

Marcuse y Rawls sobre la Tolerancia

DIEGO MAURICIO
HERNÁNDEZ GUZMÁN

Abogado y magíster en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Miembro del grupo de investigación Teoría Política Contemporánea
del Departamento de Ciencia Política de esa misma universidad.

dmhernandezg@unal.edu.co

[Marcuse and Rawls on tolerance]

Resumen

Este ensayo plantea un diálogo de complementariedad y antagonismo entre John Rawls y Herbert Marcuse a propósito de la tolerancia en cuanto categoría filosófico-política. La hipótesis central es que la perspectiva marcuseana adelanta las elaboraciones rawlsianas y las supera. El escrito inicia retomando los argumentos trazados por Rawls en *Liberalismo político* y en *Una teoría de la justicia*, para definir el contenido y el sentido de la tolerancia. Posteriormente, recupera la crítica de Marcuse a la tolerancia liberal planteada en “Tolerancia Represiva”. Con base en dichas fuentes, se construye un diálogo entre ambos autores, llevando a Marcuse más allá de Rawls.

Palabras clave: tolerancia, crítica a la tolerancia, Marcuse, Rawls.

Abstract

The essay takes on a dialog, based both on complementariness and antagonism, between John Rawls and Herbert Marcuse about tolerance as philosophical-political category. The main hypothesis is that Marcuse's perspective goes further than Rawls's. The text begins by a reconstruction of Rawls's argument on tolerance as it is put in *Political Liberalism* and in *A Theory of Justice*. Afterwards, it retakes Marcuse's critic to tolerance in “Repressive Tolerance”. On those bases, a dialog is built between the authors, taking Marcuse further than Rawls.

Key words: tolerance, critic to tolerance, Marcuse, Rawls.

Introducción

La referencia a la tolerancia integra gran parte de las discusiones morales y políticas contemporáneas, pero el término está muy lejos de ser un referente conceptual estable. Hoy en día la tolerancia aparece como una virtud ética y política en la medida en que se emparenta con la idea de una vida política democrática, mientras que la definición de la propia noción de democracia es también un espacio en disputa. La imprecisión propia del término *tolerancia* puede dar cabida al interés analítico de definir sus contornos o de, en caso de demostrar la imposibilidad de lograrlo, prescindir definitivamente de él. Para una reflexión ético política, es decir, una que se inquieta por fundamentar una sociedad buena y un accionar político *legítimo*, dicha alternativa no es la mejor porque renuncia a pensar en profundidad una discusión que *de facto* tiene lugar, y que muy posiblemente no va a desaparecer porque algunos filósofos la abandonen. Pensar en profundidad la discusión, y no sólo el término en abstracto, supone reconocer la riqueza del disenso y asumir que la intención de delimitar definitivamente dicho término es una pelea afortunadamente perdida. Lo es, en efecto, porque su delimitación parte de la base de tomar partido políticamente en algún sentido y porque el núcleo indiscutido de la tolerancia es justamente respaldar el respeto mutuo entre posturas políticas diversas.

Prueba de la riqueza de la discordia en torno al problema de la tolerancia son las posturas de Rawls y Marcuse al respecto. Partiendo de valorarla positivamente, los dos pensadores derivan de ella conclusiones contrapuestas. El filósofo estadounidense concluye de sus extensos análisis la legitimidad de las instituciones liberales actualmente existentes, mientras que Marcuse encuentra justo rebelarse contra ellas, y contra el *status quo* en general, incluso mediante la acción violenta. ¿Cómo es posible que, partiendo del mismo punto, Rawls y Marcuse lleguen a términos tan profundamente antagónicos? Este ensayo trata de reconstruir sus recorridos para dar claridad sobre ese enigmático *por qué*. Procura también mostrar que el pensador de la primera escuela de Frankfurt supera los argumentos de Rawls tomándolos como presupuesto.

Para tales efectos trato de presentar, sólo en lo que son pertinentes para este análisis, (I) la posición de Rawls y (II) la de Marcuse, para luego (III) hacer hincapié en sus principales diferencias y tomar partido en la disputa. La considero una buena ruta en tanto que permite comprender el argumento central de cada uno, a la vez que identificar los puntos de quiebre que explican la divergencia mencionada.

