

LA TOLERANCIA COMO MODELO DE INTEGRACIÓN DEMOCRÁTICA

CÉSAR TEJEDOR DE LA IGLESIA*

*"Combatiré tu opinión hasta el final de tu vida,
pero lucharé con todas mis fuerzas para que tú puedas expresarla"*
Voltaire

Fecha de Recepción: 15 de mayo de 2007
Fecha de Aceptación: 30 de mayo de 2007

RESUMEN

El concepto de 'tolerancia' y su cometido en la sociedad multicultural se ha convertido en centro de debate en la filosofía política contemporánea: frente a algunos autores más cercanos al liberalismo político, que reclaman la necesidad urgente de tolerancia en el seno de la sociedad plural, se alzan con virulencia las voces de otros más cercanos al comunitarismo –entre los que se cuentan no pocos pensadores latinoamericanos– que pretenden desterrar la noción de la teoría política para dar paso a la del reconocimiento efectivo de derechos. En este trabajo trataremos de restaurar el genuino sentido de la tolerancia liberal como modelo de integración democrática, capaz de responder a los retos que se presentan no solo en el ámbito latinoamericano, sino también en las relaciones entre Europa y América. Veremos hasta qué punto el proyecto comunitarista de reconocimiento de derechos resulta insuficiente al lado de una tolerancia liberal que se deriva directamente de la defensa de los derechos humanos. Intentaremos rehabilitar el concepto de tolerancia en la realidad latinoamericana como una virtud pública que no tiene nada que ver con propósitos represivos impuestos por un "centro hegemónico", sino que más bien conlleva unas exigencias tanto a Europa como a América Latina, fundadas en la consideración práctica de los derechos humanos, que hacen de ella una verdadera vía de integración en el proceso democrático.

Palabras clave: tolerancia, pluralismo, liberalismo, igualdad, comunitarismo, multiculturalismo, derecho.

ABSTRACT

The concept of 'tolerance' and its place in a multicultural society has become the center of debate in contemporary political philosophy: certain authors who

* César Tejedor de la Iglesia es licenciado en filosofía por la Universidad de Salamanca (España). Trabaja como becario de investigación en dicha universidad. Actualmente se encuentra ampliando estudios en el Institut d'Études Politiques de Paris, mientras escribe su tesis doctoral sobre los límites de la tolerancia en la Unión Europea.

are closer to political liberalism and see an urgent need for tolerance in the heart of a plural society are vehemently pitted against others who are closer to communitarianism - including a number of Latin American thinkers - and want to discard the concept of political theory and move towards the effective recognition of rights. This work aims to restore the genuine meaning of liberal tolerance as a model for democratic integration able to respond to the challenges arising not only in the Latin American sphere but also in relationships between Europe and America. It also seeks to restore the concept of tolerance in Latin American reality as a public virtue.

Keywords: tolerance, pluralism, liberalism, equality, communitarianism, multiculturalism, right.

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

En América Latina “se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea”. Hace ya unos años, Enrique Dussel, uno de los impulsores más importantes de la llamada *Filosofía ética de la liberación*, rescataba estas palabras de la obra de Sarmiento, *Facundo*¹. En estas palabras se vislumbraba ya un cierto aire de resentimiento reaccionario que invade toda la obra de Dussel, y me atrevería a decir, de la gran mayoría de los pensadores latinoamericanos que se agarraron a los proyectos emancipadores de tan revolucionaria forma de pensar.

Dicha sentencia establece dos grupos bien delimitados en el seno de la cultura latinoamericana: los indígenas incultos y las nuevas élites europeizadas –que son los mesías de la civilización en el nuevo continente. Este segundo grupo lo constituyen, según propone Dussel, tanto los descendientes de europeos que emigraron a las Américas, como los indígenas que, por buscar la prosperidad más allá de sus fronteras, marcharon a estudiar o a trabajar a Europa y regresaron cargados de unos principios y una forma de pensar “alienada”, no propia, ajena a su realidad concreta. América Latina se ha visto por tanto violentada por la forma de pensar occidental; ha interiorizado los valores europeos hasta hacerse partícipe del proyecto de Europa, que no era sino un proyecto de dominación que ha buscado en todo momento someter al pueblo americano. Así quedó desde un primer momento claro cuando se produjo, tras 1492, la primera conciliación entre las dos civilizaciones en el proceso de conquista. Dicha conciliación se produjo en la forma de una exterminación de una de las dos civilizaciones por la otra, provocando la “alienación irreversible de lo americano”. “Hubo un mundo otro

