las virtudes mantengan las relaciones exigidas por las prácticas, habrán de mantener relaciones con el pasado —y con el futuro—, tanto como con el presente.”⁵⁶⁰

Las prácticas se forman como un todo que contempla la influencia del pasado, la necesidad del presente y la proyección de lo que se quiere del futuro. Concebida así, la tolerancia sustentada es una necesidad del presente para la que se ha ido edificando un marco jurídico e institucional donde se consolide su ejercicio, especialmente en las democracias. Por esta razón:

“...las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no solo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. El catálogo de las virtudes incluirá, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres pueden buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno.”⁵⁶¹

El concepto de lo bueno es tan variable como lo ha sido cualquier categorización de lo moral, por lo que dentro de los marcos jurídicos se disponen principios fundamentales que ordenan la ejecución de los actos para que no solo estén sujetos a la legalidad sino que también gocen de legitimidad.⁵⁶² En este sentido Arendt describe la existencia de lo que denomina «el principio de la acción»⁵⁶³ en el que se encuentra una convicción

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 273.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁶² La legalidad es la sujeción de los actos a una ley considerada como ley formal, que no es sino aquella que surge de los procesos que un ordenamiento jurídico dispone para su formación. Por su parte la legitimidad supone una relación de la norma con la idea de justicia, una adhesión a los principios que ordenan a la sociedad que hacen que la norma, además de legal, sea considerada necesaria por su propia influencia en la consecución de la justicia. De esta forma hay actos que son legales e ilegítimos y los que son legales y legítimos. La legitimidad se ampara en la percepción de la comunidad política que acata voluntariamente las disposiciones emanadas del poder, así como también se usa para hacer mensura de la aceptación de los gobiernos democráticos. Para profundizar en el tema cfr. SCHMITT, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar S.A., 1971; D’ORS, Álvaro, “Legitimidad”, *Revista chilena de derecho*, Chile, 1981, N° 1-6, pp. 41-53.

⁵⁶³ ARENDT, Hannah, *The promise of politics*, Nueva York, Schocken Books, 2007, pp. 194-195.

primordial que comparte un determinado grupo. Así, y de forma somera, se puede indicar que en la monarquía estaba el honor, en la república la virtud y el miedo en la tiranía. Del principio de la acción es de donde nace la actividad política que incluye la libertad, la igualdad y la propia justicia, conforme el momento en que imperan.

De manera tal que “[l]a vida buena para un ateniense del siglo V no será, por lo general, lo mismo que para una monja medieval o un granjero del siglo XVII.”⁵⁶⁴ Es evidente que el entorno condiciona este tipo de percepciones. Aunque la condición humana del individuo no varía, si lo hace el reconocimiento de su dignidad y la comprensión de conceptos mutables como el de la vida buena. Inclusive, en una misma época, se encuentran personas con realidades radicalmente opuestas: la vida de un adolescente en Sudán y un joven estudiante en Venezuela tienen diferencias importantes, tanto en posibilidades como en reconocimiento de los derechos, así como en la percepción de lo que es bueno y malo.

Aunque la visión de A. MacIntyre pretenda alejarse del individualismo liberal o del utilitarismo clásico, no desconoce la importancia del individuo. Dejar de lado la importancia que tiene el concepto de ser humano digno, libre e igual es encontrarse con la imposibilidad de practicar la tolerancia. El ser humano convive en comunidad pero no se diluye en ella, hace cultura pero no se define por ella exclusivamente, pertenece a uno o varios colectivos pero no está forzado a plegarse a una única opinión proveniente de los mismos. Su individualidad le permite pertenecer a una tradición, pero simpatizar con otra. Es su autodeterminación la que le permite abrir las puertas al otro y proponer cambios desde su condición de miembro de una sociedad política.

Como dice el escocés:

“Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea

⁵⁶⁴ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 271.

bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida a su propia particularidad moral.”⁵⁶⁵

Es en la comunidad política donde definitivamente se definen los estándares morales de los individuos que la conforman, la ética de la sociedad y la definición de las virtudes. Aunque la caracterización provenga de una convicción colectiva y esté ligado a esos principios de acción –en el sentido arendtiano–, es incuestionable el papel del individuo y su libre albedrío en su materialización.

“Si la vida de las virtudes está continuamente puntuada de elecciones en que la conservación de una lealtad implique la renuncia aparentemente arbitraria a otra, puede parecer que los bienes internos a las prácticas no derivan su autoridad, al fin y al cabo, sino de nuestra elección individual; porque cuando bienes diferentes nos obligan en direcciones diferentes e incompatibles, *yo* tengo que elegir entre pretensiones rivales.”⁵⁶⁶

Por este motivo, una persona puede desarrollar su propio camino hacia la cultura de la tolerancia, inclusive yendo contra un sentimiento mayoritario. Esta es la forma en que en una sociedad cerrada el cambio puede producirse, permitiendo la convivencia pacífica en la diversidad. Donde hay libertades y derechos existirán quienes pretendan obrar en su contra, así como la posibilidad de suprimir otros en ejercicio de las libertades y de dichos derechos. Es aquí donde opera la virtud tolerante que aunque se presenta primero como una restricción puede decantar en el “reconocimiento, respeto activo del otro en su libertad y en su diferencia”.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 271.

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 250.

⁵⁶⁷ CERREZO GALÁN, Pedro, “Tolerancia”, *op. cit.*, p. 193.

Democracia, derechos fundamentales y acción política

Democracia y derechos fundamentales

La evolución de la tolerancia ha contribuido en el establecimiento de estructuras constitucionales fundadas en los conceptos de libertad, igualdad y dignidad. De esto se deriva la laicidad y la neutralidad del Estado. Ya antes se ha resaltado la importancia que la tolerancia ha tenido en la consecución de la secularización gubernamental como un logro que define la democracia contemporánea. Se trata de una demostración clara del cómo la libertad se perfila como fundamental, especialmente planteada desde esa acepción negativa de ausencia de uso de la fuerza, evitando la imposición. Evidentemente esta realidad surge de la tradición liberal de la tolerancia.

Hans Kelsen, uno de los filósofos del derecho más prominentes, hace una importante valoración de la democracia al apuntar que en esta, “la seguridad jurídica reclama primacía sobre la justicia”.⁵⁶⁸ Tal aseveración surge de un contexto que le obliga a afirmar que las discusiones sobre el verdadero ideal de la justicia son un punto álgido en el campo filosófico. Por tanto, como en la democracia se establece un sistema de normas presumiblemente obtenidas de un consenso y una estructura política que satisface los derechos de mayorías y minorías, se propicia un modelo de libertades específicas que redundan en el uso del conglomerado democrático para otorgar justicia conforme cada caso particular.

Toda decisión importante sobre tolerancia ha versado sobre un examen jurídico y social de la situación específica, permitiendo así que el debate sobre los límites de la tolerancia sea cada vez más abierto. Tanto las decisiones en Alemania sobre la disposición de los crucifijos en las escuelas públicas de Baviera, la prohibición a instructoras públicas de usar el *niqab* o

⁵⁶⁸ KELSEN, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1977, p. 144.

el *burka* en Francia, así como la reciente decisión de la Corte Suprema de Justicia en los EEUU disponiendo el matrimonio entre personas del mismo sexo como un derecho en todos los estados de la federación, son muestras tangibles de la relación directa de la seguridad jurídica que otorga el sistema democrático para dirimir los conflictos suscitados en la sociedad contemporánea con la tolerancia.

Todos estos casos paradigmáticos han ocurrido en Estados democráticos donde la seguridad jurídica que generan los principios consagrados en normas fundamentales permiten que las disyuntivas sean resueltas bajo el principio de la ponderación de derechos fundamentales en franco conflicto.⁵⁶⁹ Tal es el caso de la libertad religiosa y la libertad de expresión, el libre desenvolvimiento de la personalidad y los derechos de la familia, así como los asuntos relacionados con el tema de la ciudadanía y la identidad cultural de las minorías en sociedades americanas en la que se encuentran poblaciones indígenas originarias.

En la primera mitad del siglo XX, Kelsen escribe influenciado por los sucesos que ocurrían en Europa. Por ello, contrapone a los valores de la democracia, y su pretendida neutralidad ideológica, los desagavios de la autocracia resaltando los valores de la primera frente a la segunda:

“La repulsión hacia las ideologías quita fuerzas, al parecer, a la democracia, porque, con sus principios de legalidad, tolerancia, libertad de pensamiento y protección de minorías, se crea sus propios adversarios, al paso que la autocracia los suprime sin contemplaciones. Es el paradójico privilegio de la democracia: poder darse a sí misma su sentencia de muerte con sus propios métodos de elaboración de voluntad política, esto es, por medios legales.”⁵⁷⁰

Con estas palabras Kelsen deja sentada su preferencia por la democracia aun cuando en ella se puede fraguar la desgracia sobre la base de la legalidad.

⁵⁶⁹ Sobre el «principio de ponderación» véase ALEXY, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993; ALEXY, Robert, *La construcción de los derechos fundamentales*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2010; ALEXY, Robert (et al.), *Derechos sociales y ponderación*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009.

⁵⁷⁰ KELSEN, H., *ibíd.*, p. 148.

Dicho consenso errado sería, a todas luces, superior a cualquier imposición autocrática. Es cierto que la democracia plantea infinidad de disyuntivas para lograr un equilibrio en la convivencia y presenta inconvenientes a la hora de satisfacer las necesidades de todos los colectivos y personas, pero a través de ella se han alcanzado fines tangibles en pro de la humanidad donde puede concebirse realmente la tolerancia activa. Así como la humanidad afronta realidades disímiles y plurales, la democracia también puede cambiar para adaptarse a los cambios que se suceden velozmente. Por ello, la tolerancia sustentada es una herramienta que se ejerce activamente en democracia.

Cuando la sociedad tiene plena conciencia del valor de la democracia es irrelevante la forma en que se presente. Llámese democracia parlamentaria, representativa, directa, participativa o protagónica;⁵⁷¹ si la misma cumple determinados requerimientos, será el lugar adecuado para que el pluralismo desarrolle sus propias formas de convivencia dentro del marco de la legalidad y la legitimidad. José M. Aguirre, atinadamente, cree que “[u]na organización política de hechura democrática permite precisamente que el proceso de emancipación humana y el conjunto de derechos y de libertades puedan ser respetados y promovidos de manera más adecuada que en otro tipo de organización política.”⁵⁷²

Es fundamental la convicción sobre el valor e importancia del modelo democrático y su arraigo en los ciudadanos de las sociedades democráticas. Los valores democráticos van más allá de los límites estipulados por la votación mayoritaria. La elección es solo una fracción de lo que hace una democracia ser tal. Son los ciudadanos los que ponen en movimiento el

⁵⁷¹ V.gr. la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela establece que la democracia es participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en contraposición a la idea tradicional de democracia representativa. Estos principios se hallan, junto con otros, en el preámbulo y en el título I relativo a los principios fundamentales. Cfr. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*. Documento en línea disponible en: http://www.cne.gob.ve/web/normativ_electoral/constitucion/indice.php [Consultado en: noviembre de 2015].

⁵⁷² AGUIRRE ORAÁ, José María, “Por una ética emancipadora” en: INSAUSTI, Xabier; NOGUEROLES, Marta; VERGARA, Jorge (eds.), *Nuevos diálogos de pensamiento crítico*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2015, p. 87.

armatoste democrático y le dan un verdadero sentido. Ya lo decía el propio Mill, que debía temerse a la tiranía de las mayorías, pues esto, definitivamente, no sería democracia. A esto se debe sumar otros elementos que la conforman:

- “1. Separación real y efectiva de los poderes de gobierno: ejecutivo, legislativo y judicial.
 2. Participación real de los ciudadanos en las cuestiones importantes: referéndums, formas de democracia directa, elección personal de nuestros representantes, listas abiertas en las elecciones, ...
 3. Posibilidad real de acceso a la opinión pública, al debate público de ideas y planteamientos.
- Por ello el pluralismo es consubstancial a la dinámica social y al ejercicio del poder en las sociedades democráticas: pluralismo en las concepciones vitales y pluralismo en la distribución del poder; de forma que no haya ni monopolios ni arbitrariedades.”⁵⁷³

La democracia supone una convivencia fundada en la observancia del derecho. Aquí el derecho, la política y la filosofía se encuentran y permiten dilucidar soluciones tangibles para los individuos. “[U]n derecho legitimado democráticamente lleva a una sociedad tolerante, así como el respeto de la tolerancia, fruto de un sano relativismo axiológico, lleva a un derecho legitimado democráticamente.”⁵⁷⁴ Por ello, la norma fundamental debe ser un documento de aceptación de los principios democráticos en consonancia con los derechos humanos fundamentales, cuya base se halla en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948,⁵⁷⁵ y donde se reivindica la libertad, la igualdad y la dignidad de las personas, así como el deber de fraternidad.

No cabe duda de que la declaración suscrita en 1948 reproduce la evolución de los derechos humanos fundamentales en su primera y segunda generación y deja abierta la posibilidad a los derechos de tercera generación

⁵⁷³ *Ibíd.*, pp. 87-88.

⁵⁷⁴ LÓPEZ CALERA, Nicolás María, “Derecho y tolerancia”, *Jueces para la democracia*, España, 1992, Nº 16-17, pp. 3-8.

⁵⁷⁵ ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*. Documento en línea disponible en: http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml [Consultado en: enero de 2016].

y el crecimiento del ámbito de protección de la dignidad humana, de forma tal que hoy se reconoce el derecho al medio ambiente y el libre desarrollo de la personalidad, pues los derechos humanos son esencialmente progresivos. Los derechos humanos deben entenderse como “aquellos derechos morales de los cuales [se supone] que deben (deben, es decir, por razones morales) ser institucionalizados como derechos fundamentales en cualquier constitución de un Estado que pretenda ser moralmente justificada.”⁵⁷⁶

Esto significa que los derechos humanos son condición necesaria para la existencia de una democracia porque suponen requisitos mínimos para garantizar el efectivo desenvolvimiento de la libertad, igualdad y dignidad de las personas. Se trata de que los hombres y las mujeres sean considerados como fines y no como herramientas para la consecución de determinados objetivos. Partiendo de la idea de libertad, igualdad y dignidad, todos los derechos fundamentales tienen una intrínseca relación. Cada ser humano es una realidad y por ende sujeto de reconocimiento.

De la comprensión de seres humanos libres se deduce la convicción de seres humanos iguales y viceversa. La idea de igualdad no implica uniformidad, sino que la libertad y sus vertientes (física, de conciencia, de expresión y opinión), derivadas de la autonomía y el discernimiento, son características comunes a cada uno de los individuos que habitan el orbe, y es eso lo que los hace iguales.⁵⁷⁷ Es de la propia libertad de donde se deriva la posibilidad de escoger entre hacer algo o dejarlo de hacer, así como poder perseguir una finalidad acorde con los deseos propios o grupales.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt identificaba a la libertad con el hecho de nacer, pues cada nacimiento implicaba para ella un nuevo comienzo. Por ende toda idea totalitaria apunta contra la idea de libertad y la

⁵⁷⁶ TUGENDHAT, Ernst, *Justicia y derechos humanos*, op. cit., pp. 18-19.

⁵⁷⁷ En la sociedad hallamos individuos que por diversas razones se encuentran privados de su discernimiento. Aunque el sentido estricto de libertad, autonomía o voluntad se vea restringido en ellos, la idea de igualdad permite reclamar sus derechos, incluyendo la posibilidad de ejercer su propia vida aunque requieran de asistencia o protección. Sin embargo la idea de libertad, igualdad y dignidad está presente en ellos como lo está en toda persona.

misma fuente de ella: el nacimiento, pues éste representa la capacidad del ser humano de lograr siempre la posibilidad de un nuevo comienzo.⁵⁷⁸ Las ideas de libertad, dignidad e igualdad son los pilares de los derechos fundamentales pues de ellas se derivan los demás. De esta manera, los derechos humanos son un todo y se complementan, siendo a la vez los límites a la propia libertad. De tal forma que un individuo será libre en tanto entienda la libertad del otro y, en consecuencia, la misma idea de igualdad y dignidad.

Esto no impide que la estructura de los derechos se funde en la primacía de la libertad. Por su parte, hoy día se perciben dos concepciones que buscan desentrañar el fundamento de los derechos humanos. Es así como Tugendhat dice que hay una primera corriente fundada en la necesidad de proteger la libertad de las personas y otras afincadas en la idea de dignidad.⁵⁷⁹ Efectivamente, ambas vertientes pretenden disponer lo conducente a los derechos fundamentales, pero las mismas no tienen por qué excluirse mutuamente, pues la lucha por la libertad ha ido de la mano con la lucha por la dignidad.

La palabra «dignidad» viene del latín *dignitas*, que simboliza lo valioso, y en este caso se refiere al valor del ser humano que le es inherente y está caracterizado por su libertad y su facultad racional, lo que permite diferenciarle de otros seres vivos. Por esta razón, no debe deslindarse libertad de dignidad pues están íntimamente vinculadas: las personas son libres porque son dignas, al ser dignas y libres se puede afirmar que todas las personas son iguales. Esto no significa que los derechos fundamentales no estén sujetos a ponderaciones cuando deba decidirse si favorecer uno u otro, pues en el espectro jurídico los principios requieren un desarrollo normativo que permita su materialización bajo parámetros de justicia.

⁵⁷⁸ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 566.

⁵⁷⁹ TUGENDHAT, E., *ibíd.*, p. 20.

Es de extrema relevancia la capacidad de la construcción democrática de modificarse a sí misma para proponer soluciones a los conflictos que desde su interior se plantean. Un ejemplo claro de esta ventaja se encuentra en la forma que resuelve los conflictos en los que debe decidir la aplicación de derechos fundamentales que chocan entre sí. Si esta conciliación es pacífica, entonces la democracia demuestra el cómo puede interpretar las necesidades sociales bajo parámetros razonables, haciendo que los individuos sientan que el sistema político democrático les otorga las herramientas para la convivencia pacífica y las garantías para la estabilidad de dicho sistema.

Los principios constitucionales que informan las democracias modernas suelen encontrarse a menudo con conflictos en cuanto a su aplicabilidad. Por ende, como se dijo anteriormente, la tolerancia muchas veces plantea este tipo de disyuntivas. Ante tal situación, la decisión entre visiones morales discordantes suele ser resuelta a través de la aplicación de las normas jurídicas. En diversas instancias, el Estado intenta desempeñar un papel neutral a través de los órganos de administración de justicia en los que se tiene que imponer la interpretación de los derechos fundamentales que, aunque de igual jerarquía, deben ser ponderados.