Rawls y la tolerancia

La filosofía política sustentada por Rawls recoge parte importante del legado del liberalismo clásico y asume la tarea de actualizarlo de acuerdo con las condiciones del mundo contemporáneo. Rescata de él la necesidad de fundar la política en las decisiones racionales de los hombres y no en alguna voluntad externa, ya sea divina o de otro tipo, y sobre todo la intención de dar respuesta al fenómeno histórico de la diversidad religiosa desde la perspectiva de la tolerancia y no de la imposición. Sin embargo, se distancia de las elaboraciones tradicionales en la medida en que renuncia a tomar partido positivamente en las disputas *de contenido*, para convertirse en una especie de terreno neutral donde todas las posturas *positivas* pueden debatir en igualdad de condiciones. Esta tensa cercanía con sus predecesores liberales da cuenta de dos factores que definen muy bien el sentido de su propuesta: 1) la toma de partido *positiva* por la tolerancia, y 2) la consecuente pretensión de sentar las bases para hacer posible el encuentro libre y en condiciones de igualdad de todas las doctrinas comprensivas.

Rawls ubica el origen del liberalismo político en la Reforma protestante. No porque esta hubiese sido liberal, sino en la medida en que introdujo el pluralismo religioso en Europa. El protestantismo de Lutero y Calvino rompió con siglos de historia mono-ecclesial: ante una religión históricamente dogmática, expansionista, sacerdotal, salvacionista y autoritaria como la cristiandad medieval, apareció el protestantismo, otra religión tan salvacionista, autoritaria, dogmática y expansionista como la primera. De cara a la novedosa diversidad de cultos en territorio europeo, sólo existían dos respuestas posibles: la tolerancia o la guerra. En términos generales la reacción predominante en la filosofía fue la primera, aunque no siempre con un espíritu liberal sino muchas veces bajo consideraciones pragmáticas que consideraban la guerra como un mal que era necesario evitar a toda costa, inclusive al precio del pecado. Más por necesidad que por convicción, la época “dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento” (Rawls, 1996:18).

Actualmente, la diversidad religiosa no es el único pluralismo socialmente relevante. Existen múltiples cuerpos de creencias y prácticas que en algunas dimensiones chocan entre sí. Más aún, algunas de ellas pretenden ser definitivamente verdaderas y, por lo tanto, reclaman para sí el derecho y el deber de imponerse a toda la humanidad, tal como lo pretendían anteriormente sólo las doctrinas religiosas. Ante la aparición de nuevas *doctrinas comprensivas* no religiosas, el liberalismo político de Rawls trata de actualizar la reflexión liberal clásica sobre la tolerancia

religiosa para ponerlo a tono con las necesidades del mundo actual globalizado.

En *Una teoría de la justicia* (especialmente en §33), Rawls desarrolla el argumento de la tolerancia social extrapolando los argumentos a favor de la tolerancia religiosa. Da por supuesto que el único principio que pueden preferir todos en una posición de ignorancia es la libertad igual de creencias. En este sentido, la tolerancia, entendida como el respeto igual a todas las creencias, adquiere la altura de un valor fundamental de la política. Dicho principio de la tolerancia supone únicamente uno más fundamental, y es el de igualdad de la libertad. Este último, por su parte, es objeto de prueba en una amplia porción de la reflexión de la *Una teoría de la justicia* y, para efectos de la presente reflexión, vamos a considerar que dicha prueba es suficiente.

Así, siguiendo el principio de la libertad religiosa, “el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas”. Con el acervo filosófico que tenemos hoy, dice Rawls, podemos inmediatamente reconocer que tal pluralismo no es un capricho histórico, sino una consecuencia necesaria del ejercicio de la razón en condiciones de libertad. Con ello, en la filosofía política liberal la pregunta por “el más alto bien” (pregunta prominentemente aristotélica) cede su puesto a la inquietud por las condiciones de posibilidad de la estabilidad prolongada en el tiempo de “una sociedad justa de ciudadanos libres e iguales, profundamente dividida por doctrinas razonables de índoles religiosas, filosóficas y morales”.

Es evidente que Rawls toma partido por la tolerancia, y es conciente de que ello implica entrar en confrontación con doctrinas o “sectas” que no comparten dicho principio. En §35 de *Una teoría de la justicia* Rawls, bajo el rótulo de “la tolerancia de los intolerantes”, aborda con detenimiento las consecuencias de tener que lidiar con ese tipo de posturas. Para tales efectos, responde tres preguntas: 1) ¿pueden quejarse los intolerantes en caso de ser no ser tolerados?, 2) ¿en qué condiciones las sectas tolerantes tienen derecho a no tolerar a aquellos que son intolerantes? y 3) ¿cuando tienen derecho a no tolerarlos, para qué fines han de ejercer ese derecho? Con respecto a lo primero Rawls aplica la regla de “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan”, de la cual se deriva la renuncia a quejarse por recibir el trato que se infringe. “El derecho de una persona a quejarse está limitado a las violaciones de principios que ella misma reconoce [... una queja] proclama la violación de un principio que ambos individuos aceptan” (Rawls, 1976, 206). Frente a la segunda pregunta, Rawls limita el derecho a no tolerar al intolerante, es decir a limitar su

libertad, a los casos en que existe una creencia fundada, racional y sincera en que “la intolerancia es necesaria para su propia seguridad”. Sin embargo sostiene que “la justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que nunca sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la propia conservación” (Rawls, 1976, 207). “La conclusión [respuesta a la tercera pregunta], por tanto, es que mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el intolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro” (Rawls, 1976:209), con el único objeto de reestablecer su seguridad y la de las instituciones de libertad.