1 Citado en Dussel, Enrique, *Filosofía ética de la liberación* (tomo III), Buenos Aires, Ed. Aurora, 1988, p. 199.

que el europeo, y que, por la lógica de la dominación se lo redujo a un ente, una cosa a disposición de la civilización del centro², dice Dussel. La América conquistada y alienada ha continuado, desde aquella primera confrontación, absorbiendo unos valores europeos que le son ajenos y que no hacen más que perpetuar la lógica de la dominación que ejerce el "centro" (Europa) sobre la "periferia" (América Latina). Uno de esos valores típicamente europeos es la tolerancia, que no puede dejar de concebirse como un engaño europeo cuyo propósito encubierto no es otro que, a través de una palabra tan biensonante, reprimir las fuerzas contrarias al proyecto de dominación que dura ya más de cinco siglos.

Este es el discurso que desde hace unas décadas no deja de resonar entre algunos autores latinoamericanos. Ahora bien, la pregunta que hemos de plantear es la siguiente: ¿Sigue siendo válido este discurso hoy en día? ¿No convendría dejar atrás aquel rencor primigenio y empezar a pensar con coherencia sobre la actual relación entre las Américas y Europa? ¿No es ya un poco pesado seguir manteniendo este discurso pataleante y anquilosado? En los últimos años estamos asistiendo, tanto en América como en Europa, a un nuevo replanteamiento del papel de un valor que ha sido clave para la historia del viejo continente. La tolerancia es uno de esos valores que han contribuido tanto en la teoría como en la práctica al progreso moral de nuestro mundo.

La idea moderna de tolerancia surge en los albores de la modernidad europea, en medio del fulgor de la Reforma, como el mejor modo de dar solución a las encarnizadas guerras de religión surgidas a raíz del desmembramiento de la confesión religiosa única, antigua *cristianitas* por la que suspiraba Erasmo. Desde el primer momento, la idea de tolerancia va de la mano de la reivindicación de las distintas libertades individuales. En aquella época comienza a reivindicarse una cierta tolerancia hacia las prácticas y creencias religiosas que no encajaban en la ortodoxia. La libertad de conciencia se empieza a concebir como un derecho de todos los individuos (siempre con algunas excepciones³) a partir de los trabajos de Milton, Spinoza, Locke, Bayle o Voltaire. Surgían de esta forma las bases ideológicas del liberalismo. La tolerancia siempre ha

2 *Idem.*, p. 200.

3 Es reseñable el caso de los ateos. Ninguno de los grandes defensores de la tolerancia y de la libertad de conciencia en la época de la Reforma y hasta el siglo XIX aceptó que dicha tolerancia se extendiera a los ateos. Desde Castellión (protestante francés supuesto defensor acérrimo de la tolerancia y crítico de la condena del español Miguel Servet), pasando por la secta de los socianos en Polonia (con Fausto Socino a la cabeza), hasta Jean Bodin (el teórico político más influyente del partido de los *politiques*, fervientes defensores de la tolerancia civil), nadie consideró al ateo digno de ser tolerado. Un caso paradigmático es el de Locke, quien tras negar la competencia de los magistrados en los asuntos de religión por pertenecer estos últimos al ámbito inalienable de la conciencia, les devuelve la categoría de árbitro de las creencias cuando se trata de quienes niegan la existencia de Dios, pues "las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo" (*Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999, p. 110).

sido una virtud liberal, que encuentra su fundamento último en la idea de la justicia y en el principio moderno de la libertad de conciencia. Tal idea de tolerancia traspasó, por su propia lógica interna, el ámbito de la religión para constituirse como tolerancia civil basada en la distinción entre el ámbito público y el privado. La religión solo era un aspecto entre otros de este último. La libertad había de ser la nota característica de todo lo que cabía dentro del ámbito privado, quedando solo reservado el papel del Estado a lo que constituye el ámbito de lo público. Una de las notas características del desarrollo del liberalismo en la modernidad es su constante preocupación por limitar la acción del Estado con el fin de extender cada vez más el ámbito de las libertades individuales.