Esta ley de ponderación, usando la formulación de Robert Alexy,⁵⁸⁰ implica que: ante un principio no satisfecho A, se tendrá que revisar la importancia de satisfacer un principio contrario B, lo que supone que satisfacer a B tiene que justificar el no satisfacer a A. Tal es el caso de las restricciones impuestas a los fumadores de tabaco, en las que el principio de la libertad individual se opone al derecho a la salud, lo que perfectamente justifica que se decida que en un espacio público cerrado se deba coartar la libertad de fumar en beneficio de la salud colectiva. De manera tal que la ponderación de los principios es fundamental para dirimir los conflictos que plantea la tolerancia en la actualidad.

⁵⁸⁰ ALEXY, Robert, *La construcción de los derechos fundamentales*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2010, pp. 30-31

Como “el derecho ha sido casi siempre, entre otras cosas, un conjunto de reglas coactivas para determinar y prohibir lo intolerable”,⁵⁸¹ lo ideal es que dichas normas nazcan en democracia y a través del método democrático. La razón es sencilla: los derechos humanos son ideales que se caracterizan por su progresividad, esto quiere decir que deónticamente no retroceden sino que siempre amplían su campo de aplicación. No son normas jurídicas generales que se apliquen de forma directa sino que son deberes ideales cuya amplitud permite esa progresividad. De tal manera que los derechos humanos necesitan ser desarrollados por la actividad legislativa democrática dentro de un Estado de derecho, o método democrático.

Democracia, dignidad, libertad e igualdad son conceptos que van de la mano. Popper sugirió la necesidad de la sociedad abierta para el establecimiento de una verdadera democracia, identificando esa apertura de la sociedad con el pluralismo, lo que redundaría en la necesidad de la tolerancia. Bergson inclusive hablaba de la sociedad abierta como el sitio propicio para que se profesase el amor por la humanidad. La democracia es garantía del pluralismo y este de la tolerancia. Por ello puede afirmarse que la humanidad requiere apertura, reconocimiento y respeto pero sobre todo la asunción de la dignidad humana como centro de la acción política.

La defensa de los derechos fundamentales es un deber como lo es ser tolerante. Defender los derechos humanos es una necesidad que va de la mano con el imperativo tolerante. Dicha necesidad es la de la coherencia en la práctica y defensa de la libertad, la dignidad y la igualdad, en la que no se puede ser vacilante. Aunque se acuse al liberalismo de intolerante por promover exclusivamente valores liberales, el compromiso con la democracia comporta el respeto de la diversidad con base al reconocimiento de la esencia digna del ser humano. Sería incompatible, y en consecuencia intolerable, permitir desde la democracia el vejamen a la dignidad de los hombres sustentado, por ejemplo, en el respeto a la diversidad cultural.

⁵⁸¹ LÓPEZ CALERA, Nicolás María, op. cit.

Popper piensa que es falso que la creencia en la libertad conduzca siempre a la victoria, y es enfático al indicar que si se escoge el camino de la libertad los individuos deben estar preparados para perecer con ella.⁵⁸² Pero este fatalismo debe ser confrontado con optimismo pues el compromiso con la libertad, y demás derechos fundamentales, es para lograr que las sociedades democráticas no planteen una disyuntiva que exija escoger entre la libertad o nada, sino que la libertad, la dignidad y la igualdad sean los estandartes de la convivencia. Esto, sin embargo, no deja de lado el debate sobre los medios para la defensa de la libertad frente a la intolerancia.

Esta discusión remite a una interrogante esencial: ¿la tolerancia solo puede ser practicada en democracia? Sin necesidad de volver a hacer un repaso histórico, es evidente que la tolerancia se ha logrado ejercer dentro de distintos tipos de regímenes políticos. Walzer los describió y explicó la forma en que la tolerancia era materializada en cada uno de ellos. De igual forma, Kymlicka expuso la manera en que el imperio Otomano propició un cierto tipo de tolerancia religiosa a través del sistema de los *millet*, con el que se propiciaba la convivencia pacífica de cristianos, musulmanes y judíos,⁵⁸³ muy similar al planteamiento de Walzer respecto a los imperios multinacionales.

Es posible hallar tolerancia en regímenes no democráticos o liberales. El asunto es que se trata de una tolerancia incompleta. En muchos de estos existen concesiones para la práctica privada de manifestaciones culturales propias de las minorías o existe la criminalización de conductas de la sexodiversidad que la limitan al ámbito estrictamente privado. En otras circunstancias se establecen restricciones a las libertades políticas que no permiten la difusión de una determinada ideología o se cercena el acceso a la información proveniente de la aldea global. Se tolera al visitante, al turista o al político occidental, pero con un interés temporal, circunstancial.

⁵⁸² POPPER, Karl, "A propósito del tema de la libertad", op. cit., p. 146.

⁵⁸³ KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., pp. 215-218.

No se trata de una percepción única de las sociedades más cerradas o teocráticas del orbe, es un asunto que se cierne sobre sociedades en las que existe una concepción más o menos democrática y con las que Occidente tiene coincidencias importantes en el plano económico. Por ejemplo, Yûjirô Nakamura explica la percepción de la tolerancia en Japón y las formas en que el país asiático protege la unidad nacional, su identidad y su cultura a través de la relación con el régimen imperial (régimen del *tenno*), y la primacía de la cultura dominante frente a la extrañeza. El autor indicado dice que:

“Este es el modo como se logra la subordinación a los valores dominantes en la sociedad japonesa. Es como si alguien dijera: «Puesto que todos actúan así, lo mejor será que tú también hagas lo mismo», pero no hay ninguna orden explícita. «El régimen de *tenno*» es un poder que exige la pertenencia al lugar, un poder que expulsa a los que se oponen al lugar común. Cuando alguien critica los valores dominantes de manera radical, sobre todo si llega hasta la negación misma del «régimen de *tenno*», algunas veces se llegará a pensar: «Es preciso expulsar a esta gente de nuestro país».”⁵⁸⁴

Si se compara esta situación con los esfuerzos democráticos para afrontar el reto de la diversidad actual, se percibe cómo en las democracias se piensan las formas de integración para hacerlas más respetuosas de la diversidad. También se esmera para proteger su identidad cultural mientras propicia la integración bajo parámetros estrictamente democráticos. La diversidad cultural se aborda desde visiones que procuran otorgar desde derechos civiles y políticos hasta protecciones para garantizar la supervivencia de los acervos culturales. Esto ocurre dentro de sociedades que al mismo tiempo defienden colectivamente valores disímiles y a veces incompatibles, y que también procuran su subsistencia.

Esto no significa que la democracia sea perfecta, pues cada Estado democrático adopta las medidas que considera procedentes, dando primacía a distintas virtudes para conseguir los fines propuestos en sus normas

⁵⁸⁴ NAKAMURA, Yûjirô, “La cultura de la vergüenza y la intolerancia” en: BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), op. cit., p. 88.

fundamentales. Algunos se resisten más que otros a la apertura frente a la diversidad pero, definitivamente, la asunción de la democracia hace inevitable el cumplimiento de los deberes inherentes a la misma. También plantea una responsabilidad política que es internacional, pero que debe contemplar la defensa de la dignidad humana y la libertad dentro y fuera de las fronteras. Por ello es menester asumir la realidad plural, el reto que plantea a la tolerancia la diversidad cultural.

No existe una solución definitiva que redunde en beneficios que permitan alcanzar un ideal absoluto de justicia para la sociedad global. Especialmente cuando la misma sigue estando determinada por conflictos bélicos, desigualdades, discriminación y odio, incluso en las naciones más avanzadas. Pero indiscutiblemente la democracia ha contribuido a que existan políticas que generen mayor igualdad, mayor progreso y la propagación de voces que empoderen la lucha por la libertad y contra la desigualdad. Al hablar acá de la tradición liberal democrática se reivindica no un liberalismo económico, sino una cultura defensora de la idea de libertad.

Es así como el liberalismo se funda en la autonomía o en la tolerancia. Kymlicka lo ilustra claramente. Las democracias liberales que propugnan únicamente la autonomía corren el riesgo de alienar y socavar a los grupos que no son liberales, mientras que aquellos que lo fundan en la tolerancia tienden más a la defensa de los derechos de las minorías.⁵⁸⁵ Eventualmente un balance entre ambos fundamentos dentro de una democracia, permitirá una protección a los derechos de las minorías pero también a los propios cimientos del Estado liberal democrático. Siguiendo con Kymlicka se debe decir que:

“La tolerancia liberal protege el derecho de los individuos a discrepar de su grupo, así como el derecho de los grupos a no ser perseguidos por el Estado. Limita el poder de los grupos iliberales a la hora de restringir la libertad de sus propios miembros, así como el poder de los Estados iliberales de restringir el culto colectivo.

⁵⁸⁵ KYMLICKA, W., *ibíd.*, p. 214.

En mi opinión, esto demuestra que, históricamente, para los liberales la autonomía y la tolerancia han sido las dos caras de la misma moneda. Lo que distingue a la tolerancia liberal es precisamente su compromiso con la autonomía; es decir, la idea de que los individuos deberían tener libertad para valorar y, potencialmente, revisar sus fines actuales.”⁵⁸⁶

La integración cultural en las democracias liberales es inevitable. Se impone el deber de «ser tolerantes» como virtud básica dentro del Estado democrático. El crecimiento del fenómeno globalizador hace aún más necesario el imperativo tolerante puesto que todos los grupos buscan proteger su identidad contra las amenazas de factores externos que introducen modos de vida diferentes al acostumbrado o mayoritario. Eso sucede tanto en las tribus indígenas de Amazonas como en las democracias europeas nórdicas. Los aborígenes *Wayúu* se debaten entre su identidad cultural y las visiones democrático-liberales de Colombia y Venezuela.

Esta realidad se verificó cuando en EE.UU. se otorgaron concesiones específicas a los *Amish* fundamentándose en la libertad religiosa para garantizar la supervivencia de dicho grupo y la convivencia pacífica y plural.⁵⁸⁷ En ese mismo país continúan ocurriendo situaciones similares que requieren el debate, estudio e implementación de políticas referidas, por ejemplo, a los pueblos americanos originarios. Todos estos debates permanecen abiertos porque suponen una exigencia de sopesar los rasgos, características y necesidades de los diversos grupos culturales que conviven en la democracia liberal contemporánea y los postulados que en ella se reivindicán.

En este mismo orden de ideas, R. Forst cree que una comunidad ética-cultural no puede exigir respeto de la ley si no respeta simultáneamente los derechos de sus propios miembros. Igualmente señala que del discurso sobre

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, p. 218.

⁵⁸⁷ Vid. CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, *Wisconsin vs Yoder*, 15 de mayo de 1972. Documento en línea disponible en: <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/406/205> [Consultado en: enero de 2016].

tolerancia se extrae una lección general que contiene el ser conscientes de que es lo que se defiende cuando se critica una práctica: si los derechos universales o una determinada forma de vida.⁵⁸⁸ Partiendo de la premisa de Forst, cada decisión particular sobre los reclamos de un grupo a ser tolerados en sus prácticas debe ser estudiada y resuelta atendiendo a las peculiaridades que supone cada caso concreto.

En el supuesto hipotético en el que se tuviese que decidir si tolerar o no a determinados grupos, no sería lo mismo aceptar una práctica comunitaria respecto del derecho de propiedad que la negativa de un grupo a reconocer la dignidad de la mujer y su igualdad respecto de los hombres. No tolerar el primer supuesto implicaría la no aceptación de una determinada forma de vida que no acarrea riesgo alguno de comprometer el ejercicio de derechos fundamentales, ni atenta contra la dignidad humana. En el segundo supuesto, no tolerar estaría razonablemente fundado en considerar dicha práctica como vulneradora de los derechos humanos fundamentales. La tolerancia sustentada no admite que se atropellen los derechos humanos que asisten a cada ser humano en razón de su dignidad.

La tolerancia como acción individual se puede practicar en cualquier sociedad. Hay personas que la ejercen poniendo en riesgo hasta sus propias vidas en esos Estados donde el autoritarismo reina. Estos son quienes teniendo la posibilidad de denunciar la disidencia, la diversidad o eso que atenta contra el poder político, civil, militar o teocrático establecido, se abstienen de hacerlo. Por el contrario, la tolerancia sustentada, concebida como una práctica virtuosa, procura el fortalecimiento de la democracia. La tolerancia sustentada se nutre del pluralismo y antepone la racionalidad en la defensa de los derechos fundamentales. Para eso se vale de la estructura democrática que garantiza el respeto a la diversidad.

⁵⁸⁸ FORST, Rainer, op. cit., p. 533.

“An ethical-cultural community cannot demand legal respect if it does not simultaneously respect the basic rights of its members. But as a general lesson of the discourse of toleration, one should be aware of what one is appealing to when one criticises such practices, namely, universal rights or a particular form of life.”

La tolerancia sustentada es una práctica democrática que busca una sociedad virtuosa, que se funda en la libertad, la dignidad y la igualdad de las personas, pues retomando a Rawls:

“Puesto que partimos de la tradición del pensamiento democrático no podemos menos de concebir a las personas como libres e iguales. La idea básica es que en virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento, y las inferencias vinculadas con esas facultades), las personas son libres.”⁵⁸⁹

Apoyada en estos principios, la tolerancia sustentada busca la conciliación de diversas posturas religiosas, ideológicas, políticas, culturales o históricas. También persigue la convivencia pacífica soportada en criterios que la hagan sostenible en el tiempo. Para ello se sirve de la ciencia jurídica que es la que consigue, a través del método democrático, la instauración de mecanismos que permiten ponderar los derechos individuales y los colectivos. Esto es un mandato de las normas acordadas por los pueblos a través de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, de dónde se han derivado normas complementarias que lo desarrollan como el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*⁵⁹⁰ y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966*⁵⁹¹ que entraron en vigor en el año 1976; o la *Convención sobre los derechos del niño* de 1989,⁵⁹² entre muchos otros.

Las convenciones citadas no son más que manifestaciones de algunos de los deberes ideales que representan los derechos humanos fundamentales. Hay muchas otras normas que pretenden el desarrollo de avanzada de la

⁵⁸⁹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 49.

⁵⁹⁰ ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966*. Documento en línea disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> [Consultado en: enero de 2016].

⁵⁹¹ ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966*, Documento en línea disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx> [Consultado en: enero de 2016].

⁵⁹² ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Convención sobre los derechos del niño de 1989*. Documento en línea disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CRC.aspx> [Consultado en: enero de 2016].

multiplicidad de derechos y deberes que se derivan de la dignidad de los seres humanos. También es importante destacar la dificultad para la implementación de las medidas necesarias para hacer efectivas y eficaces dichas normas. Los factores de poder político y económico han incidido en esta realidad. Por ende, se necesita de una comunidad política consciente de la necesidad de respeto y reconocimiento, pero también es requerido un modelo político que comparta estas necesidades.

Como lo explicó Arendt, la condición humana está formada por la labor, el trabajo y la acción. Al ser la acción política fundamental para dar sentido a la vida en la sociedad contemporánea, las relaciones interpersonales ya de por sí complejas, alcanzan su cenit cuando se discuten posturas en el ámbito del ejercicio de la política donde confluyen todos los factores de poder que inciden directamente en la cotidianidad de los seres humanos. De manera tal que, para explicar el sentido de la tolerancia sustentada como proyecto, debe ahondarse en el tema de lo que debe surgir de la acción política.

La acción política

La primera noción que se tiene de política es aquella que le relaciona con el poder o la autoridad. La humanidad ha logrado hacer de la política una labor conflictiva pero también ha planteado múltiples opciones a la hora de dirigir el ejercicio del poder político. De esta forma, cuando se habla de sociedad tolerante, la misma se percibe de diversas maneras. Forst hace una enumeración pertinente para estas concepciones:⁵⁹³ Primero referida a los ciudadanos que son tolerantes. En segundo lugar como la convivencia pública que resulta de los convencionalismos sociales. Tercero, como resultado del marco jurídico normativo de una sociedad; en cuarto lugar, la tolerancia del sistema político y sus instituciones y, finalmente, como la tolerancia del Estado.

⁵⁹³ FORST, Rainer, op. cit., p. 519.

Tanto si se considera a la tolerancia vinculada a la ciudadanía, si se mira como el resultado de un conjunto de normas e instituciones o se le identifica con la idea de Estado, necesariamente habrá que ligarle a la política. La cuestión aquí es entender los mecanismos que se adoptan desde el poder político para asumir la diversidad desde una perspectiva democrática. Cuando la política se compromete con proyectos ideológicos que reproducen verdades insoslayables, cuando persigue el poder por el simple beneficio del poder (económico o político) o cuando instaura tesis absolutistas del bien común, se convierte en un arma contra el pluralismo.

Así concebido, el poder hace imposible la materialización de los principios democráticos que garantizan el desarrollo plural de la sociedad. El poder político puede inclusive valerse de la propia democracia para tergiversar su sentido. Es así como H. Arendt, motivada por la violencia del siglo XX y bajo el influjo del miedo a la aniquilación nuclear durante la guerra fría considera que no hay consuelo posible a las calamidades que la política ha ocasionado a la gente, ni para la calamidad aun mayor que amenaza a toda la humanidad.⁵⁹⁴ La defensa de los derechos fundamentales no puede ser retórica y exige un compromiso que involucra la acción política y su responsabilidad.

“La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible.”⁵⁹⁵ El ser humano no se caracteriza por ser un eremita, su condición de ser social es consecuente con su naturaleza. Aun cuando la autonomía de la voluntad permita que un individuo se involucre más o menos con una sociedad política, es difícil deslindarse totalmente de la vida que se ha construido en el orbe.

⁵⁹⁴ ARENDT, Hannah, *The promise of politics*, op. cit., p. 191.

“*And there is no consolation for the calamity that politics has brought to people, or for the even greater calamity with which it now threatens all of humanity.*”

⁵⁹⁵ ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 67.

Cuando se alega que la política es un deber de todos se hace porque, en efecto, la única forma de lograr cambios reales es a través de la acción humana en pro de la consecución de los valores comunes a toda la humanidad y a las diversas visiones que la conforman. No es posible ser tolerante si no se comprende el compromiso político que supone el serlo. Ser tolerante comporta un deber tal que presenta como fin nada menos que la convivencia pacífica sustentada en el pleno reconocimiento de la dignidad del ser humano. Se tolera no porque no haya más remedio, se tolera porque las convicciones más arraigadas hacen ver en el otro a un ser humano igualmente libre y digno.