Ahora bien, de su toma de partido por la tolerancia Rawls no pretende derivar su confrontación con doctrinas comprensivas, porque él no considera que su propuesta tenga el mismo carácter de aquellas. El liberalismo político de Rawls renuncia a ser una doctrina comprensiva y asume la causa de fundamentar un terreno políticamente neutral donde puedan entrar a jugar todas las doctrinas comprensivas en igualdad de condiciones. La tolerancia, según él, es un principio constituyente que regula la discusión sobre las instituciones justas, siendo justas aquellas que permiten la discusión de todas las doctrinas comprensivas en condiciones de igual libertad. Por tal razón, “no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino regula a búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad” (Rawls, 1976:202).

Rawls es explícito en su intención de diferenciar su propuesta de toda doctrina comprensiva, pretendiendo estar en un lugar político anterior a todas ellas. Su afán puramente procedimental lo ubica en un nivel de discusión inalcanzable para toda doctrina *positiva* en la medida en que no entra a discutir con ninguna. De cierta forma, el liberalismo político es capaz de no entrar en discusión con nadie y de decir, desde su pedestal

1. Desarrollando lo anterior, Rawls sostiene que el deber del Estado “se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral. Aceptando todo esto, parece evidente que al limitar la libertad en nombre del interés común en el orden de la seguridad públicas, el gobierno actúa conforme a un principio que sería escogido en la posición original, dado que en esta posición cada quien reconoce que la violación de estas condiciones es un peligro para la libertad de todos. Esta es la consecuencia una vez que se entiende que el mantenimiento del orden público es condición necesaria para que cada cual alcance sus fines, sean los que fueren (con tal que estén dentro de ciertos límites), y cumpla sus obligaciones morales y religiosas tal como las interpreta.” (Rawls, 1976:203)

filosófico, “discutan entre ustedes que yo me encargo de que puedan hacerlo con todas las garantías”. Ahora bien, él sabe que habla desde un cierto punto de vista y se reivindica su defensor. De hecho nunca oculta su opción por lo que él llama el *liberalismo político*, pero cree poder abstraerlo de la comprensividad y, con ello, alejarlo de las terrenales batallas políticas. Si eso fuera así, el liberalismo se erigiría como una doctrina indiscutible y, de alguna forma, insuperable (al menos en el ámbito del discurso democrático).

A pesar de su insistencia en ese sentido, cabe preguntarse si logra Rawls distanciarse tan tajantemente de las doctrinas comprensivas. Vale interrogar, por ejemplo, ¿el consenso entrecruzado se distancia o no de contenidos claramente comprensivos como el individualismo y el instrumentalismo? Podemos pensar que la decisión sobre un procedimiento en detrimento de otro implica de por sí una decisión de contenido que condiciona los posibles resultados de los debates políticos. Considero que son cuestionamientos fundados, a los cuales Rawls da la razón, sin querer hacerlo, cuando toma partido explícito por las instituciones liberales actualmente existentes.

En efecto, la confianza rawlsiana en el orden actualmente imperante se hace manifiesto en afirmaciones procedentes de su *Teoría de la justicia*, y es retomada y reafirmada en *Liberalismo político*, donde dice, por ejemplo, que “nuestras instituciones políticas pueden abrir espacios de vida digna” (Rawls, 1996:245). En el mismo sentido, en la introducción al libro afirma lo siguiente:

[...] así pues, sigo pensando que, una vez que trabajemos las concepciones y principios directamente a partir de las preguntas históricas de fondo, esas concepciones y esos principios debieran ser también ampliamente aplicables a nuestros problemas actuales. [...] *se trata también de insistir en que se respeten y se mantengan las instituciones existentes.* (Rawls, 1996:22-23, cursivas fuera del texto)

No hay que ser demasiado caritativo con Rawls para concederle que con estas aseveraciones no está afirmando que las cosas ya estén bien. Cualquiera, y más alguien que como él se ha tomado el trabajo de elaborar una teoría sobre el deber ser de la sociedad, puede darse cuenta de que las cosas no marchan como él mismo querría que marchasen. En realidad, la confianza rawlsiana en las instituciones vigentes deriva de que, según su lectura, ellas pueden llevarnos a realizar el ideal de la justicia porque garantizan la discusión de todos en igualdad de libertad y porque cuentan con los mecanismos necesarios para reprimir (intolerar) a quienes atentan contra la libertad igual de otros.