Sin embargo, este proyecto moderno que hizo especial hincapié en la necesidad de instaurar la libertad en todos los sectores de la sociedad, ha provocado la emergencia de grupos y comunidades que no se sienten identificados en la "ciudadanía" que se reconoce como tal desde la cultura occidental. Los nuevos pueblos que emergen del anonimato o de una cultura hasta el momento reprimida o desfavorecida reclaman carta de ciudadanía en un espacio que debería pertenecernos a todos los seres humanos, que es el espacio de los derechos. El primer derecho de toda persona es el derecho a tener derechos, y esto sólo es posible desde el reconocimiento de la identidad individual de los hombres concretos como una identidad tan legítima como la de los otros. La búsqueda de la identidad se ha erigido como el nuevo reto de las culturas. Es precisamente esta la piedra angular tanto de la filosofía de la liberación latinoamericana como de la corriente de filosofía política comunitarista en la cultura occidental: la búsqueda de la propia identidad como punto de partida de un reconocimiento más allá de la lógica de la dominación entre opresores y oprimidos. El artículo 2, inciso 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos reza así: "Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición".

La tolerancia, en la actualidad, se presenta como el centro de una teoría de *coexistencia* que ha de tener en cuenta no solo las diferencias religiosas dentro de los Estados, sino también las diferencias culturales, étnicas, etc. Con el tiempo, aquella tolerancia meramente religiosa se ha extendido al ámbito civil, constituyéndose como uno de los pilares básicos de la democracia. Con el surgimiento de los Estados constitucionales, las libertades individuales se han convertido en una cuestión de derecho. Los diversos textos constitucionales han reconocido expresamente la dignidad intrínseca de todas las personas y sus inalienables libertades individuales. No cabe duda de que, ante estas nuevas circunstancias, el papel de la tolerancia ha cambiado. Bobbio escribía hace pocos años que las razones de la tolerancia tienen que ver, en el momento actual, mucho más con la igualdad que con la libertad y la verdad. El punto de referencia de la tolerancia se ha desplazado de la libertad de los individuos a creer o a pensar de acuerdo con su propia conciencia, al problema del igual reconocimiento de las minorías culturales en el seno de la sociedad civil. Una vez que la libertad ha sido positivizada

en forma de derechos en los distintos textos constitucionales, el problema que hemos de abordar es el de la igualdad de todos los ciudadanos⁴.

El complejo desarrollo histórico de la idea de tolerancia ha desembocado, dadas las circunstancias actuales, en una puesta en entredicho del principio mismo de tolerancia, desde algunas secciones del pensamiento político contemporáneo. Diversas sospechas se ciernen sobre un término que no siempre implica un proyecto emancipador, sino que puede, en determinadas ocasiones, erigirse como el "caballo de Troya" de una cultura hegemónica sobre otra en un proyecto de dominación, o, incluso dentro de una misma sociedad, de un grupo con una ideología dominante sobre el conjunto de la sociedad. En Europa, fue Marcuse quien, en los años setenta, denunció la deriva "represiva" de una tolerancia que servía para legitimar, al fin y al cabo, el *status quo* de un orden opresor⁵. En América Latina, el filósofo mejicano Leopoldo Zea, desde los mismos presupuestos del proyecto emancipador arriba mencionado, ha denunciado el mismo carácter represivo de la tolerancia, esta vez desde la realidad histórica del pueblo americano⁶. La pregunta a la que trataremos de responder a continuación es la siguiente: ¿Es correcto seguir manteniendo hoy en día esta opinión de la tolerancia como un valor que contribuye a la perpetuación de un supuesto plan represivo? ¿No nos estaremos perdiendo, más bien por testarudez que por un sensato ejercicio crítico, todo el potencial emancipador de una virtud que puede servir para acercar más a nuestros pueblos en un proceso de integración democrático responsable y respetuoso *de verdad* con los derechos humanos? Como se puede presumir, no me he resistido a anticipar ya en la pregunta mi respuesta.