No hay sentido en pensar que bajo criterios diferenciadores y excluyentes se pueda construir una sociedad donde se favorezca la idea de convivencia pacífica. La diversidad se tiene que concebir como una excusa para la integración y no como el sustento de la segregación y la exclusión. Como en política se tiende a creer que el fin justifica cualquier medio, entonces los fines entrarán en conflicto con los verdaderos objetivos de la política.⁵⁹⁶ En este mismo orden argumentativo Arendt explica que la disposición de fines propicia el abuso de la fuerza para su consecución. Por ende:

“In addition to these three elements of every political action– the end that it pursues, the goal which it has in mind and by which it orients itself, and the meaning that reveals itself in the course of the action– there is a fourth element, which although it is never the direct cause of action, is nevertheless what first sets it into motion. Following Montesquieu in his discussion of politics in *L’Esprit des lois*, I would like to call this element the ‘principle of action’, and in psychological terms, one might say that is the fundamental conviction that a group of people share.”⁵⁹⁷

De manera tal que estas convicciones son las que mueven al ser humano, le orientan en la ejecución de la acción política, le motivan y nutren. La libertad, la igualdad, la justicia y la paz son principios de acción. Los tiempos

⁵⁹⁶ Arendt explaya detalladamente la distinción entre actividad, sentido, fines y objetivos de la política. Para ahondar en ello véase ARENDT, Hannah, *The promise of politics*, op. cit.

⁵⁹⁷ ARENDT, Hannah, *The promise of politics*, op. cit., pp. 194-195.

que corren exigen poner énfasis en la paz. La tolerancia, vista así, se concibe como un instrumento de la acción política. Anteriormente se indicó que Arendt creía que cada nacimiento significaba un nuevo comienzo y que, por esta razón, la imposición de la idea autoritaria buscaba suprimirlos. En las publicaciones póstumas de sus ideas ratifica esta concepción:

“Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio y no en ningún otro donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no.”⁵⁹⁸

Arendt cree que “la existencia de la Tierra, la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el sólo nacimiento de la Tierra es una «improbabilidad infinita». [...]. Siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente.”⁵⁹⁹ De esta forma reivindica la autora alemana la importancia del sostenimiento de la vida humana, como la forma de esperar siempre un nuevo comienzo, de enmendar los errores que se han cometido a través de la historia.

Aunque los procesos sociales de cambio sean lentos, la acción política de los seres humanos ha conseguido modificar situaciones injustas que reflejaban el lado más oscuro de la intolerancia. Superar el *apartheid* sudafricano supuso una lucha política y civil dolorosa, pero fue producto de la acción de seres humanos convencidos de la barbarie cometida; los derechos civiles de la población afroamericana en los Estados Unidos de América se alcanzaron a pulso y cada día se superan las consecuencias que la desigualdad dejó en la sociedad norteamericana. Por ello, la tolerancia sustentada reivindica el papel de la acción política, por las posibilidades que

⁵⁹⁸ ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 66.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 64.

la misma presenta de gestar cambios que permitan lograr una convivencia pacífica perdurable.

Esa acción política debe ser plenamente responsable. Quien ejerce un rol político en la sociedad debe tener claro que sus acciones generan un efecto, al igual que las del otro las pueden generar en él. Cada acción tendrá una reacción y en el campo de la política las acciones individuales tienen un efecto en la colectividad. Si la elección popular democrática de un representante supone la concurrencia a las urnas para escoger a un dirigente, son los individuos responsables tanto del voto emitido a favor de un candidato como por el emitido para adversar una propuesta, pues la responsabilidad colectiva es independiente de los actos individuales.⁶⁰⁰ Asimismo, la responsabilidad política supone una correlación entre participar activa o pasivamente de los asuntos que atañen a todos.

No debe confundirse una participación activa con la militancia política. Esta última implica un compromiso con una organización y sus determinadas ideas mientras que la ciudadanía activa reivindica la posición planteada por Höffe y Thiebaut, ya reproducidas y comentadas aquí. La ciudadanía como centro del desarrollo de la acción política, implica la asunción de los derechos del individuo, pero también de sus deberes que se circunscriben a la convivencia dentro de la sociedad política y no se detienen allí. En la actualidad los deberes trascienden las fronteras políticas de los Estados ya que ser ciudadano entraña una responsabilidad política con todos los miembros de una sociedad que hoy día es global.

La responsabilidad en el ejercicio de la acción política no es solo del individuo como ciudadano sino del individuo como representante pues en política existe un ejercicio representativo. De este papel también se derivan razones que sustentan no sólo la tolerancia, sino la responsabilidad que

⁶⁰⁰ HERZOG, Annabel, "Responsibility" en: HAYDEN, Patrick (ed.) *Hannah Arendt, key concepts*, op. cit., p. 190.

entraña el ejercicio de la acción política. Arendt explica pertinentemente esta situación así:

“I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent; that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else, and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither of empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity where actually I am not. The more people’s standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion.”⁶⁰¹

La acción política debe orientar su existencia hacia esa posibilidad de considerar la posición del otro. Ver el mundo desde una perspectiva distinta ayuda a considerar las circunstancias del otro, especialmente si la posición desde la que se mira la realidad ajena es una desde la que se puede forjar una decisión que afecte positivamente el destino colectivo. Si se reivindica esa posición precisada por la alemana, seguramente las decisiones se tomarían considerando siempre la posición de todos aquellos a quienes afectan. Evidentemente, y así también se desprende de la lectura del artículo citado, existe una relación entre política y mentira, que hace que se sacrifique la verdad en beneficio de un bien definido por intereses que no son sino la materialización de proyectos más ideológicos y menos humanos.

La observación anterior busca mejorar la democracia contemporánea, donde los actores de quienes son escogidos para representar a los ciudadanos parecen más una defensa a ultranza de una visión ideológica, política o religiosa que conduce a una calle ciega, que una invitación al encuentro con el otro. A. Herzog expresa que se es responsable cuando el

⁶⁰¹ ARENDT, Hannah, “Truth and politics”, *The New Yorker*, Nueva York, 1967, febrero, pp. 296-313. Documento en línea disponible en: <http://archives.newyorker.com/?i=1967-02-25#folio=CV1> [Consultado en: enero de 2016].

libre accionar representa el sufrimiento y las acciones de otros; cuando se acepta la vinculación del otro a una comunidad particular y sus tradiciones; cuando se entiende que las acciones están inextricablemente ligadas al destino de una comunidad y sus miembros.⁶⁰² La relación entre individuo y comunidad es indiscutible y no puede hacerse política sin considerarla.

Llegado a este punto se debe afirmar que la acción política, la democracia y los derechos fundamentales juegan un rol fundamental para evitar que la imposición a través de la fuerza sea la vía legítima del poder político para gobernar. El ejercicio del poder coercitivo es una característica inherente a la concepción de Estado que se maneja en la actualidad y por esta razón el entramado democrático tiene que estipular contrapesos al poder político. Estos equilibrios surgen de la independencia de las instituciones que conforman el Estado, que pueden otorgar más o menos confianza dependiendo de dicha independencia. Aunque abogar por la independencia absoluta de las instituciones es casi imposible, debe propiciarse la misma sin miramientos.

Una democracia que no contemple garantías para la independencia institucional pone en riesgo la consecución de los objetivos que persigue. Si las instituciones se subyugan a una o varias ideologías, los deberes ideales consagrados en las normas fundamentales están en peligro de ser sometidos a proyectos de poder que pudiesen repetir los modelos totalitarios del siglo XX. Esta centuria no es ajena a la propagación de modelos autoritarios como consecuencia de acciones políticas surgidas dentro de la misma democracia. Desde el ejercicio de la actividad política debe reivindicarse la esencia de la democracia misma, su contenido más allá de sus formas. La democracia formal que se propaga en la actualidad ataca esa independencia institucional,

⁶⁰² HERZOG, A., *ibíd.*, p. 194.

“One is responsible when one’s free doing stands for others’ actions and suffering; when one accepts one’s link to a particular community, to its traditions; when one’s act are inextricably linked to the fate of that community and its members.”

escondiendo su verdadera faceta autoritaria, vindicando la ideología bajo la excusa de la verdadera democracia.

Esta situación es planteada por Karl Popper cuando contempla la lucha del poder político y el poder económico, proponiendo las formas en que el primero puede controlar al segundo, así como la necesidad de la intervención activa del Estado para proteger los derechos fundamentales, especialmente la libertad. Así, para Popper hay dos métodos que justifican la intervención del Estado: el primero que lo faculta para intervenir a través de un marco legal protector de los derechos humanos y, el segundo, facultando a determinados órganos para actuar bajo este mismo parámetro. Dentro de estos métodos, el austríaco defiende el primero y advierte los peligros de un excesivo poder discrecional a los funcionarios civiles.⁶⁰³

La cuestión radica en si el poder puede y debe ser controlado no solo por una Constitución, una carta de derechos fundamentales o una multiplicidad de poderes en un sistema de pesos y contrapesos donde el poder controle al poder; sino por factores que provengan de fuera de la esfera política y que son tan independientes de la voluntad del ciudadano como lo es la voluntad del peor de los tiranos.⁶⁰⁴ Estos factores externos van de la mano con la defensa que Arendt propugna sobre la verdad. Por esta razón, no solo la acción política debe defender la independencia institucional como factor de fortalecimiento democrático sino la incansable lucha por la verdad.

¿A qué verdad se refiere la alusión anterior? La dignidad de las personas. Que todos los seres humanos son libres e iguales y por ello merecen reconocimiento y respeto. Mirar la política desde la perspectiva de la verdad, como lo hizo Arendt, significa considerar la postura del otro fuera de la esfera política.⁶⁰⁵ Esta verdad debe ser expuesta de la siguiente forma: los sistemas jurídicos contemporáneos contemplan la teoría de la jerarquía normativa

⁶⁰³ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., pp. 340-349.

⁶⁰⁴ ARENDT, Hannah, "Truth and politics", op. cit.

⁶⁰⁵ Ídem.

propuesta por Hans Kelsen en su *Teoría pura del derecho*. En esta se define el cómo las normas de un determinado ordenamiento jurídico están sujetas al desarrollo programático de una Constitución como norma fundamental. Sin embargo, sobre la primacía constitucional se deben anteponer los derechos humanos fundamentales, y en esto se funda el proyecto de tolerancia sustentada.

Finalmente, la relevancia del papel del ciudadano y el ejercicio de su actividad política, es enfatizada por Arendt así:

“La participación de los ciudadanos en el gobierno, en cualquiera de sus formas, es necesaria para la libertad sólo porque el gobierno, puesto que necesariamente es quien dispone de medios para ejercer la violencia, debe ser controlado en dicho ejercicio por los gobernados.”⁶⁰⁶

Por ello, la responsabilidad del individuo como miembro de una comunidad política es relevante para la tolerancia sustentada. Indubitablemente la conciencia de la participación de los deberes y consecuentemente de los derechos que produce una condición política determinada, redundan en el beneficio de las prácticas que se desarrollan en la sociedad. Entre estas prácticas se encuentra la tolerancia que está dentro de los deberes de la ciudadanía contemporánea. La práctica de la tolerancia redundan en un beneficio aun mayor que hace posible el ejercicio de los derechos, que no es otro que la consecución de una paz perdurable.

La tolerancia sustentada

El presente capítulo se presenta bajo el título de «el reto de la tolerancia del siglo XXI». Esta referencia pretende dibujar la complejidad de la sociedad contemporánea. En el mundo hay sociedades liberales y sociedades no liberales, sociedades que se abren al liberalismo económico mientras que se

⁶⁰⁶ ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 90.

conciben políticamente como sociedades cerradas. En tan disímiles configuraciones políticas se hallan Estados nacionales fundados en los principios modernos en los que existen mayorías consolidadas. Dentro de estos hay naciones que han sabido acoplarse, así como otras naciones que resisten la pérdida de su identidad frente al Estado nacional. Hay también sociedades de inmigrantes que conforman minorías étnicas, raciales o políticas.

Existen también poblaciones originarias sometidas por razones históricas a mayorías producto de los procesos coloniales (británico, francés, portugués y español) tanto en el continente americano como en Oceanía. En alguno de estos casos, como el boliviano, dichas poblaciones son mayoría poblacional y aun así se enfrentan a las reminiscencias del factor colonizador. Además hay Estados surgidos de otro tipo de colonialismo más reciente, como el sufrido en África y Asia. Proliferan las mayorías y minorías religiosas, en algunos países africanos ni siquiera puede hablarse de mayorías sino de mitades. En estos casos, distintas profesiones de fe se someten a una misma frontera política e incluso a un poder político que representa a una sola de esas mitades. Existen también naciones divididas en dos Estados, como es el caso de Corea, y naciones que se debaten entre dos Estados nacionales.

En lo religioso, se observan dentro del cristianismo, del judaísmo y el islamismo, numerosas facciones. Situación que se repite en el hinduismo, budismo, taoísmo y otras posiciones religiosas. También hay ateísmo y agnosticismo, así como nuevas religiones que plantean distintas búsquedas de la trascendencia espiritual. Está, además, la división ideológica política, ya sea la tradicional entre derecha e izquierda o la tendencia a posicionarse en el centro. Están quienes defienden al marxismo puro, al marxismo leninismo o al trotskismo, quiénes se catalogan como socialistas, de la misma forma en que hay una derecha moderada, y una extrema como la del *Tea party* en EE.UU., o la del Frente Nacionalista Francés.

A esto se suma otras formas de categorizar a los grupos sociales en clases económicas o bajo parámetros aristocráticos. Inclusive, se encuentran clasificaciones amparadas en la identidad y preferencias sexuales (heterosexuales, homosexuales, transgéneros, intersexuales o asexuales). Y todo esto ocurre en democracias parlamentarias, presidencialistas y monarquías constitucionales, pero también están presentes en las monarquías teocráticas, en las dictaduras personalistas o en los autoritarismos dinásticos. La globalización integra de forma mediata e inmediata todas estas vertientes, cuya disposición es meramente enunciativa pues es, a todas luces, insuficiente por ser mucho más variada.

El reto recae, entonces, en definir la forma en que disímiles visiones del mundo se puedan integrar sin que los conflictos derivados de tales diferencias generen tensiones que terminen en conflictos que en otros tiempos se hubiesen resuelto mediante la guerra, dónde la fuerza bruta perfila la imposición del más fuerte. Es así como la sociedad global se define como plural y de esa diversidad surge la necesidad de disponer de medios o herramientas que hagan posible encontrar puntos de encuentro dentro de tanta diferencia. Esa herramienta para conseguir la convivencia es la tolerancia sustentada.

De todo lo anteriormente explicado se puede inferir que la tolerancia es necesaria para alcanzar un equilibrio entre lo que distintas personas creen y conseguir que un espacio sea apto para que la diversidad no impida la convivencia. Una sociedad tolerante es una sociedad virtuosa que se construye desde las acciones de sus miembros. Por ello Norberto Bobbio escribió sobre las buenas razones para tolerar. la primera de ellas es la prudencia política:⁶⁰⁷ la tolerancia es mejor que la persecución y la represión, y evidencia que la intolerancia injustificada no obtiene los resultados que se esperan para solucionar los conflictos.

⁶⁰⁷ BOBBIO, Norberto, "Las razones de la tolerancia" en: BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991, p. 246.

La tolerancia supone una prestación de *do ut des* (doy para que des), enaltece la reciprocidad, pues requiere la existencia de una contraprestación. La segunda razón es la convivencia civil:⁶⁰⁸ la tolerancia funciona como un método de persuasión frente a la fuerza y la coacción, pues se confía en la racionalidad del otro. De manera tal que se posibilite rechazar la violencia para que se dé el triunfo de las ideas. Esto se logra sustituyendo la fuerza por los métodos de la persuasión. La tercera razón es definida por Bobbio como un principio moral absoluto:⁶⁰⁹ el respeto al otro. Es de esta manera como la tolerancia sería éticamente obligatoria. A todo esto el autor italiano añade una razón teórica:⁶¹⁰ la verdad solo se alcanza a través de la confrontación de las ideas.

La tolerancia es una necesidad de la naturaleza de la verdad misma. Solo se podrá conocer la verdad si se revisan las diversas versiones que hay de un mismo hecho. Esto ya había sido planteado por Mill quien siempre estuvo a favor de la confrontación por encima de cualquier supresión, ya que estaba convencido de que sólo a través de la contraposición de ideas era que se alcanzaría la verdad. No obstante, también existen razones malas para tolerar, por ejemplo: se tolera que alguien someta a sus trabajadores a condiciones inhumanas porque eso permite obtener una ganancia económica mayor al comprar materia prima barata. Se tolera que el narcotraficante robe y asesine porque un porcentaje de sus ganancias las destina a los más pobres de su barrio en el que se le conoce como una para-autoridad benefactora.

La tolerancia sustentada reivindica el concepto de pluralismo crítico esbozado por Popper. Se debe permitir el choque de teorías en aras de la verdad y toda discusión crítica debe fundarse en los principios de la falibilidad, de discusión racional y la aproximación a la verdad. Cuando dichas discusiones son en el campo académico o intelectual se debe entonces tomar las ideas de MacIntyre respecto de quiénes y cómo debe fraguarse el

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 247.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 248.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 249.

debate. Es fundamental recordar que Popper aboga por una participación activa en la tolerancia de la clase intelectual, señalando inclusive la responsabilidad social de la academia, idea que también se observa en la lectura de Arendt.⁶¹¹

La cultura de la tolerancia sustentada tiene en la formación educativa una de sus bases principales. La educación debe ser plural y democrática. Si la labor educativa proviene del Estado debe reivindicar la neutralidad y la laicidad. Si proviene de los particulares, se deberá abogar porque respeten el mismo marco democrático y plural. El papel de la educación es fundamental en la consecución de los valores democráticos pues de la labor formadora es que se puede conseguir el arraigo de los individuos a los beneficios que se obtienen de la democracia. Como se deduce de la lectura de Popper, si la democracia no está arraigada en las convicciones sociales, se corre el riesgo de perderla.