Marcuse y la crítica a la tolerancia represiva

Marcuse comparte con Rawls la importancia de recoger legado liberal de la tolerancia –comprendido, en términos generales, tal como fue expuesto en la primera parte del apartado anterior– y elevarlo al grado de principio político rector, pero lo hace sospechando de su función social y del discurso neutral que ha pretendido encarnar. Considera que preferir la tolerancia como principio no es una decisión neutra porque supone tomar partido por una sociedad en la cual los humanos pueden desplegar su racionalidad en condiciones de igualdad y libertad, que no es cualquier sociedad, y mucho menos la actual. Su mirada recelosa con respecto a la neutralidad como sinónimo de tolerancia se fundamenta en que, a su juicio, dicha asimilación traiciona el proyecto que la tolerancia encarna. Para él, la causa de la tolerancia no es la causa de la neutralidad, sino al contrario. Reconociendo que “la intolerancia ha retrasado el progreso y ha prolongado la ejecución y tortura de inocentes por siglos”, se pregunta: “¿es esto un argumento definitivo a favor de la tolerancia indiscriminada, ‘pura’? ¿Hay condiciones históricas en las cuales tal tolerancia impide la liberación y multiplica las víctimas que son sacrificadas al *status quo*? ¿Puede ser represiva la garantía indiscriminada de derechos y libertades políticas? ¿Puede actuar tal tolerancia en el sentido de obstaculizar el cambio social cualitativo?”. En desarrollo de su argumento, Marcuse responde negativamente a la primera y positivamente a las demás.

La tolerancia tiene *un objetivo*, al servicio del cual ella recupera su carácter de “noción y práctica subversivas y liberadoras”, mientras que, “lo que se proclama y practica hoy como tolerancia, en muchas de sus más efectivas manifestaciones, es en realidad un servir la causa de la opresión”. Ese objetivo es *ella misma*, dado que “la tolerancia es un fin en sí misma”. Esto quiere decir que ella no busca nada distinto de *realizarse*, de *hacerse posible*. Y realizar la tolerancia consiste en dar a luz una “sociedad en la cual el hombre ya no esté esclavizado por instituciones que menoscaban la autodeterminación desde un principio” (Marcuse, 1977:81). La autodeterminación de un humano racional no es nunca un punto fijo de llegada sino, por el contrario, un horizonte abierto de libertad y de cambio, razón por la cual el objetivo de la tolerancia supone necesariamente la apertura al cambio constante de estructuras, instituciones, etc., así como la consecuente ruptura, por los medios necesarios, de lo que obstaculiza dicho fluir.

No es posible, según Marcuse, alcanzar tal objetivo sin una postura ambivalente frente a aquello que pide ser tolerado. De un lado, exige intolerancia frente a “orientaciones políticas, actitudes y opiniones dominantes” que reproducen la alienación y fortalecen y petrifican el *status*

quo, y de otro, “la extensión de la tolerancia a orientaciones políticas, actitudes y opiniones puestas fuera de la ley”. Esta ambivalencia no es contradictoria en cuanto se sustenta en la exigencia de la tolerancia. Es más, para no traicionarse, la tolerancia no puede ser “pura”.

Ahora bien, ¿cómo puede la tolerancia servir a la perpetuación de la injusticia? Según Marcuse, el mecanismo principal de contención del avance hacia una sociedad libre es “la violencia y la represión en una escala global”, ejecutada desde el marco de las instituciones liberales actualmente existentes, arropadas con el manto de la tolerancia. Las instituciones intolerantes se disfrazan de tolerancia mientras limitan el disenso, traicionando el anhelo liberal de una sociedad libre. En el mundo actual “la tolerancia *de facto* se limita al doble fundamento de la violencia o represión legalizada (policía, fuerzas armadas, vigilantes de todas clases) y de la posición privilegiada que tienen los intereses predominantes y sus elementos conexos” (Marcuse, 1977:90). Por otra parte, el principio de la tolerancia resulta minado “cuando su doctrina racional ya no prevalece, cuando se administra la tolerancia a individuos controlados y adoctrinados que a la manera de papagayos repiten, como si fueran propias, las opiniones de sus amos, para los cuales la heteronomía se convirtió en autonomía” (ibídem, 84). En ese marco, la tolerancia universal es un caparazón de la *falsa conciencia*, y contribuye a obstaculizar el avance hacia una sociedad libre, única en la cual la tolerancia puede realizarse.