2. EL ESTATUTO ACTUAL DE LA TOLERANCIA: LA POLÉMICA ENTRE DOS POSICIONES CONTRAPUESTAS

¿Tiene sentido seguir reclamando la tolerancia en la actualidad como un valor indisoluble de la democracia? No cabe duda de que esta pregunta es pertinente tanto

-
- 4 Bobbio, Norberto, "Las razones de la tolerancia", en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 243 y ss. Sobre la historia del concepto de tolerancia existen ya infinidad de estudios. Entre ellos cabe destacar algunos como Leckler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* [dos tomos], Paris, Albin Michel, 1994; Kamen, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987; Wanegffelen, Thierry, *L'Édit de Nantes, une histoire européenne de la tolérance (XVIIe-XXe siècle)*, Paris, Le Livre de Poche, 1998; Saupin, Guy, *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes: XVIIe-XVIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998; Zarka, Y. Ch., Lessay, F., Rogers, J., *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIIe siècle* [tomo II: *textes et documents*], Paris, PUF, 2002. Es especialmente fecundo el estudio sobre algunos de los textos más importantes de la filosofía de la tolerancia a lo largo de toda su historia realizado por Saada-Gendron, Julie, *La tolérance*, Paris, GF Flammarion, 1999.
- 5 Marcuse, Herbert, "Tolerancia represiva", en Wolff, Robert Paul; Moore, Barrington; Marcuse, Herbert, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- 6 Zea, Leopoldo, "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en revista *Cuadernos Americanos*, N° 47, Vol. 5 (sept-1994), pp. 11-21.

en el marco de las democracias liberales occidentales, como en el marco de los procesos de democratización en América Latina. A esta pregunta se han dado, desde Europa, principalmente dos respuestas totalmente distintas y hasta contradictorias, que se corresponden con las dos grandes corrientes del pensamiento político contemporáneo: el liberalismo y el comunitarismo. Desde la postura liberal se afirma la necesidad del discurso de la tolerancia como centro de gravedad de una teoría pluralista de la coexistencia de identidades fragmentadas y antagonistas, mientras que desde la postura comunitarista se niega cualquier relevancia de la tolerancia, que ha de dejar paso a una política del reconocimiento de derechos diferenciados de grupo. Si la perspectiva liberal pone el acento en los derechos individuales basados en el valor de la libertad, la perspectiva comunitarista aboga por el reconocimiento efectivo de derechos de grupo o colectivos que impliquen la verdadera igualdad entre todos los grupos y colectividades definidas que forman la sociedad. Entiéndase bien: no queremos decir aquí que todos los autores liberales acepten la necesidad de la tolerancia como un pilar imprescindible de una teoría política de la coexistencia, del mismo modo que no todos los autores comunitaristas rechazan el potencial papel de la tolerancia en la construcción de los lazos de lealtad de las distintas comunidades que componen una sociedad democrática⁷. Las posturas que describo a continuación no son, claro está, tesis cerradas y unívocas, sino que existen importantes variaciones. A pesar de ello, me parece que es muy comúnmente aceptada cada una de estas posturas, una, desde las *premisas* principales del pensamiento liberal clásico, y la otra, desde la corriente del comunitarismo.

2.1. LA SOLUCIÓN LIBERAL: A FAVOR DE LA TOLERANCIA

La postura liberal es clara: la tolerancia no ha sido nunca más necesaria que en el mundo contemporáneo. Solo valores liberales como la tolerancia pueden gestionar hoy los problemas de coexistencia que provoca la proliferación de identidades múltiples.

La tolerancia nació como un valor intrínsecamente relacionado a la libertad. El contexto actual ya no es el mismo, a raíz de las transformaciones políticas, sociales y económicas. Pero el problema fundamental que le confiere todo su sentido a la tolerancia liberal, aún hoy permanece idéntico: se trata del problema de la coexistencia, no ya entre los distintos credos religiosos, sino más bien entre identidades culturales, éticas, existenciales, que traspasan incluso los límites de los Estados nacionales y se someten cada vez más a la lógica transnacional. "La geografía de las costumbres y de las culturas, para decirlo en una palabra, de las identidades, ha dejado de reproducir pura y simplemente el mapa geopolítico"⁸. Es precisamente ante esta variedad pluridimensional donde la tolerancia se presenta como una de las virtudes que mejor sirven para recupe-

7 Un ejemplo de un autor comunitarista que acepta el papel de la tolerancia en las sociedades multiculturales, aunque no sin ciertas ambigüedades, es Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998. Véase nota 20 un poco más abajo.