Sería incoherente decir que propiciar la democracia es intolerante con las visiones de sociedades no liberales, propiciarla es un derecho y un deber en la misma. Distinto sería imponer el liberalismo, respecto de lo cual W. Kymlicka expresa:

“Los principios liberales nos dicen que los individuos tienen determinados derechos que su gobierno debe respetar, como la libertad de conciencia individual. Pero tras haber identificado estos derechos nos encontramos con la muy distinta cuestión de imponer el liberalismo. Si un gobierno determinado no respeta estos derechos, ¿quién tiene autoridad para intervenir y forzar su cumplimiento?⁶¹²

La democratización puede alcanzarse por vías distintas a la imposición, por ejemplo: la educación, la formación y los incentivos económicos. De esa manera se propicia un acercamiento a los valores democráticos sin necesidad del uso de la fuerza. La época de la colonización para llevar la civilización a mundos distantes ha sido superada. Existen distintos proyectos teóricos que

⁶¹¹ ARENDT, Hannah, “Truth and politics”, op. cit.

⁶¹² KYMLICKA, Will, op. cit., p. 228.

defienden la existencia de unos deberes que catalogan de cosmopolitas. A través de ellos pretenden implantar la idea de justicia distributiva allende las fronteras de los Estados democráticos. Todo con el objeto de soportar proyectos educativos y de desarrollo económico en países con visiones no liberales, proponiendo inclusive políticas fiscales para generar recursos económicos para la satisfacción de estos deberes.⁶¹³

Por otro lado está el proyecto multicultural de Kymlicka, que el mismo define como liberal,⁶¹⁴ así como la posición de Rainer Forst quien reivindica la tolerancia como un asunto ético, político y moral, de la sociedad éticamente plural y que configura una visión de multiculturalismo distinto de la de Kymilcka.⁶¹⁵ Con esto se quiere mostrar que la conceptualización del tema del pluralismo está abierto y el debate se enriquece de la diversidad de posturas y en todas se encuentran afirmaciones referentes al papel de la concepción democrática del Estado. Por ello, el proyecto de tolerancia sustentada requiere de una serie de elementos sobre los que se tratará a continuación.

Los elementos de la tolerancia sustentada

La tolerancia sustentada está conformada por cinco elementos de los que se deriva su definición. Los mismos están planteados con arreglo a las ideas suficientemente expresadas en este capítulo. Estos son:

⁶¹³ Para ahondar en el tema del cosmopolitismo vid. YPI, Lea, “Justice and morality beyond naïve cosmopolitanism”, op cit.; YPI, Lea (et al.), “Associative Duties, Global Justice, and the Colonies”, *Philosophy & public affairs*, EE.UU., vol. 37, N° 2, 2009, pp. 103-135; VALENTINI, Laura, “Global justice and practice-dependence: conventionalism, institutionalism, functionalism”, *The Journal of Political Philosophy*, EE.UU., vol. 19, N° 4, 2011, pp. 399-418; y, BROCK, Gillian, “Taxation and global justice: closing the gap between theory and practice”, *Journal of Social Philosophy*, EE.UU., vol. 39, N° 2, 2008, pp. 161-184.

⁶¹⁴ Sobre multiculturalismo liberal vid. KYMLICKA Will, *Ciudadanía multicultural*, op. cit.; y KYMLICKA, Will, *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁶¹⁵ FORST, Rainer, op. cit. 518-573.

a. La tolerancia es una práctica virtuosa:

El primer elemento que define a la tolerancia como sustentada es esa categorización como práctica virtuosa fundada en la definición de Alasdair MacIntyre. La tolerancia es una de las virtudes de la sociedad democrática contemporánea, para alcanzar la excelencia de la misma debe su instrumentalización a una serie de procedimientos que se disponen en el marco democrático del Estado contemporáneo. Esto redundará en que la práctica de la tolerancia sustentada producirá bienes internos y bienes externos.

Dentro de los bienes internos está el reconocimiento de la dignidad humana que contribuye al enriquecimiento personal de cualquier individuo. Asimismo, la práctica de la tolerancia sustentada nutre la tradición democrática y plural de una sociedad, generando en los individuos arraigo y sentimiento de pertenencia hacia la democracia. Si la práctica de la tolerancia sostiene una idea de reconocimiento y respeto del otro, quien es tolerado podrá verificar por sí mismo los beneficios que obtiene de la democracia y quien tolera encontrará en el otro un reflejo de sí mismo. También se destaca la paz en la convivencia, que cimentada en tales raíces puede perdurar en el tiempo.

La tolerancia también tiene efectos positivos vinculados a la conducta del individuo que ejerce esta práctica. Estos son explicados por I. Fetscher cuando escribe, sobre la tolerancia, lo siguiente:

“Exige el retiro o, por lo menos, la limitación de las propias exigencias y de los propios intereses. Es lo que comúnmente se designa como ‘consideración’. La tolerancia exige un acercamiento al otro, su reconocimiento y el respeto de su dignidad. El hecho de que alguien sea diferente, puede restar seguridad a las personas sin suficiente conciencia del propio valor. Por eso, la tolerancia, a su vez, puede servir para manifestar la autoestima. Tratar al otro con consideración

significa no exigir demasiada tolerancia al otro. Al ponerme en su lugar, advierto lo que es 'tolerable' para él."⁶¹⁶

De esta manera, se entiende que el cúmulo de bienes internos indicados enaltece la propia humanidad del individuo y enriquecen su propia noción de persona, tanto respecto de sí mismo como del otro. Por el contrario, si la tolerancia es una simple actitud condescendiente que no reconoce al otro sino que permite, con reservas, la otredad, quien reclama tolerancia no se sentirá parte de la sociedad. Entenderá que las prebendas otorgadas no le reconocen como ser humano digno, sino como un ciudadano de segunda clase cuya situación es concebida para evitar un mal mayor y que permite a los agentes de la tolerancia sentirse cómodos sin generar cambios reales. Se evita afrontar la situación y se establecen remedios con soluciones cortoplacistas. Esta práctica descrita producirá solo bienes externos como la convivencia pacífica circunstancial o, también, el reconocimiento social que acompaña al que se muestra como tolerante.

Como toda práctica, la tolerancia sustentada aspira a la excelencia. De la misma manera en que existen políticos, arquitectos, abogados o ingenieros destacados por las virtudes en sus prácticas, habrá ciudadanos que se destaquen por su virtud tolerante. Por ello la tolerancia en su ejecución debe regirse por determinados cánones que se encuentran fijados en las normas jurídicas del Estado. Esto está relacionado directamente con la seguridad jurídica, destacada en los términos en que lo hizo Kelsen, que presupone la convicción de los individuos sobre la confianza que le otorga el ordenamiento jurídico de una sociedad democrática. Los individuos necesitan conocer que existen garantías para juzgar sus procederes.

La seguridad jurídica garantiza que los individuos sometidos a un determinado ordenamiento jurídico gocen de la posibilidad de conocerle ampliamente, así como la certeza de que no existirán decisiones o modificaciones del mismo fuera del método democrático. De forma tal que

⁶¹⁶ FETSCHER, Iring, *La tolerancia*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 151-152.

quien practique la tolerancia sustentada deberá ajustarse a las reglas del juego de la democracia y acudirá a las instancias pertinentes para dirimir aquellos asuntos en los que sienta que se produce un gravamen a sus propios derechos fundamentales, especialmente cuando no pueda encontrarse una solución a través del diálogo y el debate. La tolerancia sustentada se practica en democracia.

b. Es una práctica que se verifica en democracia:

La democracia, suficientemente expuesta en las páginas anteriores, es el ambiente propicio para la práctica de la tolerancia sustentada. Solamente las instituciones verdaderamente democráticas son capaces de traer a la luz la diversidad de perspectivas que conviven en una comunidad política dando voz a las minorías de esa sociedad y a las minorías dentro de las minorías.⁶¹⁷ La democracia permite, por fortuna, realizar los ajustes que requieran los desequilibrios generados por las fallas en la construcción de un ideal democrático y la asunción de la compleja pluralidad. Esta tendencia de la democracia a evolucionar conforme la humanidad progresa, hace que la tolerancia sustentada se adapte e identifique de mejor manera lo tolerable y lo intolerable.

Aunque el concepto de democracia incluye una serie de principios de amplio espectro, es lógico que la tolerancia requiera de circunstancias específicas para ser practicada. Es así como de la necesidad de la democracia se desprende especialmente la obligatoriedad de la independencia de las instituciones democráticas, la responsabilidad en el ejercicio de la acción política y la exposición razonable de las causas que generan en los individuos su manifestación de intolerancia. A través de la exposición de los mismos se observan los procedimientos que demanda una práctica como lo es la tolerancia sustentada.

⁶¹⁷ FORST, R., *ibíd.*, p. 537.

c. Requiere de la independencia de las instituciones democráticas y del deber de neutralidad del Estado:

Como fue adelantado, la independencia de las instituciones es una consecuencia necesaria de la misma democracia. MacIntyre explicaba acertadamente que las instituciones y las prácticas están relacionadas entre sí, y que en las instituciones existe una propensión a la corrupción porque su esencia está en la búsqueda de los bienes externos que demanda su funcionamiento. Por este motivo la independencia de las instituciones es referida por gran parte de los autores tomados como referencia en este estudio. Dicho esto, es menester dilucidar el papel que juegan las instituciones y por qué necesitan independencia para garantizar la legitimidad de la democracia.

La construcción «sociedad tolerante» infiere una percepción respecto de sus instituciones y su sistema político. Si las mismas propician la tolerancia, entonces esa sociedad será tolerante. Tomando esta idea como punto de partida, se plantean posibilidades de revisión no solo en la labor de las instituciones políticas públicas encargadas de la administración gubernamental, sino también a las encargadas de la formación educativa, y cualquier otra que cumpla una función dentro del conglomerado estatal como las universidades. Esta idea permite también revisar las instituciones privadas y, en general a cualquier ente susceptible de aplicar los principios democráticos generales, con la finalidad de ponderar su contribución al tema tolerante.⁶¹⁸

De igual modo se debe revisar la percepción de independencia en los poderes públicos. Así se puede determinar si el parlamento controla y verifica al poder ejecutivo o si funge como su brazo político. Si el sistema de justicia está dominado por una posición ideológica o religiosa y percatarse de

⁶¹⁸ Levitsky y Way destacan la importancia de la sociedad civil para la democratización de los regímenes políticos autoritarios posteriores a la Guerra Fría, así como en el control de los deberes democráticos de Estados que buscan democratizarse, cfr. LEVITSKY, Steven y WAY, Lucan A., *Competitive Authoritarianism*, op. cit., pp. 24-32.

si las organizaciones no gubernamentales tienen la posibilidad de estipular posiciones que confronten las cifras o argumentaciones que se dictan desde el poder ejecutivo sin ser desacreditadas, amenazadas con retirarles su financiamiento (en caso que lo hubiese) o sin permitirseles ejecutar su labor. También se asume que se revisará el conglomerado económico y las instituciones que le conforman, si hay transparencia en sus obrares o si la opacidad les acompaña.

Arendt exige la imparcialidad de las instituciones, que inspiren confianza y honradez. Resalta especialmente a las instituciones que conforman el sistema de justicia y a la propia academia. En esta última recae la educación de los futuros ciudadanos, de allí su vital importancia.⁶¹⁹ Sobre el sistema de justicia se tiene que decir que de su independencia depende la posibilidad de confrontar las distintas visiones morales y generar decisiones que propendan a la justicia en cada caso concreto. Es el sistema de justicia la alternativa más adecuada a la imposibilidad de dirimir un problema a través del diálogo. Por ello la confianza en las instituciones judiciales es elemental.

Esta confianza en las instituciones independientes solo se verifica bajo el imperio de un Estado donde se materialice el principio de neutralidad. Es innegable el papel preponderante que la labor del Estado juega en la determinación de lo tolerable y lo intolerable. Aquí hemos afirmado que el Estado es una persona jurídica de derecho público y por ende no es incorrecto afirmar que un Estado sea tolerante o intolerante. Pero en este apartado se va a resaltar lo que Forst denomina el imperativo de neutralidad del Estado (que contrapone al imperativo tolerante del ciudadano) y que explica al siguiente tenor:

“...the neutrality should be understood not in such a way that the state in all its decisions should strive for ‘neutrality of effects’ on all possibly affected individuals and groups, which would be impossible, but such that a neutrality of justification is required in the sense that not only

⁶¹⁹ ARENDT, Hannah, “Truth and politics”, op. cit., p. 310.

reciprocally and generally acceptable reasons, and not controversial ethical valuation, can be the foundation of general norms.”⁶²⁰

En este sentido, los elementos indicados anteriormente conforman un marco jurídico y político favorable a la actividad tolerante. Este modelo organizacional democrático propicia la actividad de individuos que en su rol de ciudadanos se decantarán por una tolerancia activa, deliberada o sustentada. Cuando se plantea la tolerancia sustentada se percibe en un primer nivel dentro de las fronteras de los Estados como práctica dirigida a la convivencia pacífica. En estas sociedades la actividad política se funda en la responsabilidad que la misma conlleva. La razón radica en lo siguiente, según palabras de Walzer: “La política es siempre el camino más directo al predominio, y el poder político (más que los medios de producción) es acaso el más importante, y desde luego el más peligroso bien en la historia humana.”⁶²¹ De manera tal que así como la labor política puede generar un cambio positivo también puede indicar el camino hacia el totalitarismo.

d. La tolerancia sustentada se basa en la acción política de los ciudadanos y en la responsabilidad que de ella se deriva:

En la actualidad la concepción de persona sigue dependiendo de factores políticos que matizan o enaltecen determinadas características para separar a los seres humanos. Se manipula no sólo el concepto de libertad, sino el de la propia igualdad. Al ser miembro de una comunidad política, toda acción de un individuo genera efectos, los cuales pueden ser positivos o negativos. La consecuencia no afecta únicamente al individuo sino que puede ocasionar resultados positivos o negativos para la colectividad a la que el individuo pertenece. Incluso puede repercutir en comunidades ajenas. Si no se comprende esta realidad es improbable lograr que la sociedad global sea

⁶²⁰ FORST, R., *ibíd.*, p. 520.

⁶²¹ WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 28.

consecuente con los principios y reivindicaciones que se vociferan en espacios públicos y en los medios masivos de difusión de la información.

En concordancia con lo anterior, Isaiah Berlin recuerda que “las concepciones de libertad derivan directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, una persona, un hombre. Basta con manipular la definición de hombre y podrá hacerse que la libertad sea lo que quiere el manipulador. La historia reciente ha dejado muy claro que esta cuestión no es meramente académica.”⁶²² Con esto ratifica que la actividad tolerante es de absoluta relevancia política. La discusión sobre la libertad, dignidad e igualdad no puede encerrarse en la proliferación de la doctrina especializada sino que debe trasladarse a la cotidianidad. Los peligros que entraña una sociedad sin consciencia de la importancia de sus actos son de alto riesgo.

Al ser política, la tolerancia propicia el entendimiento en aspectos diversos que abarcan desde asuntos cotidianos de la vida de los individuos, las ideas religiosas y hasta la posibilidad de que ideas políticas antagónicas puedan sostener una discusión académica sobre sus propias posturas irreconciliables fundadas en el respeto y el reconocimiento. Por ello, la noción de responsabilidad en el ejercicio de la acción política, como parte de la condición humana, es elemental para poder establecer una convivencia sostenible en el tiempo. En definitiva, la tolerancia que permite que esa convivencia no se caiga, que no se tuerza, es una tolerancia sustentada.

e. El agente de la tolerancia debe sustentar las razones de su rechazo:

Este elemento de la tolerancia sustentada estriba en las razones que el agente de la tolerancia presenta para rechazar tolerar a alguien o algo. La decisión de no tolerar presupone que existe algo superior que le impide aceptar que el otro tiene derecho a su propia visión. Si el agente alega que tolerar ese algo supondría la verificación de un daño, tendrá que explicar que

⁶²² BERLIN, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, op. cit., p. 44.

no es un daño a su visión particular y que no afecta a un determinado modo de vida sino a un derecho fundamental. Se exige que las razones dadas para no tolerar no hallen su sustento en la desaprobación de una determinada forma de vida, que la motivación del agente de la tolerancia no provenga de un simple desagrado por lo que le otro hace.

El daño que debe justificar la tolerancia cero es aquél que atenta contra la persona en su libertad, su igualdad o su dignidad. Por ello la insistencia en la necesidad de la ponderación de las posiciones morales que describen una determinada controversia que amerita de la práctica de la tolerancia. Esta contingencia es expuesta, de forma ejemplarizante, en la decisión adoptada el 26 de junio de 2015 por la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos⁶²³ donde se ponderan distintos derechos fundamentales reconocidos en democracia. En esta sentencia se evidencia que una disposición legal de un Estado federado (Ohio), puede cercenar los derechos fundamentales consagrados en la Constitución, y que puede resolverse, bajo el deber de neutralidad del Estado –representado aquí por la Corte–, mediante la confrontación de determinados derechos y garantías en conflicto.⁶²⁴

En dicha decisión se lee lo siguiente:

“The history of marriage is one of both continuity and change. Changes, such as the decline of arranged marriages and the abandonment of the law of coverture, have worked deep transformations in the structure of marriage, affecting aspects of marriage once viewed as essential. These new insights have strengthened, not weakened, the institution. Changed understandings of marriage are characteristic of a Nation where new dimensions of freedom become apparent to new generations. This dynamic can be

⁶²³ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, *Obergefell y otros vs. Hodges, director del Departamento de Salud de Ohio y otros*, 26 de junio de 2015. Documento en línea disponible en: http://www.supremecourt.gov/opinions/14pdf/14-556_3204.pdf [Consultado en: noviembre de 2015].

⁶²⁴ En este caso particular se sustenta la decisión alegando que el matrimonio afecta: el derecho a la elección personal basado en la autonomía individual; que el matrimonio es fundamental en tanto mantiene la unión de dos personas como ninguna otra institución; la salvaguarda a la familia y de los niños, cobijando a aquellos que no tienen o no quieren tener hijos; y, por último, la garantía de protección igualitaria consagrada en la decimocuarta enmienda de la Constitución de EE.UU., cfr. ídem.

seen in the Nation's experience with gay and lesbian rights. Well into the 20th century, many States condemned same-sex intimacy as immoral, and homosexuality was treated as an illness. Later in the century, cultural and political developments allowed same-sex couples to lead more open and public lives. Extensive public and private dialogue followed, along with shifts in public attitudes. Questions about the legal treatment of gays and lesbians soon reached the courts, where they could be discussed in the formal discourse of the law. In 2003, this Court overruled its 1986 decision in *Bowers v. Hardwick*, 478 U. S. 186, which upheld a Georgia law that criminalized certain homosexual acts, concluding laws making same-sex intimacy a crime "demea[n] the lives of homosexual persons." *Lawrence v. Texas*, 539 U. S. 558, 575. In 2012, the federal Defense of Marriage Act was also struck down. *United States v. Windsor*, 570 U. S. ___. Numerous same-sex marriage cases reaching the federal courts and state supreme courts have added to the dialogue."⁶²⁵

En este fallo la Corte Suprema resaltó la importancia de la evolución de las concepciones morales de esa nación respecto del matrimonio. Asimismo, al apuntar que levantar la prohibición a la unión entre homosexuales fortalece la institución matrimonial, en la misma medida en que lo han hecho otras importantes transformaciones de esta institución –como la prohibición de matrimonios concertados o el abandono de la ley de cobertura–, reafirmó que ponderar determinados derechos fundamentales contrapuestos puede señalar el camino de la convivencia, a través de argumentos y razones que dan respuesta a los reclamos de las partes en conflicto, atendiendo siempre al deber de neutralidad del Estado.