Ahora bien, Rawls no es un abanderado de la tolerancia pura. Él argumenta a favor de la necesidad de no tolerar “sectas” extremistas que niegan la expresión libre de la razón, como lo movimientos fascistas, profascistas o neonazis, con lo cual justifica la potestad represiva de las instituciones. Marcuse rechaza también la tolerancia frente a ese tipo de expresiones, pero extiende su crítica a “la tolerancia hacia las mayorías, hacia la opinión oficial y pública, hacia los institucionalizados defensores de la libertad” (Marcuse, 1977:85). La aceptación tolerante del curso normal de una vida desigual y opresiva, y de las instituciones que la sustentan (pretendidamente realizadores de la tolerancia), se ubica del lado de los opresores, que tienen a su favor todas las ventajas que ese curso normal de la vida ofrece. Ello contribuye a reproducir una sociedad heterónoma e impide el advenimiento de una sociedad libre. En resumen, la tolerancia hacia lo establecido inclina la balanza hacia el lado de la intolerancia.

Desde este mismo punto de vista, la intolerancia hacia lo establecido es liberadora y la tolerancia hacia los métodos de los movimientos de liberación lo es igualmente. Formas de lucha que pueden incluir para Marcuse expresiones de violencia, en la medida en que los regímenes capitalistas contemporáneos toleran las acciones que pretenden la

transformación salvo cuando ponen en riesgo la estabilidad del régimen que ellas pretenden superar, momento en el cual son reprimidas violentamente. “La limitación estructural de la tolerancia” (Marcuse, 1977:90) debe ser quebrada, *cueste lo que cueste*.

Lo anterior permite a Marcuse distinguir la violencia reaccionaria (practicada por los conservadores) de la violencia revolucionaria (practicada por los oprimidos por su liberación) en términos de su función histórica, e insiste en la inconveniencia de condenar *a priori* la violencia contra la violencia. Para él, “la no violencia normalmente es no sólo predicada sino exigida al débil, es una necesidad más que una virtud, y normalmente no daña en forma grave al fuerte” (Marcuse, 1977:93). A pesar de que desde el punto de vista moral todo tipo de violencia es reprochable, “la condena política de la violencia de los oprimidos sirve a la causa de la violencia efectiva (es decir, la violencia instalada del régimen de la desigualdad) debilitando la protesta contra ella” (Marcuse, 1977:94).

Esta observación puede ser objetada señalando que la violencia llamada revolucionaria puede constituirse en un obstáculo para el avance hacia el tipo de sociedad que Marcuse tiene en mente y que, incluso triunfando, no hay nada en su esencia que nos haga confiar ciegamente en que ella nos conducirá hacia allá. Marcuse diría, creo yo, que la objeción es válida, pero que no es un argumento suficiente para negar a priori toda expresión de violencia. En realidad no podemos saber con certeza hacia donde nos llevarán la violencia o la no violencia, razón por la cual no podemos renunciar a ninguna de ellas antes de la experiencia. La condena *ex ante* nos quita armas de transformación, lo cual la pone a jugar (a dicha condena), a pesar de la intención de la muchos de su adalides, del lado del *status quo*.

Además del fundamento filosófico de la ambivalencia propia de la tolerancia, Marcuse ofrece un criterio “empírico-histórico” para distinguir entre las dos formas de violencia. Según él,

[...] con todas las calificaciones de una hipótesis basada en una exposición histórica “abierta”, parece que la violencia emanada de la rebelión de las clases oprimidas rompe el *continuum* histórico de injusticia, crueldad y silencio por un breve momento, breve pero lo bastante explosivo para alcanzar un avance hacia los objetivos de libertad y justicia, y una mejor y más equitativa distribución de la miseria y la opresión en un nuevo sistema social, en una palabra: progreso en civilización [...]. En contraste con esto, cierto cambio histórico de un sistema social a otro, señalando el comienzo de un nuevo período en la civilización, que *no* fue originado ni impulsado por un efectivo movimiento desde abajo, esto es, el colapso del

Imperio Romano de Occidente, trajo un largo período de regresión por largos siglos, hasta que un período de nueva y más alta civilización fue penosamente naciendo en la violencia de las rebeliones de herejes en el siglo XIII y en las rebeldías de campesinos y artesanos del siglo XIV (en tiempos recientes, el fascismo ha sido consecuencia de la transición a la sociedad industrial, *sin* una revolución).

Marcuse está de acuerdo con Rawls en que el proyecto de la tolerancia no puede tolerarlo todo, pero a diferencia del autor de *Liberalismo político* no lo hace para justificar la represión institucional, sino la rebelión contra las instituciones y contra el orden social que sustentan. Siguiendo los análisis de la primera escuela de Frankfurt, parte de constatar que el secreto de la industria cultural reside en hacer compatible todo con todo y, con ello, de pervertir el ideal de la tolerancia. Entendida como el “todo vale”, la tolerancia “pura” pierde su aguijón crítico y juega del lado del fortalecimiento del status quo. Tal comprensión de la tolerancia se encarga de erigirse como obstáculo para sí misma. En vez de liberadora es embrutecedora porque oculta el antagonismo constitutivo de la sociedad burguesa. Ese orden alienante, dice Marcuse, debe ser intolerado, combatido y derrocado en pos de la tolerancia. Marcuse profundiza el argumento rawlsiano de la pérdida mayor de libertad como la única razón para limitar libertades, para sostener que permitir el curso normal de las cosas tal como marchan hoy implica una pérdida mayor de libertad que la insurrección violenta.

Marcuse, la tolerancia más allá de Rawls

Supongamos que es imposible rebatir a Rawls desde un marco de referencia distinto al suyo, y que, por lo tanto, no podemos juzgar al *liberalismo político* desde el punto de vista de una doctrina comprensiva por ser discursos inconmensurables. Supongamos también que el principio de la tolerancia es un referente político indiscutible y que, por lo tanto, cualquier teoría de la justicia debe encargarse de determinar las condiciones que pueden hacerlo posible. Aceptando todo eso, ¿es necesario llegar a las conclusiones de Rawls con respecto a la conservación de las instituciones actualmente existentes? Trataré de responder negativamente esa pregunta siguiéndole la pista al desarrollo del argumento marcusiano en diálogo con el de Rawls.

Los presupuestos señalados nos obligan a discutir el argumento de Rawls desde dentro. Visto así, *estamos obligados a* estar de acuerdo con sus conclusiones si y solo si aceptamos que ($p \Leftrightarrow r$) la tolerancia es nuestro punto de partida y que de allí se sigue la necesidad de las instituciones

actualmente existentes. En efecto, compartiendo ello, no nos quedaría más remedio que aceptar dichas instituciones y actuar en el marco que nos ofrecen. Visto con cierto detenimiento, lo anterior encuentra sustento en el siguiente silogismo: si $(p \dot{\cup} q)$ la tolerancia es un fin en sí mismo y las instituciones liberales son la realización práctica de tal principio, por lo tanto $(\Rightarrow r)$ debemos actuar en ellas. Es posible rebatir tal raciocinio de múltiples maneras, algunas más complejas filosóficamente que otras. Podemos discutir, por ejemplo, $(\emptyset p)$ que el principio rector de la política no es la tolerancia (como podría plantearlo un aristotelismo muy apegado a su versión clásica). Podemos también aceptarlo como principio pero discutir su contenido (asumir, digamos, h en lugar de p), o $(p \dot{\cup} \emptyset q)$ aceptar su contenido pero discutir que las instituciones liberales son su realización, entre otras posibilidades. En los tres casos, el argumento rawlsiano se derrumba. En el primero desaparece su fundamento, en el segundo se transforma y en el tercero permanece intacto pero su conclusión se desploma. La primera es una crítica externa en la medida en que prefiere otro principio político en lugar de la tolerancia, mientras que la segunda y tercera son críticas inmanentes. Renunciamos, como ya se dijo, a la primera opción. Recogemos las tesis marcuseanas que pueden interpretarse como críticas inmanentes, es decir, aquellas que involucra aspectos de las posibilidades la segunda y la tercera.

La postura de Marcuse en torno a la tolerancia comparte con Rawls el principio tolerancia. Con el mismo punto de partida, las dos posturas se distancian en dos aspectos fundamentales: 1) en la asimilación de la tolerancia con un proyecto revolucionario (Marcuse) o con uno compatible con las instituciones actualmente vigentes (Rawls); y 2) en la consideración de la acción violenta como torrente de realización del ideal de la tolerancia y su consecuente legitimación (Marcuse) o en el rechazo tajante a la misma (Rawls).

Ambas diferencias están íntimamente ligadas. El esqueleto del argumento de Marcuse es el siguiente: la tolerancia es un fin en sí mismo porque ella es el reconocimiento de la libertad y de la autonomía, y porque garantiza una sociedad para el desarrollo de las mejores cualidades humanas (reconoce p). Un Estado libre es aquel en que el hilo conductor es la autonomía y la libertad, razón por la cual es inseparable de una noción de democracia entendida como inacabamiento, reconociendo que “la energía liberadora de la democracia es la oportunidad que da al efectivo disenso, tanto a la escala individual como social, su apertura a cualitativamente diversas formas de gobierno, de cultura, educación, trabajo; de la existencia humana en conjunto” (Marcuse, 1977:87-88). Dada la situación actual de cosas, no somos todos individuos lo suficiente-

mente críticos y autónomos como para crear instituciones propicias para el ejercicio de la libertad. La imperfección de nuestras instituciones, a su vez, reproduce y profundiza la heteronomía general. De tal manera, 1) las instituciones actuales no son el escenario apropiado para el ejercicio de la tolerancia (niega *q*), y 2) la única forma de romper ese círculo vicioso es mediante la violencia, porque las instituciones se protegen, como lo reconoce Rawls, con el uso de la fuerza (niega *r*).