Es evidente aquí el énfasis en la laicidad como pilar democrático del Estado contemporáneo, así como en la no discriminación fundada en la igualdad ante la ley. Por este motivo, en el apartado correspondiente al criterio de la Corte Suprema, se lee lo siguiente:

"Many who deem same-sex marriage to be wrong reach that conclusion based on decent and honorable religious or philosophical premises, and neither they nor their beliefs are disparaged here. But when that sincere, personal opposition becomes enacted law and public policy, the necessary consequence is to put the imprimatur of

⁶²⁵ Ídem.

the State itself on an exclusion that soon demeans or stigmatizes those whose own liberty is then denied. Under the Constitution, same-sex couples seek in marriage the same legal treatment as opposite-sex couples, and it would disparage their choices and diminish their personhood to deny them this right.”⁶²⁶

Bajo estos razonamientos, se puede afirmar que se invita a quiénes disienten del criterio de la Corte a valorar, desde una perspectiva distinta, las uniones entre personas del mismo sexo como parte de la evolución de la propia institución en su faceta civil, en vez de tenerlas como una afrenta a sus propias consideraciones morales, religiosas o filosóficas.⁶²⁷ Es este sustento de las razones del rechazo a una postura, y las argumentaciones en beneficio de otra, lo que abre ese camino que describía Thiebaut, del paso de la tolerancia del soportar (tolerancia negativa), del que no tiene otro remedio, a la tolerancia del aceptar bajo la comprensión de las razones que, de forma válida, han sido expuestas por quienes reclaman tolerancia (tolerancia positiva).

En conclusión, la tolerancia sustentada es presentada como una práctica mediante la cual el individuo perteneciente a una determinada comunidad política procura la convivencia pacífica. Esta convivencia no es una coyuntura producto de la resignación en la que se acepta lo que no se puede cambiar, sino como un valor sostenible en el tiempo. A través de la tolerancia sustentada se instrumentaliza la convicción plural democrática en la que se reconoce la existencia del otro como titular de una condición humana que le hace digno, libre e igual. En consecuencia, se orienta por el espíritu del respeto mutuo y la reciprocidad en las concesiones derivadas del mismo en beneficio de la convivencia.

Esta requiere un marco donde el Estado se sujete al principio de neutralidad y los ciudadanos entiendan el imperativo tolerante como

⁶²⁶ Ídem.

⁶²⁷ Para conocer las posiciones discordantes de los magistrados Roberts, Scalia y Thomas respecto la sentencia *sub examine*, véase ídem.

condición *sine qua non* para obrar con plenas garantía de libertad, igualdad y dignidad. Sin respeto al otro y sin el reconocimiento no es sostenible un proyecto de convivencia pacífica. Todo esto exige una democracia fuerte y estable que depende de la independencia de sus instituciones. A mayor independencia mayor confianza inspirará en los individuos; por el contrario, instituciones serviles no inspirarán la confianza y debilitarán el marco democrático, imposibilitando no solo el ejercicio de la tolerancia sino de la acción política responsable.

La tolerancia sustentada en la comunidad internacional

La tolerancia sustentada plantea la existencia de una problemática global resultante de la incompatibilidad entre las diversas formas de gobierno del orbe y la defensa de los principios contenidos en los tratados internacionales sobre derechos humanos fundamentales. Es esta la razón que exige un examen de las incongruencias en el ejercicio de la actividad política en nombre de los Estados. Esta se caracteriza por una forma de «tolerancia» o complacencia respecto de hechos que no se permitirían dentro de sus propias fronteras y que se puede suponer que justifican por los bienes externos que obtienen de esa complacencia

La existencia de los problemas en el ámbito internacional es innegable. Aunque su complejidad sea patente, es necesario que el tema de la tolerancia no se agote en la discusión de las relaciones interpersonales dentro del Estado sino que abarque otros ámbitos, como el internacional. La tolerancia de los Estados no se define solamente por la estructura institucional y jurídica que propicia la convivencia tolerante, sino que implica estudiar las formas en que los Estados se relacionan entre sí, pues al nivel internacional las naciones interactúan como lo hacen los individuos dentro de cualquier grupo social: hay convencionalismos sociales, hay normas jurídicas que

definen las relaciones y por supuesto, existen conflictos, amistades, enemistades, asociaciones estratégicas y tensiones.

No se pretende aquí hacer una propuesta exhaustiva de esta realidad, que supondría la revisión de los principios jurídicos fundamentales del derecho internacional a través de un estudio exhaustivo de la realidad de los mismos sino plantear que existe un debate prolífico que requiere atención. En 1994, durante una conferencia en Praga intitulada “Masaryk and the open society”, Karl Popper planteó este asunto así:

“I think that all lovers of peace and a civilized life should work to enlighten the world about the impracticability and inhumanity of that famous – or shall I say notorious? – ‘principle of national self-determination’, which has now degenerated into the ultimate horror of ethnic terrorism.”⁶²⁸

Junto con estas ideas, se hallan otros planteamientos más radicales que abogan por la refundación del orden internacional. En oposición a esto, se pretende hacer una invitación a la revisión de las relaciones internacionales mediante la implementación de prácticas de tolerancia que dibujen consensos amplios para mejorar la interacción dentro de la comunidad internacional. En la actualidad, la comunidad de las naciones ha sustituido los modelos de cooperación política y solidaria por los modelos de cooperación económica. Estos últimos muestran la verdadera cara del poder y definen la tolerancia de las naciones, que se mide en formas muy distintas a las dispuestas dentro de las fronteras de las democracias liberales contemporáneas.

De lado quedan los derechos humanos reconocidos en tratados internacionales suscritos, sobre todo cuando se trata de lealtades políticas y económicas. Aquí se refirió el proyecto de tolerancia en el derecho de gentes de John Rawls, y del mismo se desprendía una cooperación de las sociedades liberales con las iliberales fundada en el principio de la buena fe. Las

⁶²⁸ POPPER, Karl, “Masaryk and the open society” en: *All life is problem solving*, op. cit., p. 149.

primeras deberían abstenerse de imponer a las segundas sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas para obligarles a cambiar sus costumbres. Tolerar implica el reconocimiento de los pueblos no liberales.⁶²⁹ La situación no es tan simple como lo plantea Rawls y configura apenas un punto de partida para abordar un problema de alta complejidad.

Tomando en cuenta que el punto de partida de Rawls es la posición original que se asumiría tras el velo de la ignorancia, la misma es aún más difícil de materializar al nivel de la comunidad de naciones. Desde la postura occidental se dan por sentadas realidades que no reproducen las expectativas de todas las manifestaciones culturales del orbe, pero existe una convicción en que determinados derechos como la libertad y la igualdad, hacen de la dignidad humana el asunto central del desarrollo de la humanidad. Dicha aseveración es referida por A. Gündoğdu quien en su análisis sobre la obra de Arendt afirma lo siguiente sobre los derechos humanos:

“Arendt takes issue with conventional assumptions about human rights, especially the idea that these rights are pre-political and that we are entitled to them as human beings regardless of our political status.”⁶³⁰

Si se toma esa idea como referencia, entonces toda construcción teórica de una tolerancia para el ámbito de lo internacional debe partir de la coherencia. Si en un Estado miembro de la comunidad de naciones se contemplan determinados derechos y deberes, la representación política del mismo a nivel internacional no debería propiciar consideraciones distintas respecto de los mismos derechos. La tolerancia sustentada en el nivel internacional tiene que contemplar la integración política, económica y cultural de los pueblos, que hacen que la concepción de nacionalidad evolucione y no sea

⁶²⁹ RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, op. cit., p. 73.

⁶³⁰ GÜNDOĞDU, Ayten, “Statelessness and the right to have rights”, op. cit., p. 114.

estática e inmutable.⁶³¹ Esto último solo sería posible en una sociedad del todo cerrada al entorno global.

El proyecto de la tolerancia al nivel internacional entiende que el mundo se rige bajo múltiples formas de hegemonía: política, económica, militar o religiosa. Todas condicionan las relaciones internacionales y lo hacen a través de estructuras supranacionales que no satisfacen los criterios de protección a la dignidad humana que han sido recogidos en las declaraciones universales de los derechos humanos. La tolerancia sustentada debe reconocer que esta realidad genera desigualdades que relativizan el concepto de tolerancia, cayéndose en el plano de la falsa tolerancia. Por ello se hace necesario reproducir algunas ideas de un crítico como Marcuse, donde explica que la tolerancia puede estar al servicio de la opresión.⁶³²

En la obra “Repressive tolerance”, Marcuse afirma que la violencia y la supresión son promulgadas, practicadas y defendidas tanto desde las sociedades democráticas como desde las sociedades autoritarias y que los ciudadanos de dichas sociedades son educados para sostenerlas y mantener el *status quo*. Así la tolerancia la extienden a lo que no debe ser tolerado, pues la misión de estas sociedades es impedir que el mundo sea un lugar libre de miedo y miseria.⁶³³ Las afirmaciones de este autor son radicales y fuertes, pero de ellas se destaca que en efecto existen prácticas comunes a las sociedades democráticas y los estados autoritarios que en la comunidad internacional aplican un doble rasero ético y moral en materia de tolerancia.

Lo que Marcuse refiere como tolerancia para la opresión aquí puede denominarse como tolerancia complaciente. Eso sí, a diferencia de Marcuse, no se comulga aquí con la creencia de que el sistema democrático está ideado para educar a los ciudadanos únicamente para el sostenimiento del *status*

⁶³¹ Sobre esta idea Garzón Valdés explica que para que la nacionalidad sea estática tendría que prohibirse totalmente la inmigración y practicar una intolerancia radical frente a toda innovación de origen nacional o internacional, cfr. GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Propuestas*, op. cit., p. 118.

⁶³² MARCUSE, Herbert, “Repressive tolerance” en: WOLFF, Robert P. (et al.), op. cit, p. 81.

⁶³³ *Ibidem*, p. 82.

quo. Indudablemente habrá factores de poder que así lo deseen, pero desde la democracia se han construido iniciativas que buscan concienciar a la población sobre los deberes que le asisten tanto para su comunidad política como para la comunidad global. De esta forma se crea una cultura en la que los individuos propaguen una concepción de responsabilidad que trascienda las fronteras políticas.

La solidaridad y la cooperación son también principios a resaltar dentro del ámbito internacional. De ellos han surgido movimientos como los relacionados con el comercio justo y organizaciones no gubernamentales como Amnistía Internacional y Transparencia Internacional, que provienen de iniciativas ciudadanas, por nombrar apenas estas con una intención meramente enunciativa. Se ratifica así la necesidad de independencia en las instituciones, pues solo así podrá construirse una nueva visión que haga comprender que no debe existir factor económico, religioso, racial o político que contribuya a la vulneración de la dignidad humana.

Asimismo se hace un llamado de atención para que se impida el uso indiscriminado de los principios del derecho internacional para la profundización de las desigualdades, escudándose en interpretaciones laxas de la autodeterminación, la soberanía o la intervención. Esto requiere la existencia de coherencia en el discurso de los cuerpos políticos, los cuales en su política internacional son tolerantes con el estado amigo A por defender una práctica X, pero no conciben esa misma práctica X en el estado B, con el cual las relaciones no son tan buenas que como con A. Esta realidad es la que debe abordar una conceptualización de la tolerancia sustentada en el ámbito internacional.

Para finalizar este apartado, la tolerancia sustentada se permite disponer de prácticas virtuosas de convivencia para las relaciones interpersonales dentro de la frontera del Estado democrático. La finalidad de la tolerancia sustentada es la convivencia pacífica perdurable en el tiempo, y lo ideal sería reproducir un modelo de convivencia pacífica perdurable en las relaciones

internacionales y por ello se pretende dejar abierta la posibilidad de probar la eficacia de una tolerancia como práctica que pueda reivindicar el papel de la comunidad de las naciones en la consecución de la cooperación y dignificación de los seres humanos.

CONCLUSIONES

Al momento de plantear esta investigación dispuse una serie de objetivos e hipótesis con la finalidad clara de alcanzarlos y estudiarlos con una metodología y pertinencia suficientes que permitiesen disponer un proyecto de tolerancia que he querido llamar «tolerancia sustentada». Con esta propuesta pretendo culminar el estudio evolutivo del concepto, pensándola como un nuevo estadio que se adapte a las exigencias de la sociedad globalizada contemporánea. Del resultado de la investigación desarrollada he obtenido las siguientes conclusiones:

1. Aunque el estudio de la tolerancia empieza formalmente en la Modernidad esto no significa que en la historia de la humanidad no hayan ocurrido ejercicios de tolerancia e intolerancia anteriores a la Edad Moderna. Es así como mediante la contraposición de los modelos griego y romano, el estudio de los casos de Sócrates, Cicerón y Séneca, y el examen del contexto histórico del surgimiento del Cristianismo se consigue explicar el inicio de la evolución del concepto de tolerancia. El juicio a Sócrates resulta modélico por la manifestación del poder y es, indiscutiblemente, el punto de partida del tema estudiado, pues demuestra con creces que basta con amenazar los cimientos del poder constituido para propiciar una reacción intolerante.

Distinto fue lo acontecido con Cicerón y Séneca. El primero se vio envuelto en la que fue, quizá, la época política más convulsa de la civilización romana donde la decadencia republicana propiciaba que se erigiese un modelo de sociedad autoritaria en detrimento de la supremacía de las instituciones civiles romanas. Esto hizo que Cicerón se tuviese que decantar por defender sus ideales republicanos o someterse a la fuerza de un poder militar que contaba con el apoyo de la comunidad romana que le asociaba con la gloria de las conquistas. El caso de Séneca es diferente, puesto que desde su connivencia con Agripina permitió los abusos de Nerón, quien como

emperador demostró su poco afecto por la disidencia, de forma tal que cuando Séneca perdió el favor imperial, su suerte fue la de cualquier adversario político del emperador: la muerte.

La identidad entre poder religioso y poder civil hacía esto posible. Sin embargo, el paganismo planteaba disputas distintas de la religiosa, puesto que su propia naturaleza politeísta permitía la confluencia de cultos disímiles. Esta realidad cambia con el nacimiento de las grandes religiones monoteístas actuales. La integración y expansión de los romanos estuvo caracterizada por la concesión de privilegios a los pueblos conquistados, condicionados a la sumisión política y fiscal hacia Roma. Cualquier otra situación no podía aceptarse. Durante la hegemonía de la civilización romana surge el fenómeno cristiano, que influirá como primer punto de inflexión en la conformación de la idea de tolerancia. De este proceso de surgimiento y consolidación de la doctrina cristiana provienen las principales causas de la necesidad de la tolerancia religiosa.

El Cristianismo sufrió las consecuencias de confrontar un sistema político-religioso establecido que le situó bajo la sombra de la ilegalidad. Era una época en la que lo ilegal era lo inmoral que, a su vez, era lo así estipulado por las religiones. La religión cristiana, surgida como una pequeña secta en Palestina, se reprodujo y generó disputas con el paganismo como culto mayoritario. La imposición de la verdad de la fe era lo que motivaba la lucha. Bajo nuestra perspectiva actual, los poderes cristianos, herederos de la visión del poder romano, no fueron tolerantes, pero tampoco puede esconderse que fueron antes perseguidos desde el poder pagano. Esta forma de intolerancia fue recíproca ante la incompatibilidad de las verdades que erigían los diversos cultos religiosos. A todo esto se añade una particular visión histórica sobre los seres humanos: algunos son superiores, otros inferiores, unos libres y otros esclavos.

Al jugar la religión este papel preponderante, eran pocas las líneas que la separaban del poder político. La confrontación religiosa plantea las luchas de

los paganos contra los cristianos, los cristianos contra los judíos, los mahometanos contra los judíos y cristianos, y las propias escisiones dentro del mismo cristianismo. Hay una identidad de poder y religión que, desde el punto de vista cristiano, alcanzará la cúspide de su conflictividad con las luchas religiosas producto de la Reforma y la Contrarreforma. El resultado de esto es la necesidad de la tolerancia religiosa: su discusión, su consideración y su implementación. Sin la consolidación del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, sin la expansión del Islam y su espíritu de conquista, sin las Cruzadas y el cisma del Cristianismo, hubiese sido improbable que la necesidad de tolerar las diferencias en la profesión de la fe se hubiese planteado.

El repaso de la Antigüedad y la Edad Media permitió ver el proceso histórico que sirvió de marco para la configuración del concepto de tolerancia religiosa. Al ser producto de un proceso doloroso y complejo, no hay duda sobre su necesidad para detener las masacres que bajo la excusa de la fe se producían. Lamentablemente, la realidad histórica limitaba al ser humano impidiéndole ver en la diversidad y lo desconocido algo distinto a una amenaza a su supervivencia y trascendencia. Lo que hoy concebimos como actitudes intolerables, eran las formas que conocía el hombre para conducir los destinos de sus semejantes. Las sociedades, en distintas épocas, enaltecen virtudes diferentes a las que se propician en la actualidad. La lealtad, la valentía y el honor ocupaban un sitio más alto que la dignidad, la libertad y la igualdad, o simplemente tenían otro contenido y la religión, como manifestación cultural, no escapó a ello.

2. Como ya dije, las luchas religiosas abrieron paso a que la tolerancia religiosa se percibiese como una necesidad. Tanto en Locke como en Voltaire se encuentra un punto de partida para la concepción de laicidad del Estado, la autonomía de la voluntad de los individuos y argumentos en contra de la religión por excusar una política de Estado intolerante y sin sustento. Al dictaminar que la religión es tan variable como lo son los individuos, el

debate permitió afirmar que existía un mundo civil distinto del religioso y que cada ser humano era responsable de asumir su propia trascendencia religiosa de manera independiente al ámbito público.