Dije que mi intención era mostrar la superioridad argumentativa de la postura de Marcuse sobre la de Rawls. Sustento mi preferencia en que Marcuse lleva el argumento de Rawls hasta donde Rawls no es capaz de llegar cuando debería hacerlo si desarrollara su postura hasta las últimas consecuencias. Considero que nada en el argumento de Rawls le permite dar el salto a la justificación de las instituciones actualmente existentes y al rechazo a priori a la violencia revolucionaria.

En el marco del pensamiento rawlsiano, la política y lo político se definen como desarrollo del principio de la tolerancia. Lo político, en términos generales, se define como el espacio donde sujetos libre e iguales construyen y debaten racionalmente cuanto los afecta a todos, y la política se entiende como el juego que se desata en dicha construcción. La estrecha relación que existe entre ética y política, se traduce en que la buena política es la que reconoce y promueve el espacio de lo político, razón por la cual el único criterio de participación en el foro democrático es la aceptación y el reconocimiento de la razonabilidad del otro, y *nada más*. Siguiendo esta misma línea, podríamos llegar a someter a discusión incluso las formas de la propiedad, la democracia representativa, las instituciones actualmente vigentes e incluso los procedimientos deliberativos.

Lo anteriormente expuesto demuestra que *la necesidad* de las instituciones vigentes es una falsa conclusión. Revela que el procedimiento propuesto por Rawls podría llevarnos más allá del liberalismo político, dado que no hay nada en él que garantice su autorreferencia. Pero aún sigue en pie el rechazo a la violencia contra las instituciones vigentes, en la medida en que no hemos desmontado el presupuesto de que estas son efectivamente justas.

La discusión debe partir de la presuposición de que estamos hablando de instituciones fuertes, que no se prestan a los excesos de los mandatarios de turno, porque de lo contrario el punto sería más perfeccionar las instituciones que superarlas. Con respecto a las “buenas” instituciones, creo que es el propio Rawls quien nos da los elementos necesarios para cuestionarlo. Recordemos el pasaje de *Liberalismo político* ya citado en el cual Rawls afirma que “la justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que

nunca sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la propia conservación” (Rawls, 1976:207). Al igual que los padres del liberalismo, Rawls sostiene que las instituciones creadas por los hombres deben contar con mecanismos de autodefensa. Para garantizarla, es legítimo crear cuerpos militares y de policía. Pero si, como ya lo vimos, es posible cuestionar inclusive las instituciones vigentes y un día se decide que es mejor acabarlas ¿no acudirán ellas a su auto defensa, incluso mediante el uso de la fuerza? En caso en que eso pasara, sería legítimo acudir a la violencia para llevar a cabo la mencionada decisión política.

Puede objetarse que la suposición de unas instituciones que actúan “por su cuenta”, independientemente de la voluntad de los hombres que las han creado puede sonar un poco absurda. Quizás demasiado para aceptar el argumento. Puede ser, pero debe al menos aceptarse la posibilidad remota de que eso ocurra, caso en el cual la violencia es legítima y, por lo tanto, su rechazo tajante pierde sustento.

Por otra parte, siguiendo a Marcuse, las “buenas” instituciones no pueden considerarse aisladas de su contexto. En el marco de una sociedad dividida en clases antagónicas, ellas adquieren ciertos matices que Rawls, muy convenientemente, no considera. Supongamos que los intereses de clase de burgueses y proletarios son doctrinas comprensivas, lo cual es una concesión muy grande a Rawls porque el antagonismo entre las clases no es sólo una cuestión de creencias, pero ese argumento no es posible desarrollarlo ahora. Rawls supone, además de lo anterior, que las instituciones están más allá de las disputas entre doctrinas comprensivas, olvidando que dichas instituciones son gestionadas por humanos que tienen sus propias creencias. Es previsible que ellos manipulen las instituciones y que traten de coparlas para ponerlas a su servicio. Riesgo que se hace más patente aún cuando la disputa no es una cuestión de pensar diferente, sino un antagonismo en el cual el triunfo de uno implica la desaparición o la condena a la miseria del otro. En tal marco, es perfectamente plausible pensar que quienes tienen el manejo de las instituciones democráticas, que actualmente son los burgueses, utilicen los mecanismos militares de defensa de tales instituciones para defender sus intereses. En tal caso, de nuevo, el recurso a la violencia, como herramienta para arrebatarles el control de dichas instituciones y hacer realidad el proyecto de la tolerancia, es aceptable.