Locke y Voltaire formaron parte de un movimiento mucho más amplio: la Ilustración. Los planteamientos surgidos de ella, como el de la tolerancia, abrieron paso a la proliferación de tratados sobre los derechos humanos. Se promovía un ejercicio de la política que desmontaba la hegemonía del poder monárquico fundado en la soberanía dada por la divinidad. Se reproducía la idea de que el monarca no era una autoridad nombrada por Dios, se exigía la separación de Iglesia y Estado y la propia separación de los poderes que conformaban el poder político. Solo así el poder político podría satisfacer las necesidades que planteaban los individuos sometidos a él.

Es así como la teorización sobre el gobierno civil debe mucho a la tolerancia religiosa que vindicaba el derecho de los ciudadanos a no ser gobernados por un poder distinto del civil, puesto que si los asuntos de la fe no son los del Estado, entonces debían permitirse las confesiones religiosas distintas de la de éste. Al plantear la necesidad de tolerar las creencias del otro, se pudo dudar de si el gobierno amparado en un dogma religioso era tan frágil como la humanidad de los propios monarcas. El poder divino del monarca se agotaba al igual que la identificación de religión con derecho y Estado. La sociedad buscaba canalizar sus deseos a través de la construcción de formas de gobierno que propiciasen su participación política y la necesidad de tolerancia.

3. Bajo el amparo de la tolerancia religiosa y el movimiento ilustrado, surgieron las grandes revoluciones modernas que propusieron principios capitales: todos los hombres son iguales, nadie debe ser perseguido por razones religiosas, el pueblo es quien detenta la soberanía. Esas ideas calaron profundo en el imaginario colectivo y afrontaron su propia contradicción, pues ni la revolución americana, ni la francesa (así como las demás revoluciones independentistas americanas), proponían ni igualdad para

todos, ni libertad para todos, por el contrario, proponían igualdad para iguales y libertad para los libres. La revolución americana excluyó a poblaciones originarias, a las mujeres y a los negros; en Francia no fue distinto pues, por ejemplo, la mujer quedó excluida al tiempo que se mantuvo la esclavitud.

En otras naciones, como Venezuela, se buscó la independencia de la metrópoli para que el poder recayese en los blancos criollos y no en el resto de clases. Por su parte, en Haití se planteaba una nación negra libre inspirada en principios de igualdad distintos a los propulsados en Filadelfia y París, sirviendo de puente para la discusión de la igualdad para los negros esclavos. En las revoluciones se sembró la semilla de los derechos humanos, convirtiendo su discusión en algo cotidiano y su desarrollo en algo presente en todas las épocas que les sucederían. Este progreso se vio igualmente influenciado por los cambios en los modelos económicos.

El liberalismo, propulsor de las libertades y los derechos de las personas, se convirtió en una exaltación del liberalismo económico para el que la maximización de la ganancia económica estaba por encima de cualquier otra cosa, convirtiendo la primacía de la libertad en una degeneración que solo veía las libertades de quienes poseían el poder económico, propiciando indignación por las circunstancias en las que las clases trabajadoras sufrían los embates de la miseria que la maximización de las ganancias producían. Las desigualdades económicas en los países occidentales eran mucho más visibles y la voz se alzaba con mayor facilidad en su contra.

Se requería hablar no solo de libertad, de igualdad y derechos políticos; la sociedad exigía que se propiciase la justicia mediante el reconocimiento de los derechos sociales y su efectiva aplicación. Se quería profundizar en esos conceptos en consonancia con la condición humana digna, libre e igualitaria que no podía quedarse en las palabras. En este punto, la tolerancia se transforma en tolerancia política y, a partir de ella, tomará muchas otras formas. Se confundirá con la indiferencia, se la identificará con la neutralidad,

invitará a soportar las prácticas distintas siempre que estas no se hagan públicas, propiciará la resignación conveniente, soportar lo que convenía al poder político y económico del momento.

El Estado moderno se presentó como un ente interventor en la vida de las personas. Mientras el *laissez faire, laissez passer* reinaba en lo económico, en lo político el Estado tomaba el papel de aparato represor y coactivo para forzar el cumplimiento de la ley, imponiendo el temor por encima de la convicción sobre la justicia de las normas. La legalidad por encima de la legitimidad. Una visión del Estado que parecía haber sido tomada del Leviatán de Hobbes. Aquí encontramos el aporte valioso a la tolerancia que hace John Stuart Mill quien en *Sobre la libertad* defiende la primacía del individuo y su autonomía ante la autoridad del Estado, evidentemente influenciado por el temor a que el gobierno aplastase la individualidad.

En el momento en que la sociedad requería más apertura, el británico temía que se cercenase la libertad a través de limitaciones impuestas por el Estado. Para él solo se justificaba limitar la libertad para detener el daño que se ocasionaba a otro, trazando así una línea que dividía lo tolerable de lo intolerable. El principio del daño⁶³⁴ está instaurado en la auto-protección e implica que al gobierno se le debe prohibir interferir en la libertad de los individuos salvo que tenga que impedir el daño que, en ejercicio de la libertad, una persona pueda ocasionar a otra. Partiendo de este principio se propone el daño como límite de la tolerancia sustentada pero no en los términos exactos de Mill, sino valiéndome de elucubraciones contemporáneas, como la de Carlos Thiebaut.

De la concepción de Mill recojo también el planteamiento de la dictadura de la mayoría. Es importante ver cómo el inglés percibía los peligros de la tergiversación de la esencia de la democracia. Considerar la democracia como un simple sistema de elecciones, en el que las mayorías se imponen a las minorías a través del voto, es uno de los principales prejuicios que

⁶³⁴ MILL, John Stuart, *On liberty*, op. cit, pp. 11-12.

acompañan a este sistema de gobierno. No solo reivindica Mill el papel de las minorías, sino que desarrolla la importancia de la libertad de expresión y opinión.

En Mill encontramos una tolerancia que dispone límites diáfanos para la libertad así como para la autoridad en relación con la tolerancia. Aunque en el planteamiento de tolerancia sustentada defiende la idea de libertad individual, no la concibo como un absoluto, ni acepto que bajo su cobijo se propicie el abuso, el libertinaje o la anarquía. Hay otros principios que definen la misma esencia de la libertad, como lo son la igualdad y la dignidad. La libertad no es un concepto que se pueda lanzar al aire para justificar cualquier acción: la libertad es un deber ideal que forja la imagen de la dignidad humana. Es la libertad el centro del liberalismo, por lo que éste debe adoptar una visión contemporánea que considere la relación de la libertad con la igualdad y con el concepto de dignidad humana, así como el rol del Estado ante los retos que plantea el compromiso con estas ideas.

4. Tras el surgimiento de la segunda generación de los derechos humanos representados en los derechos sociales, como resultado de las luchas por los derechos de los trabajadores, se podía pensar que el siglo XX se perfilaría como una centuria de avances en materia de dignidad humana. Pero aunque por un lado se propiciase la progresividad de los derechos fundamentales, por el otro sucedían hechos que rompían esta expectativa. La consecución de proyectos ideológicos motivados por el descontento social hizo del siglo XX un siglo violento. Desde el poder político se propusieron ideas mágicas para resolver las calamidades sociales, reavivando conceptos como la patria, la igualdad y la justicia. Se edificaron proyectos que comparados con el colonialismo, hacían de este una caricatura de la barbarie.

La identificación de la pureza racial y la necesidad de unión bajo conceptos emocionales, enalteciendo la grandeza de épocas anteriores, auparon terribles actos en contra de la humanidad. Los procesos de descolonización, la ruptura de los imperios multinacionales y la repartición eurocentrista de

los territorios africanos crearon un problema de diversidad que puso en crisis la concepción de Estado moderno. A esta situación se tiene que sumar la crisis económica que azotó el orbe en las primeras décadas del siglo XX, que esboza lo que sería la complejidad de dicha centuria y su violencia, cuyas causas prevalecen en la actualidad así como sus consecuencias que son una sombra que crece sobre la sociedad global.

Es aquí donde encontramos otros momentos de inflexión en el camino de la tolerancia. El estudio de los conflictos durante el siglo XX demandó una revisión del papel de los individuos en los movimientos nacionalsocialista alemán, el bolchevismo y la Segunda Guerra mundial. A partir de estos, el daño y la maldad tendrían un nuevo significado y la tolerancia adquiriría un nuevo sentido. Al abordar estos fenómenos a través obra de Arendt se pudo conocer la naturaleza de los gobiernos totalitarios, así como las enormes muestras de materialización del horror para disminuir la integridad del individuo. No es posible comprender la importancia de la tolerancia en nuestros días sin hacer revisión de los procesos totalitarios del siglo XX.

Arendt describe no solo los métodos por los que se destruía al individuo para hacerle olvidar su propia identidad y desprenderlo de su humanidad, sino que muestra una cara del horror y del totalitarismo que evidentemente guarda una relación con lo intolerable. De esta imagen del terror se percibe la necesidad de tolerancia cero respecto de todo aquello que atente contra la dignidad humana. La idea de convivencia pacífica no se basa en cualquier versión de la paz: aquí no concibo ni una paz derivada de la *pax romana*, ni la de la tregua bélica y mucho menos la que se desprende de los sepulcros. Bajo la idea de tolerancia la paz no se consigue a cualquier precio, pues existe la convicción de que la paz se construye paso a paso y requiere de muchos sacrificios. La paz se hace a través de la convivencia.

Por esta razón, la narración del totalitarismo de Arendt desnuda las pretensiones del poder político y permite que nos podamos preparar para apostar por la tolerancia y obviar el camino de la destrucción. Pero no solo la

idea totalitaria informa este proyecto, sino que toma también la idea de condición humana basada en el trinomio de trabajo, labor y acción. Así, la condición humana del hombre en sociedad influye en la construcción de la tolerancia sustentada. Puedo concluir que desde la exposición de las ideas de Arendt se comprende la naturaleza del mal y sus dimensiones, sea como mal total o como mal banal. El mal surge de las acciones de los seres humanos, y que la acción política fundada en algunas cosmovisiones puede construir prejuicios, impedir la apertura y cerrar las puertas a la diversidad.

No concibo mejor categorización del daño que el que surge de la interpretación de las ideas arendtianas y que ubico en el capítulo III. Con ello intento mostrar que no existe mayor daño que la disminución del individuo en su propia esencia, apartándole de su propia condición, su libertad, su igualdad y su identidad. Creo que se debe tolerancia cero a cualquier apología del terror representado en todo aquello que atenta contra la idea de humanidad. Recordemos que Arendt afirmaba que:

“El horror auténtico de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. Aquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el superfluo material humano.”⁶³⁵

Dicho esto, he de afirmar que una primera visión del daño como límite de la tolerancia lo muestra como todo aquello producto de ver a los humanos como medios para la consecución de fines, más que fines en sí mismos. Todo acto que busque privar al individuo de cualquier elemento de su dignidad genera daño. El terror, el odio, la discriminación racial, sexual, étnica o religiosa y la exclusión, son herramientas que puestas en marcha generan un perjuicio, y ese perjuicio puede redundar en una conducta intolerable. Ese daño altera la esencia misma de los seres humanos y por ello es fundamental

⁶³⁵ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 538.

entender la trascendencia de la amenaza totalitaria, pues bajo su imperio se pretendió acabar con el valor de la dignidad, convirtiendo a las personas en cifras, en materia vacía de sentido. El verdadero sentido del daño hacia la condición humana se entendió con los desmanes totalitarios.

5. La afirmación de la necesidad de sociedades abiertas coincide con el planteamiento que exige para la tolerancia sustentada un marco democrático, no solo desde lo público sino también desde lo ciudadano. Si la sociedad abierta es plural, y la diversidad que ésta garantiza no es ajena a la naturaleza humana, es lógico que exponga que la sociedad abierta es el lugar donde la tolerancia sustentada puede desarrollarse. Claro está que existe una identificación de este tipo de sociedad con la democracia. La tolerancia requiere de la diversidad, la cual se manifiesta con mayor libertad en la democracia plural. No es posible hablar del desarrollo de la tolerancia sustentada en la sociedad cerrada, pues en estas tolerar es un ejercicio que pone en riesgo la vida de quien la practica.

En las sociedades cerradas, por definición, se exige uniformidad, no hay acceso a la información, se propicia la opacidad en contraposición a la transparencia, lo que excluye la posibilidad de democracia. Si no hay democracia, la tolerancia no se desarrolla. En las sociedades abiertas se propicia la transparencia, pues se permite a los individuos acceder a los procesos de decisión o de control del poder político. En una sociedad cerrada se dibuja un poder político todopoderoso como el que temía Mill y que dibujó Hobbes, que no genera ni confianza, ni transparencia, sino opacidad y temor.

Por esta y otras razones creo, siguiendo a Popper, que la tradición democrática es fundamental para comprender el valor de la misma. Solo en una sociedad que aprecie las ventajas y las posibilidades que ofrece la democracia, se aminora el riesgo del uso de los mecanismos democráticos para restringir los derechos fundamentales, para justificar la opresión y consentir lo intolerable. Hay aquí un compromiso con la democracia que, aunque plagada de defectos, favorece la corrección de sus propios errores. De

manera muy especial, la democracia logra que la sociedad adapte sus formas, sus normas y sus instituciones a los requerimientos de la realidad global. Por esta razón se propaga y abre espacios en las sociedades cerradas, pues se funda en las ideas de libertad, igualdad y dignidad.

La tolerancia sustentada entiende “que la única actitud digna de ser considerada moralmente justa es aquella que reconoce que, al igual que nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales.”⁶³⁶ Esto es imposible en una sociedad cerrada donde las instituciones y estamentos son sacros, dogmáticos e inclusive dudar de ello es un tabú. Si bien la tolerancia sustentada la concibo como una herramienta para mejorar la democracia, no niego que en las sociedades cerradas haya tolerancia. En este tipo de sociedades encontramos seres humanos con la facultad de denunciar la diversidad, y acusar a aquellos que son perseguidos o discriminados y, sin embargo, no lo hacen, les protegen y aceptan. Quienes actúan convencidos de la injusticia de la intolerancia son ejemplos honorables de personas que reconocen la extrañeza del otro y no ven en ella una amenaza.

6. Una vez dispuesta la idea de terror y sociedad abierta, encontramos gran cantidad de autores contemporáneos que enriquecen la idea de tolerancia. Al igual que lo hizo Mill, John Rawls quiso darle un impulso distinto al liberalismo e incluyó la tolerancia dentro de sus disertaciones. Rawls presenta a la tolerancia como forma de evitar el conflicto, así como explica que en una sociedad liberal decente la tolerancia buscará sus límites en la noción de orden público, posición que yo considero peligrosa en cuanto pone en las manos de la discrecionalidad del poder lo que sería intolerable, especialmente si la construcción democrática no dispone de mecanismos efectivos para garantizar el respeto de los derechos fundamentales.

Al orden público, Rawls añade el principio de la propia conservación que se encuentra en los miembros de una sociedad. La libertad se coarta para

⁶³⁶ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 453.

evitar la pérdida de la libertad misma. Pero lo que no deja claro Rawls es cómo articular la idea de orden público con la idea de autoprotección y la propia evitación del conflicto. Cualquiera aplicaría la excusa de la propia conservación para justificar su actitud intolerable. Es un instrumento peligroso que junto con el orden público parece invitar a la represión y a cerrar los caminos al encuentro de las diferencias. Igualmente su idea de neutralidad del Estado fundada en la posición original hace confundir la inexistencia de un Estado neutral con el deber que tiene el Estado de procurar la neutralidad.

En el caso de Michael Walzer, la tolerancia se centra en la descripción acertada de diversos modelos de tolerancia que han existido y existen en el mundo. Esta descripción aportó a la investigación una visión clara de la tolerancia tanto histórica como actual, que complementa el estudio de forma positiva. Walzer, a pesar no ser parte de la tradición liberal, habla de la tolerancia en la misma línea: Tolerar significa “defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos,”⁶³⁷ pero que esto no justifica que deba tolerarse todo. Su explicación de los diversos regímenes de tolerancia y su proyecto posmoderno de tolerancia plantean una realidad clara que no es más que la tendencia a la disgregación de las comunidades que hoy se encuentran unidas bajo figuras políticas que no satisfacen los requerimientos de su diversidad. Tomando esta situación, la tolerancia sustentada propone otro tipo de soluciones, como la convivencia pacífica sostenible en el tiempo, y deja abierto el debate a una polémica prolífera de la sociedad actual como lo es el tema de la multiculturalidad, la interculturalidad o el cosmopolitismo.

Por su parte, MacIntyre plantea una tolerancia diferente. Reivindica a Mill, pero le critica que defienda la total libertad de opinión y expresión. Para el escocés deben existir reglas para el debate que no deben proponerse desde la autoridad gubernamental sino desde la comunidad, que está legitimada para

⁶³⁷ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, op. cit., p. 19

establecer exclusiones en los temas que se someten a debate. Para MacIntyre existen opiniones que no deben ser permitidas pues pueden resultar contaminantes, y aunque no considero que su intención haya sido la de suprimir las libertades democráticas, es inevitable que se discuta la legitimidad de materializar tal idea. Probablemente sea una posición más aceptable dentro de la discusión académica y científica pero creo que debe revisarse, pues, en efecto, la propagación de asuntos ya superados supone uno de los problemas de la libertad de expresión y opinión.

No debe desestimarse su postura en tanto que de ella podemos plantear dudas para la asunción de debates respecto de la propagación de asuntos ya superados y así enriquecer la discusión sobre los límites de la tolerancia, especialmente respecto de la libertad de expresión y opinión. Para ilustrar la relevancia de abordar este asunto puedo señalar el conflicto que plantean aquellos individuos que exigen que en las escuelas se enseñe el creacionismo como una teoría científica al igual que se enseña el evolucionismo, bajo los argumentos de la libertad religiosa y de expresión. Esto nos hace pensar si, efectivamente, existe el derecho a silenciar una postura por considerarla contaminante, o si la libertad de expresión y opinión está por encima de esto.

Bajo la óptica de la ponderación que plantea la tolerancia sustentada se puede obtener un criterio válido que permita determinar soluciones a conflictos entre los derechos fundamentales. La libertad de expresión y opinión deben estar reguladas pero nunca suprimidas pues impedir que alguien opine de una determinada manera no cambia su pensamiento. La revisión de estos conflictos ratifica la necesidad de valerse de la justicia aplicada por instituciones fuertes e imparciales, capaces de ponderar los deberes ideales para cada caso concreto. Esto es solo posible a través de instancias que puedan emplear la tolerancia sustentada como una herramienta para solucionar los problemas de convivencia.