Este último punto permite cuestionar la reducción de las diferencias sociales a meras cuestiones de doctrinas comprensivas. La candidez rawlsiana es el sustento de que su presupuesto metodológico sea partir de la “razón pública”, de “lo que la gente quiere hoy”. Rawls supone que

cada uno es libre de escoger su creencia y que, por lo tanto, cada uno cree lo que quiere creer. El presupuesto de la libertad racional de Rawls no cuenta, como si lo hace Marcuse, con que la mayoría de los acuerdos sustanciales que tienen lugar en las sociedades capitalistas tienen como fundamento la alienación. Marcuse sostiene que es necesario recordar que la relación de tolerancia, en el marco de una sociedad dividida en clases, se da entre una postura que tiene todo a su favor y otra que no. Entre un fuerte y un débil. En ese caso, dice Marcuse, la tolerancia mutua está del lado del fuerte. Al reconocer el carácter antagónico de la sociedad, Marcuse recupera la función utópica de la idea de la tolerancia. Si vemos que sus objetivos no pueden ser alcanzados sino mediante la violencia, no debemos sentirnos en contradicción al usarla.

Esta última salida es muy difícil porque supone algo que no hemos probado aquí, y que tanto la filosofía como las ciencias sociales en general han discutido largamente: existen intereses antagónicos en la sociedad capitalista. En el reconocimiento de dicho antagonismo, o en su desconocimiento, reside en última instancia la validez del argumento que legitima o deslegitima la violencia, en la medida en que de él se sigue la plausibilidad de la tesis de la obstaculización del avance a una sociedad libre por parte de la clase o el grupo privilegiado con la repartición actual de cargas y ganancias, en detrimento de los desfavorecidos. Para efectos de este ensayo, este punto es un cierre que no clausura sino que abre una nueva discusión.

Conclusión

Para Marcuse y para Rawls, la tolerancia es un fin en sí mismo porque se la asocia con un presupuesto filosófico compartido por ambos que es “mayoría de edad” en sentido kantiano. Pero, mientras para Rawls la tolerancia es neutral en cuanto siempre se remite a las condiciones de posibilidad de la imparcialidad, para Marcuse la tolerancia representa un proyecto abiertamente parcial porque implica una toma de posición con respecto a la vida política. La tolerancia, asumida con todas sus letras, tiene que, para el segundo, volverse intolerante con lo que se identifica como un obstáculo para el proceso de emancipación del sujeto de las ataduras que le impiden realizar su autonomía racional.

Históricamente vista, la tolerancia aparece como un aporte ético del liberalismo en sentido amplio, pero la posición de Marcuse muestra que la tolerancia como se la conoce en las sociedades liberal-capitalistas implica una posibilidad de engaño: se muestra a favor de una opción del *status quo*. La preferencia rawlsiana por las instituciones actualmente existentes es prueba de dicha opción. Este tipo de tolerancia traiciona su propio idea

y es, en ese sentido, intolerante, porque respalda al más fuerte, contribuye a consolidar el capitalismo y el dominio burgués que mantiene a la mayoría de la gente en la ignorancia y sumida en una ineluctable minoría de edad.

Marcuse desarrolla el argumento rawlsiano a favor de la tolerancia más allá de lo que Rawls estaría dispuesto a aceptar. Ello es posible porque el punto de cierre de las consecuencias impuestas por el propio Rawls es una decisión externa al argumento y no una consecuencia necesaria del mismo. Ello me permite afirmar que el desarrollo argumental de Marcuse es superior al de Rawls, ya que él primero va más al fondo que el segundo. Creo que Rawls tendría que renunciar a su rechazo tajante a priori de toda forma de violencia. Sin embargo, la decisiva opción por la legitimación de la violencia nos lleva a la necesidad de probar el presupuesto del antagonismo de clase esencial al capitalismo. No ha sido posible abordar ese punto en este ensayo. Creo que la mencionada carencia no debilita mis conclusiones, sino que invita a profundizarlas en análisis de más largo aliento.

Bibliografía

- Marcuse, H. "Tolerancia represiva", en R. P. Wolff, H. Marcuse y B. Moore, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1976).
- Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

FECHA DE RECEPCIÓN: 27 DE MARZO DE 2010
FECHA DE APROBACIÓN: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2010