Asimismo, los límites de la tolerancia que presenta MacIntyre bajo la idea del beneficio o el perjuicio que se consigue con tolerar, son congruentes con

la obtención de bienes internos y externos en la práctica de la tolerancia sustentada. El conflicto enriquece el debate y no debe ser evitado pues al evitarlo, o no asumirlo como es debido, presenta dos riesgos: el de la supresión y el de la alteración. Si suprimimos el conflicto no lo solucionamos, simplemente le pasamos por encima, le evitamos, y no desaparece sino que se cercena la voz y la libertad de aquellos que lo plantearon. La supresión del conflicto también puede ocasionar una respuesta indeseada, una alteración que anularía toda posibilidad de debate.

La negativa sistemática de abordar una solicitud razonable de parte de un grupo social puede generar en éste la necesidad de optar por vías no democráticas para obtener respuestas a sus reclamos. Por ello, la tolerancia no puede darse el lujo de evitar el debate, debe afrontar los conflictos bajo las reglas del Estado de derecho. Es esencial a la democracia la discusión de los asuntos que interesan a las mayorías y a las minorías. Lo contrario sería profundizar las diferencias mediante la generación de resentimiento. La tolerancia sustentada no busca evitar los conflictos pues no es un método de evitación sino que busca ser una herramienta para el encuentro.

Al estipular, por ejemplo, normas de discriminación positiva, se aborda el conflicto pero se puede generar una falsa tolerancia en los términos que la explica Forst.⁶³⁸ Con ella se genera una idea de aceptación mediante políticas selectivas que disfrazan de aceptación la verdadera intención de patentar la diferencia, la dependencia de una minoría a las mayorías o la idea de un grupo segregado. Por ende, la tolerancia sustentada debe abordar los conflictos para evitar los peligros que supone no hacerlo. Las políticas implementadas desde la óptica de la tolerancia no pueden sino concebir a largo plazo las consecuencias de su implementación pues, como ya he dicho, el objetivo de la acción política debe ser la convivencia pacífica sostenible en el tiempo bajo la idea de libertad, igualdad y dignidad.

⁶³⁸ FORST, Rainer, op. cit., p. 540.

7. Las diversas concepciones sobre tolerancia nos marcan un camino claro. La tolerancia sustentada no es una tolerancia negativa, tampoco es una tolerancia pasiva. La tolerancia sustentada se encuentra dentro de la categorización de tolerancia positiva y activa. No es una actitud supererogatoria sino un deber ético y ciudadano. No es un concepto que se detenga a examinar si pertenece al ámbito de lo público o de lo privado pues entiende que ambos están relacionados intrínsecamente en esta materia. Percibida así, la tolerancia sustentada logra estructurar los parámetros que ayudan a definir lo que es intolerable.

Al decir esto, y después de un examen exhaustivo de las diversas concepciones de tolerancia, podemos afirmar que en la actualidad la intolerancia proviene de individuos que están convencidos de que la armonía y la paz solo la encuentran rodeados de personas que profesan sus mismas ideas. Los intolerantes vienen de un entorno artificial donde no se percibe la verdadera convivencia sino que se esconden bajo una apariencia de armonía. Las razones que generan estas conductas son variadas, pero los efectos son parecidos. La no confrontación de las ideas hace que se nutra la convicción de que estas ideas son mejores que las tuyas, que este grupo es mejor que el tuyo, que esta fe es válida y la tuya no; que estás equivocado porque no crees en lo que yo creo. El intolerante no deja espacio a la duda y pretende que el diferente reniegue de su propia diferencia y se pliegue a lo que el intolerante considera normal.

El daño proviene de quienes están convencidos de que no necesitan al otro, que considera la extrañeza como amenaza a su armonía y sienten la necesidad de suprimirla por esta razón. El daño presenta distintos grados, pues hay distintas versiones del mismo. Hago daño cuando silencio la diversidad con mi actitud cómplice, o cuando actúo por omisión. Hago daño cuando suprimo la diversidad a través de la fuerza bruta o cuando soy indiferente al dolor ajeno. El daño que fija el límite de la tolerancia es toda aquella consecuencia de nuestros propios actos que nos alejan un poco de

nuestra condición humana, pues se reflejan en nuestro propio desprecio a la humanidad del otro. Hablamos aquí de actos que van dirigidos a resaltar que existe una diferencia entre tú y yo, entre él y ella, entre aquellos y nosotros.

La tolerancia acaba frente la intolerancia. Se debe tolerancia cero a todo aquello que genera daño. El daño no se determina en tanto y cuanto afecte a una conducta o a una idea, ni porque atente contra una determinada forma de vida. Por el contrario, el daño determina que la tolerancia cero se debe a aquello que vulnera los derechos humanos fundamentales, la dignidad del ser humano, su libertad o su igualdad. Esta no es una solución definitiva y claramente lo expresó Thiebaut al decir que no hay una fórmula única y absoluta para determinar lo intolerable, pero desde nuestra dimensión social y racional debemos tratar de ponderar las situaciones que se presentan a diario.

La tolerancia sustentada plantea una serie de elementos que conjugados procuran solucionar los problemas de convivencia desde la ejecución de métodos esencialmente democráticos. Desde la educación, hasta el propio proceso formativo de las leyes y la imparcialidad de las instituciones llamadas a dirimir los conflictos que las disímiles visiones morales de las personas generan. Esto requiere de un esfuerzo para lograr que la tolerancia como práctica procure no solo fines democráticos valiosos para la convivencia, sino que también funja de herramienta para entender lo realmente intolerable.

8. Puedo concluir que la tolerancia sustentada tiene un ámbito de acción en tres niveles. En el plano individual, de ciudadanos con conciencia política que entienden la responsabilidad que lleva la vida en comunidad, que no es solo local sino global. Un segundo plano es el del marco jurídico, político e institucional dentro del que se desarrolla la tolerancia, y uno de mucha mayor complejidad que es el de las relaciones de los Estados en la comunidad internacional. Respecto de los dos primeros he hecho énfasis en la

construcción de un sistema democrático que pueda percibirse como plural y tolerante y en el papel del ciudadano.

Con esto no quiero dar a entender que solo los ciudadanos sean individuos y tengan derechos, sino que bajo la configuración del mundo actual existe una identificación de «ser ciudadano» con «tener derechos». En consecuencia, si no eres ciudadano, estás excluido *de facto* del sistema de los derechos humanos. El «derecho a tener derechos» (expuesto por Arendt) no se aplica a todos los seres humanos. Aunque las normas jurídicas que positivizan los derechos fundamentales postulan que toda persona tiene derechos (entre ellos, a la identidad y pertenencia a una comunidad específica) hay una tendencia a vindicar solo los derechos de quiénes son ciudadanos. Por ende, creo que son los ciudadanos los que pueden propiciar un cambio en esta realidad. Siguiendo a Otfried Höffe creo que el ciudadano no es solo ciudadano para un Estado, sino que debe serlo para el mundo.

Esta relación entre el individuo (como ciudadano), los derechos fundamentales, el Estado y el derecho, que propongo para justificar la tolerancia sustentada como una práctica virtuosa, supone que entre las personas surgen conflictos cuando sus percepciones morales son disímiles. Estos conflictos pueden ser de diferente índole, algunos más complejos que otros, pero su resolución puede ser pacífica y efectiva dependiendo de la entidad de los mismos. Cuando los conflictos no pueden ser resueltos por vías pacíficas, las personas deben poder acudir a vías que garanticen que el conflicto será abordado eficazmente. Esto es posible a través de las instituciones de los Estados democráticos.

En primera instancia, esas instituciones pueden ser las encargadas de la administración de justicia, pero esto no implica que un problema de tolerancia no pueda ser solucionado por una ley proveniente del poder legislativo o de otras instancias creadas para ello. La fortaleza de una democracia puede dar legitimidad a las decisiones adoptadas sin importar la vía empleada. Es innegable que se trata de conflictos con una carga ética y

política cuya complejidad entraña la necesidad de fortalecer el entramado democrático. No contamos con instituciones idealmente democráticas, pero si podemos construir una mejor democracia. Cuando los ciudadanos entregan la protección de sus derechos al Estado, éste se compromete a formar un sistema jurídico que garantice la protección de los derechos fundamentales que siempre puede mejorar.

Los principios en que sustentan los ordenamientos jurídicos democráticos se entienden como supremos porque reconocen derechos fundamentales que se atribuyen a los seres humanos. Esto significa que el reconocimiento de personas libres, dignas e iguales presupone que por encima de cualquier determinada formalidad jurídica, los derechos humanos se sitúan como un principio supremo que incide en la solución de los conflictos. Podemos hablar de un reconocimiento expreso de ello a través, por ejemplo, de las mencionadas cláusulas abiertas sobre derechos humanos o el reconocimiento de los instrumentos internacionales que consagran los derechos fundamentales.

El desarrollo de la tolerancia como virtud busca la implementación de los mecanismos democráticos para dibujar los límites de la propia tolerancia. Esto se realiza con arreglo a la consideración de la diversidad en positivo, pero también por la capacidad de expresar tolerancia cero cuando la diferencia plantea un daño que afecta los principios del pluralismo democrático. Recordemos que estos límites se perciben cuando se hace imposible convivir sin obtener reciprocidad tanto en el respeto como en el reconocimiento que profesamos. Ante la duda sobre los límites de nuestra tolerancia, necesitamos la certeza de poder acudir a los métodos democráticos para reafirmarnos en nuestras ideas o para comprender que quizá aquello que consideramos intolerable halla buenas razones para ser tolerado.

9. Entre los objetivos de la investigación planteé explicar la relevancia de esta propuesta. Creo que la misma se desprende de la necesidad de la sociedad globalizada de encontrar respuestas a los múltiples conflictos que

se presentan en ella. Tratar de materializar esta construcción teórica al percibir la tolerancia como una virtud democrática, que se hace en la práctica de la actividad tolerante, se perfecciona consigo misma y produce beneficios externos e internos. La sociedad globalizada requiere de herramientas que construyan la convivencia pacífica perdurable, que suplante el pacifismo frágil que encontramos en la actualidad, y una de ellas es la tolerancia.

Hay que mantener en alto la bandera de la igualdad, defender la libertad. Tenemos que entender que la dignidad es inherente a todos los seres humanos y por ende nos debemos respeto recíproco. Podrá parecer utópico, pero si desde el nivel macro (Estado) se dispone de una estructura que permita la existencia de un imperativo tolerante acoplado al deber de neutralidad, entonces la tolerancia será la virtud primordial de cualquier sociedad y su práctica entendida como necesaria para la convivencia. No se trata de dejar de lado nuestra visión del mundo, sino de entender que cada quien es un fin con derecho a su propia visión. Nuestra responsabilidad en el mundo global es permitir que cualquier interés esté supeditado a la conservación de la humanidad y su diversidad.

Tomando una idea contenida en *La condición humana*,⁶³⁹ puedo afirmar que si bien ahora vivimos en la Tierra, la existencia humana no está supeditada sólo a ella pues vida humana habrá aun cuando ya no exista la Tierra, condición humana habrá en tanto existan los seres humanos, y si hay vida humana seguramente la haremos en sociedad pues allí es donde reside nuestra condición. Donde quiera que vaya nuestra humanidad habrá pluralidad y necesitaremos de la tolerancia.

⁶³⁹ ARENDT, Hannah, *The human condition*, op. cit. p. 11.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

ALEXY, Robert, *La construcción de los derechos fundamentales*, Buenos Aires: Ad-Hoc, 2010.

ALEXY, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ALEXY, Robert – BASTIDA, Francisco J. – GARCÍA AMADO, Juan Antonio – GARZÓN VALDÉS, Ernesto – HIERRO, Liborio – MORESO, José Juan – PARDO, Celestino – PECES-BARBA, Gregorio, *Derechos sociales y ponderación*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2009.

ALFÖLDY, Gezá, *Historia social de Roma*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca de la banalidad del mal*, Barcelona, Editorial Lumen, 2003, 4ª edición.

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, 4ta edición.

ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1997.

ARENDT, Hannah, *The human condition*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1998, 2ª ed.

ARENDT, Hannah, *The promise of politics*, Nueva York, Schocken Books, 2007.

BADA, José, *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996.

BADA PANILLO, José, *Luces y sombras de la Ilustración: libertad y convivencia*, Zaragoza, Mira Editores, 2006.

BAINTON, Roland H., *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, Taurus Ediciones, 1973.

BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.

BODEI, Remo, *La filosofía del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2001.

BOLADERAS, Margarita, *Libertad y tolerancia, éticas para sociedades abiertas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

BROWN, Wendy, *Regulating aversión. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo, hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

DESCHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo, vol. 1*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1990.

DRAKE, H.A., *Constantine and the bishops, the politics of intolerance*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010.

ETXEBERRIA, Xabier, *Perspectivas de tolerancia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

FERRO, Marc, *Historia de Francia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003.

FERRY, Luc – JERPHAGNON, Lucien, *La tentación del cristianismo, de secta a civilización*, Barcelona, Paidós, 2010.

FETSCHER, Iring, *La tolerancia*, Barcelona, Gedisa, 1990.

FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.

FORST, Rainer, *Toleration in conflict, past and present*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.

FREEMAN, Samuel, *Rawls*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007.

GARCÍA FITZ, Francisco, *La Edad Media, guerra e ideología, justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Silex Ediciones, 2003.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Propuestas*, Madrid, Editorial Trotta, 2011.

GIANNANTONI, Gabriele, *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*, Madrid, Doncel, 1972.

GRANADA, Miguel Ángel, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005.

GRAU, Luis, *El constitucionalismo americano*, Madrid, Universidad Carlos III, 2011.

- GRIMAL, Pierre**, *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- HAMPSHER-MONK, Iain**, *Historia del pensamiento político moderno: Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, Barcelona, Editorial Ariel, 1996.
- HEERS, Jacques**, *La primera cruzada*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1997.
- HÖFFE, Otfried**, *Ciudadano económico, ciudadano del estado, ciudadano del mundo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- JOHNSON, Paul**, *La historia del cristianismo*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1989.
- KANT, Immanuel**, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988.
- KANT, Immanuel**, *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- KELSEN, Hans**, *Esencia y valor de la democracia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1977, 2ª ed.
- KING, Preston**, *Toleration*, Londres/Portland, Frank Cass Publishers, 1998, 1998, 2ª ed.
- KYMLICKA, Will**, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- KYMLICKA, Will**, *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós, 2007.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel**, *Las cruzadas*, Bilbao, Ediciones Moretón, 1968.
- LE GOFF, Jacques**, *Una larga Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2008.
- LEVITSKY, Steven – WAY, Lucan**, *Competitive authoritarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- LEÓN ALONSO, Pilar**, *Séneca, el viejo. Vida y obra*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982.
- LOCKE, John**, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985.
- LOCKE, John**, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Tecnos, 2010.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA Pedro – LOMAS SALMONTE, Francisco Javier**, *Historia de Roma*, Madrid, Ediciones Akal, 2004.

LORTZ, Joseph, *Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento, Tomo I: Antigüedad y Edad Media*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

LOWE, E.J., *Locke*, Nueva York, Routledge, 2005.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 2013.

MARINA, José Antonio – DE LA VÁLGOMA, María, *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.

MARSHALL, John, *John Locke, toleration and early enlightenment culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

MARTÍNEZ GARCÍA, Jesús Ignacio, *La teoría de la justicia de John Rawls*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

MCKINNON, Catriona, *Toleration, a critical introduction*, Londres/Nueva York, Routledge, 2006.

MELERO DE LA TORRE, Mariano, *Rawls y la sociedad liberal, el proyecto de la neutralidad política*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010.

MILL, John Stuart, *On liberty*, Leipzig, Createspace Independent Publishing Platform, 2015.

MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970.

MORE, Thomas, *Utopía*, Madrid, Ediciones Akal, 1997.

MUCHEMBLED, Robert, *Una historia de la violencia*, Barcelona, Paidós, 2010.

MUÑOZ LÓPEZ, Ángel, *Derecho romano privado*, Bogotá, Editorial Temis, 2007.

NEIRA FERNÁNDEZ, Enrique: *El saber del poder, introducción a la ciencia política*, Mérida (Ven.), Consejo de Publicaciones Universidad de los Andes, 1991, 3ª ed.

OROZCO, José Luis, *Benjamin Franklin y la fundación de la república pragmática*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

PERONA, Ángeles J., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Barcelona, Anthropos, 1993.

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.

POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006.

POPPER, Karl, *Sociedad abierta, universo abierto, conversaciones con Franz Kreuzer*, Madrid, Tecnos, 1984.

RAWLS, John, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001.

RAWLS, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Editorial Crítica, 2006.

RAWLS, John, *La justicia como equidad, una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.

RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 2ª ed.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española, tomo 10*, Madrid, Espasa, 2001, 22ª ed.

ROBICHON, Jacques, *Nerón o la comedia del poder*, Madrid, Editorial EDAF, 1989.

ŞAHIN, Bican, *Toleration, the liberal virtue*, Nueva York, Lexington Books, 2010.

SANTOS YANGUAS, Narciso, *Cristianismo e imperio romano durante el siglo I*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.

SCANNONE, Juan Carlos – SANTUC, Vicente, *Lo político en América Latina: desafíos actuales, contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, Bonum, 1999.

SCHMITT, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar S.A., 1971.

SOBOUL, Albert, *Compendio de la historia de la revolución francesa*, Madrid, Tecnos, 1983.

STONE, I.F., *El juicio de Sócrates*, Madrid, Mondadori, 1988.

TÁCITO, Cayo Cornelio, *Anales del imperio romano desde la muerte de Augusto a la de Nerón*, Barcelona, Editorial Iberia, 1960.

THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1998.

THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1999.

TODOROV, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008.

TUGENDHAT, Ernst, *Ética y política*, Madrid, Tecnos, 1992.

TUGENDHAT, Ernst, *Justicia y derechos humanos*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992.

UREÑA, Enrique M., *Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos, 1979.

UTCHENKO, S.L., *Cicerón y su tiempo*, Madrid, Ediciones Akal, 1987.

VAN DOREN, Charles, *Breve historia del saber*, Barcelona, Editorial Planeta, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Editorial Ariel, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A., 1982.

VEYNE, Paul, *El sueño de Constantino: el fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, Paidós, 2008.

VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1976.

VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1976.

VOLTAIRE, *El filósofo ignorante*, Madrid, Fórcola, 2010.

VOLTAIRE, *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 2008.

VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992.

WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1998.

Capítulos de libros

AGUIRRE ORAÁ, José María, “Por una ética emancipadora”. En: INSAUSTI, Xabier – NOGUEROLAS, Marta, – VERGARA, Jorge (eds.), *Nuevos diálogos de pensamiento crítico*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2015, pp. 83-104.

ARTETA, Aurelio, “La tolerancia como barbarie”. En: CRUZ, Manuel (comp.), *Tolerancia o barbarie, occidente ante el reto de la convivencia*, Barcelona, Biblioteca Económica Gedisa, 1998, pp. 51-76.

BADA PANILLO, José, “La tolerancia, entre el fanatismo y la indiferencia”. En: LÓPEZ YARTO, Luis (et al.), *Cultura de la tolerancia*, Zaragoza, Seminario de Investigación para la Paz, 1996, pp. 25-50.

BARNES, Barry, “Tolerance as a primary virtue”. En: CASTIGLIONE, Dario – MCKINNON, Catriona (eds.), *Toleration, neutrality and democracy*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 11-22.

BERLIN, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”. En: BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 43-114.

BERLIN, Isaiah, “John Stuart Mill y los fines de la vida”. En: MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 9-49.

BOBBIO, Norberto, “Las razones de la tolerancia”. En: BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991, pp. 243-256.

BORREIL, Jean, “El verbo ausente”. En: SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia, por un humanismo herético*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1993, pp. 133-150.

CAPARRÓS, Martín, “Estudio preliminar”. En: VOLTAIRE, *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. XI-LIX.

CEREZO GALÁN, Pedro, “Tolerancia”. En: CEREZO GALÁN, Pedro (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 183-228.

CORREA CASANOVA, Mauricio, “La tolerancia política en el uso de la razón pública”. En: SQUELLA, Agustín (ed.), *Filosofía y política en Rawls*, Valparaíso, Edeval, 2007, pp. 253-289.

DE MONTAIGNE, Michel, “La libertad de conciencia”. En: DE MONTAIGNE, Michel, *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gourmay)*, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 1007-1014.

DE MONTAIGNE, Michel, “Los caníbales”. En: DE MONTAIGNE, Michel (2007) *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gourmay)*, Barcelona, Acanalado, pp. 273-293.

DEL ÁGUILA, Rafael, “La tolerancia”. En: ARTETA, Aurelio – GARCÍA, Elena – MÁIZ, Raúl (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 362-383.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José, “Constantino y el triunfo del cristianismo en el imperio romano”. En: FERNÁNDEZ UBIÑA, José – SOTOMAYOR, Manuel (coords.), *Historia del cristianismo vol. I, el mundo antiguo*; Madrid, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2006, 3ª ed., pp. 329-397.

GARCÍA HERRERA, Miguel Ángel, “Vigencia de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano: democracia e igualdad”. En: GARCÍA HERRERA, Miguel Ángel (ed.), *Derechos humanos y Revolución francesa*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1991, pp. 9-18.

GOLDIE, Mark, “The context of intolerance”. En: LOCKE, John, *A letter concerning tolerance and other writings*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, pp. ix-xxiii.

GÜNDOĞDU, Ayten, “Statelessness and the right to have rights”. En: HAYDEN, Patrick (ed.), *Hannah Arendt, key concepts*, Durham, Acumen, 2014, pp. 108-123.

GUZMÁN ARMARIO, Francisco Javier, “Asylum Romulii”. En: BRAVO C., Gonzalo – GONZÁLEZ S., Raúl (coords.), *Formas de integración en el mundo romano, Actas del VI Coloquio de la asociación interdisciplinar de estudios romanos*, Madrid, Signifer Libros, 2009, pp. 17-30.

HERZOG, Annabel, “Responsibility”. En: HAYDEN, Patrick (ed.), *Hannah Arendt, key concepts*, Durham, Acumen, 2014, pp. 185-195.

HEYD, David, “Introduction”. En: HEYD, David (ed.), *Toleration, an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 3-17.

HEYD, David, “Is toleration a political virtue?”. En: WILLIAMS, Melissa – WALDRON, Jeremy (eds.), *Nomos XLVIII: Toleration and its limits*, Nueva York/Londres, New York University Press, 2008, pp. 171-194.

HORTON, John, “Toleration as a virtue”. En: HEYD, David (ed.), *Toleration, an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 28-43.

LAFFI, Umberto, “El sistema de alianzas itálico”. En: GABBA, Emilio – LAFFI, Umberto, *Sociedad y política en la Roma republicana (siglos III-I a.C.)*, Pisa, Pacini Editore, 2000, pp. 41-59.

LOMAS, Francisco Javier, “El Imperio cristiano”. En: FERNÁNDEZ UBIÑA, José – SOTOMAYOR, Manuel (coords.), *Historia del cristianismo vol. I, el mundo antiguo*; Madrid, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2006, 3ª ed., pp. 481-530.

LÓPEZ SARTRE, Gerardo, “Más allá de la tolerancia. De la ilustración al romanticismo”. En: VILLAVERDE RICO, María José – LAURSEN, John Christian (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, pp.304-322.

LUCAS VERDÚ, Pablo, “Proclamación, formulación y significado de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789”. En: GARCÍA HERRERA, Miguel Ángel (ed.), *Derechos humanos y Revolución francesa*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1991, pp. 63-90.

MACINTYRE, Alasdair, “Toleration and the goods of conflict”. En: MACINTYRE, Alasdair, *Ethics and politics, selected essays, Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 205-223.

MARCUSE, Herbert, “Repressive tolerance”. En: WOLFF, Robert Paul – MOORE, Barrington Jr. – MARCUSE, Herbert, *A critique of pure tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965, pp. 81-118.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, “Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia”. En: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.), *Historia del cristianismo vol. II, el mundo medieval*, Madrid, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2006, 2ª ed., pp. 15-54.

NAKAMURA, Yûjirô, “La cultura de la vergüenza y la intolerancia”. En: BARRET-DUCROCOQ, Françoise (Dir.), *La intolerancia*, Buenos Aires, Granica, 2006, pp. 84-88.

POPPER, Karl, “A propósito del tema de la libertad”. En: POPPER, Karl, *La responsabilidad de vivir, escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 133-147.

POPPER, Karl, “La opinión pública y los principios liberales”. En: POPPER, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1983, pp. 416-424.

POPPER, Karl, “Masaryk and the open society”. En: POPPER, Karl, *All life is problem solving*, Londres/Nueva York, Routledge, 1999, p. 145-149.

POPPER, Karl, “Moral man and immoral society”. En POPPER, Karl, *After the open society, selected social and political writings*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 62-71.

POPPER, Karl, “On the theory of democracy”. En: POPPER, Karl, *All life is problem solving*, Londres/Nueva York, Routledge, 1999, p. 94-98.

POPPER, Karl, "Tolerancia y responsabilidad intelectual". En: POPPER, Karl, *En busca de un mundo mejor*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1994, pp. 241-258.

PERROT, Michelle, "Lo intolerable". En: BARRET-DUCROCQ, Françoise (Dir.), *La intolerancia*, Buenos Aires, Granica, 2006, pp 89-92.

RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, Pedro, "Prólogo". En: MORO, Tomás, *Utopía*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 7-37.

TAUSTE, Francisco, "Popper y el historicismo". En: LÓPEZ ARNAL, Salvador – DOMINGO CURTO, Albert – DE LA FUENTE COLLEL, Pere – Tauste, Francisco (coords.), *Popper / Kuhn, ecos de un debate*, Barcelona, Ediciones Intervención Cultural, 2002, pp. 449-465.

TEJA, Ramón, "El cristianismo y el imperio romano". En: FERNÁNDEZ UBIÑA, José – SOTOMAYOR, Manuel (coords.), *Historia del cristianismo vol. I, el mundo antiguo*; Madrid, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2006, 3ª ed., pp. 293-327.

VIGO, Alejandro G, "Introducción". En: PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, pp. 11-28.

VOICE, Paul, "Labour, work and action". En: HAYDEN, Patrick (ed.), *Hannah Arendt, key concepts*, Durham, Acumen, 2014, pp. 36-51.

WILLIAMS, Bernard, "Toleration: an impossible virtue?". En: HEYD, David (ed.), *Toleration, an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 18-27.

WOLFF, Robert P., "Beyond tolerance". En: WOLFF, Robert Paul – MOORE, Barrington Jr. – MARCUSE, Herbert, *A critique of pure tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965, pp. 3-52.

Referencias hemerográficas

ARENDT, Hannah, "Truth and politics", *The New Yorker*, Nueva York, 1967, febrero, pp. 296-313. Documento en línea disponible en: <http://archives.newyorker.com/?i=1967-02-25#folio=CV1>[Consultado en: enero 2016].

ARTEAGA BOTELLO, Nelson, "Political Correctness: entre el pluralismo cultural y el multiculturalismo", *Sociológica*, México, 2006, mayo-agosto, vol. 21, núm. 61. Documento en línea disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024682010> [Consultado en: noviembre de 2015].

BREWER-CARÍAS, Allan R., “Los aportes de la revolución francesa al constitucionalismo moderno y su repercusión en Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX”, *Ars boni et aequi*, Chile, 2011, vol. 7, N° 2, pp. 111-142. Documento en línea disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3700437> [Consultado en: febrero de 2014].

BROCK, Gillian, “Taxation and global justice: closing the gap between theory and practice”, *Journal of Social Philosophy*, EE.UU., Vol. 39, N° 2, 2008, pp. 161-184.

DE GOUGES, Olympe, “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana”, *Revista historia de la educación latinoamericana*, Colombia, 2009, vol. 13, pp. 267-279. Documento en línea disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86912384014> [Consultado en febrero de 2014].

DEL VALLE CAMA, Juan José, “Protágoras de Abdera, un filósofo para la democracia”, *Eúphoros*, España, 2003, N° 06, pp. 23-30. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1181310> [Consultado en: marzo de 2015].

D’ORS, Álvaro, “Legitimidad”, *Revista chilena de derecho*, Chile, 1981, N° 1-6, pp. 41-53.

ESPINOZA, Urbano, “Cómodo y los cristianos”, *Gerion*, Madrid, 1995, N° 13, pp. 127-140. Documento en línea disponible en:

<http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI9595110127A/14470> [Consultado en: octubre de 2014].

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando, “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre, el problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”, *Revista de Estudios Políticos*, España, 1999, abril-junio, N° 104, pp. 213-231. Documento en línea disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=27554> [Consultado en agosto de 2015].

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando, “Una lectura interpretativa de ‘Tras la virtud’, de Alasdair MacIntyre”, *Foro Interno, Anuario de Teoría Política*, Madrid, 2010, vol. 10, pp. 29-49. Documento en línea disponible en:

<http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/8498> [Consultado en octubre de 2015].

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Claves de la razón práctica*, España, 1992, enero-febrero, N° 19, pp. 16-23.

GUICHOT REINA, Virginia, “Tolerancia, una virtud cívica clave en una educación para la ciudadanía activa, compleja e intercultural”, *Bordon*, España, 2012, vol. 64, N° 4, pp. 35-47. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4068447> [Consultado en agosto de 2015].

GÜNDOĞAN, Ercan, “John Rawls’ theory of justice as fairness: an introduction”, *SEEU Review*, Macedonia, 2009, vol. 5, N° 2, pp. 9-34. Documento en línea disponible en: http://www.seeu.edu.mk/files/seeu_review_5.2.pdf [Consultado en: abril de 2015].

KNIGHT, Franklin W., “La revolución americana y la haitiana en el hemisferio americano”, *Revista Historia y Espacio*, Colombia, 2010, N° 36, pp. 1-13. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3797054>. [Consultado en: febrero de 2014].

KOZLAREK, Oliver, “Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica?”, *Signos filosóficos*, México, 1999, junio, vol. I, N° 1, pp. 226-234. Documento en línea disponible en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/signosfilosoficos/viewissue.php?id=3> [Consultado en diciembre de 2015].

LETELIER V., C. Lilian, “De la opinión pública, la democracia y la representación social”, *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Chile, 2005, N° 1, p. 38-59. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65027760004> [Consultado en: septiembre de 2015].

LÓPEZ CALERA, Nicolás María, “Derecho y tolerancia”, *Jueces para la democracia*, España, 1992, N° 16-17, pp. 3-8.

MAÑAS NÚÑEZ, Manuel, “Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I”, *Norba revista de historia*, España, 2003, vol. 16, pp. 191-207.

MONTES L., Leonidas, “De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el ‘nombre general’ de propiedad en John Locke”, *Revista de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, 2004, Santiago de Chile, vol. /año XXIV, N° 2, p. 142-158. Documento en línea disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/revcipol/v24n2/art08.pdf> [Consultado en febrero de 2012].

MONTOYA SÁENZ, José, “Sobre la libertad y tolerancia (a propósito del *On liberty* de J.S. Mill)”, *Recerca: revista de pensament i analisi*, España, 2004, N° 4, pp. 67-77. Documento en línea disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/RecercaPensamentAnalisi/article/view/106565> [Consultado en diciembre de 2015].

PURCELL, Fernando, “La revolución norteamericana y las tensiones interpretativas en su historiografía reciente”, *Revista de Historia Iberoamericana*, España, 2008, vol. 1, pp. 54-59. Documento en línea disponible en: <https://revistahistoria.universia.net/article/view/207/revolucion-norteamericana-tensiones-interpretativas-historiografia-reciente-> [Consultado en febrero de 2014].

RIEGO DE MONTE, Inés, “Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía”, *VERITAS, revista de filosofía y teología*, Chile, 2008, vol. III, N° 19, pp. 293-329. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2723259> [Consultado en: agosto de 2014].

SAAVEDRA MAYORGA, Juan Javier, “Las ideas sobre el hombre en la Grecia antigua”, *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, Bogotá, 2007, vol. XV, N° 2, (diciembre), pp. 213-234. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90915212> [Consultado en: septiembre de 2011].

SANCHO ROCHER, Laura, “Democracia, saber y multitud, Platón y el demos”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, España, 2001, N° 13, pp. 99-128. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=287586> [Consultado en: enero 2014].

SANTOS YANGUAS, Narciso, “Decio y la persecución anticristiana”, *Memorias de historia antigua*, Oviedo, 1994-1995, N° 15-16, pp. 143-182.

TEJA, Ramón, “El poder de la Iglesia imperial: El mito de Constantino y el papado romano”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, España, 2006, N° 24, pp. 63-81. Documento en línea disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2233093> [Consultado en: octubre de 2014].

THIEBAUT, Carlos, “Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración”, *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*, España, 2010, julio-agosto, Vol. 186, N° 744, pp. 543-554. Documento en línea disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewArticle/1208> [Consultado en: diciembre de 2015].

VALENTINI, Laura, “Global justice and practice-dependence: conventionalism, institutionalism, functionalism”, *The Journal of Political Philosophy*, EE.UU., Vol. 19, N° 4, 2011, pp. 399-418.

VALENZUELA, Wilson, “La polémica Filmer-Locke en torno a la obediencia política”, *Principia Iuris*, Colombia, 2002, vol. 4, N° 4, pp. 85-103. Documento en línea disponible en: <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/piuris/article/view/683/459> [Consultado en: febrero de 2012].

YPI, Lea, “Justice and morality beyond naïve cosmopolitanism”, *Ethics and global politics*, Suecia, 2010, septiembre, vol. 3, N° 3, pp. 171-192. Documento en línea disponible en: <http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/view/5487> [Consultado en: diciembre de 2015].

YPI, Lea – GOODIN, Robert E. – BARRY, Christian, “Associative duties, global justice, and the Colonies”, *Philosophy & public affairs*, EE.UU., Vol. 37, N° 2, 2009, pp.103-135.

Documentos en línea

ABAD FACIOLINCE, Héctor, *Lo correcto y la libertad de expresión*, 2015. Publicación en línea disponible en: <http://prodavinci.com/2015/11/17/vivir/lo-correcto-y-la-libertad-de-expresion-por-hector-abad-faciolince/> [Consultado en: noviembre de 2015].

ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Convención sobre los derechos del niño de 1989*. Documento en línea disponible en:
<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CRC.aspx>
[Consultado en: enero de 2016].

ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Documento en línea disponible en:
http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml [Consultado en: enero 2016].

ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966*. Documento en línea disponible en:
<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
[Consultado en: enero 2016].

ASAMBLEA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966*, Documento en línea disponible en:
<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>
[Consultado en: enero 2016].

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE VENEZUELA, *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*. Documento en línea disponible en:
http://www.cne.gob.ve/web/normativa_electoral/constitucion/indice.php
[Consultado en: diciembre 2015].

ASAMBLEA NACIONAL FRANCESA, *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789*. Documento en línea disponible en:
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf> [Consultado en febrero de 2014].

BLÁZQUEZ, José M., *Nerón, el mecenas asesino*, Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006. Documento en línea:
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctb1j5> [Consultado en septiembre 2015].

CONGRESO CONSTITUYENTE DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857*. Documento en línea disponible en:
<http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1917.pdf>
[Consultado en: marzo 2014].

CONGRESO DE LA CONFEDERACIÓN AMERICANA DE VENEZUELA, “Acta de la Declaración de Independencia de Venezuela del 5 de julio de 1811”. Documento en línea disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=20019154014> [Consultado en: febrero de 2014].

CONGRESO GENERAL DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América del 4 de julio de 1776*. Documento en línea disponible en: <http://www.archives.gov/espanol/la-declaracion-de-independencia.html> [Consultado en febrero de 2014].

CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, *Obergefell y otros vs. Hodges, director del Departamento de Salud de Ohio y otros*, 26 de junio de 2015. Documento en línea disponible en: http://www.supremecourt.gov/opinions/14pdf/14-556_3204.pdf [Consultado en: noviembre de 2015].

CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, *Wisconsin vs Yoder*, 15 de mayo de 1972. Documento en línea disponible en: <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/406/205> [Consultado en: enero de 2016].

DUARTE SÁNCHEZ, Antonio Diego, *Dión Casio: Historia Romana, epítomes de los libros LXI a LXX*. Documento en línea disponible en: <https://books.google.es/books?id=n1Y6BgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consultado en: septiembre de 2015].

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, *Mutilación genital femenina*, 2012. Documento en línea disponible en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/es/> [Consultado en: mayo 2015].

ROSENBERG, Alfred, *Fundamentos filosóficos del nacionalsocialismo*, sin ciudad, Editorial Kamerad, sin año. Documento en línea disponible en: <https://editorialkamerad.files.wordpress.com/2014/06/fundamentos-filosoficos-del-nacionalsocialismo.pdf> [Consultado: mayo de 2015].