8 Zarka, Y. Ch., "La tolérance ou comment coexister: anciens et nouveaux enjeux", en VVAA, *Les fondements philosophiques de la tolérance* (Tomo I, Etudes), Paris, PUF, 2002, p. VI-VII.

rar el lazo de unión entre los seres humanos, que no es otro que su común humanidad, sin menoscabar sus diferencias identitarias. Zarka ha puesto de manifiesto el carácter normativo de la tolerancia:

Un concepto renovado de tolerancia debería estar en el centro de una teoría general de la coexistencia y poder ser aplicado a las comunidades, pueblos, culturas, etc. Ante esta nueva situación, la tolerancia debe permitir restituir la dimensión de universalidad sin negar la especificidad de las diferencias, es decir, salvar el concepto de humanidad sin negar las afirmaciones identitarias antagonistas que atraviesan esa humanidad⁹.

En efecto, el liberalismo político que está en la base de esta concepción del pluralismo se funda en la universalidad de los valores que nos unen, a saber, la libertad y la igual dignidad de todos los seres humanos. El centro de gravedad de toda teoría política liberal es siempre una teoría de la justicia. Así, el pluralismo inherente a la sociedad moderna no se pierde en la mera yuxtaposición de puntos de vista y de sistemas de valores inconmensurables, sino que debe garantizar en todo momento el mismo derecho a la libertad de todos los ciudadanos. Este pluralismo no sería posible sin el papel normativo que ejerce la virtud de la tolerancia, y esta encuentra sus bases morales en aquel. Un liberal radical como Höffe ha resaltado la íntima relación que existe entre estos dos conceptos: “La idea del pluralismo, a través de su contenido normativo, está desde el primer momento orientada hacia la tolerancia y ésta, al igual que el pluralismo, tiene su fundamento de legitimación en la idea de la justicia y en el principio moderno de la libertad”¹⁰.

Entre los autores liberales es comúnmente aceptada la distinción entre dos tipos de tolerancia: por una parte, la tolerancia pasiva o negativa, identificada con el principio del *laissez faire*, que se limita a la simple admisión de la existencia de lo que no se puede prohibir, pero que nunca valoramos en sí mismo; y por otro lado, una tolerancia activa o positiva –la propiamente liberal– que consiste en el reconocimiento activo de la alteridad. Ambos se corresponden con los dos momentos de la tolerancia que ha señalado Thiebaut: el *soportar* y el *comprender*. La tolerancia pasiva o negativa está ligada con la idea de *soportary* de permitir un sistema de creencias que no compartimos sin más, en pos de una paz ulterior que resulta de la no interferencia mutua. Se trata de una medida puramente prudencial en tanto que no importa más que el resultado de la tolerancia, a saber, que se den las circunstancias adecuadas para que nadie moleste a nadie, y que nadie se meta en los asuntos de los demás. La justificación de esta concepción estrecha de la tolerancia viene dada por consideraciones de orden público y estabilidad social: puede llegar a ser prudente tolerar lo que nos disgusta, bien porque dicha tolerancia generará beneficios económicos o bien porque la intolerancia promovería disturbios o desobediencia civil en la sociedad. Esta concepción de la tolerancia negativa, como una medida puramente

9 *Idem.*, p. VIII.

10 Höffe, Otfried, “Pluralismo y tolerancia: acerca de la legitimación de dos condiciones de la modernidad”, en Höffe, O., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988, p. 141.

prudencial con el fin de preservar la paz y la estabilidad en la sociedad, es la que está a la base de la crítica de Marcuse en Europa y Enrique Dussel en América Latina. Tal tolerancia puede llegar a ser “represiva” desde el momento en que sirve al mantenimiento de un *status quo* injusto en la sociedad, es decir, puede servir para legitimar las relaciones de discriminación y dependencia que existen *de hecho* entre un “centro” dominante y una “periferia” dominada:

La tolerancia hacia lo que es radicalmente malo aparece ahora como buena porque sirve a la cohesión del conjunto en el camino a la abundancia, o aún más abundancia. La tolerancia hacia la sistemática deformación mental tanto de niños como de adultos, por la publicidad y la propaganda, el permitir que actúen movimientos destructivos; el reclutamiento y preparación de fuerzas especiales, la impotente y benévola tolerancia hacia el desenfrenado engaño en las transacciones comerciales, derroche y reducción deliberada de la actividad normal, no son falseamientos o extravíos, son la esencia de un sistema que promueve la tolerancia como un medio para perpetuar la lucha por la existencia y suprimir las alternativas¹¹.

El segundo tipo de tolerancia se identifica más con el momento del *comprender* al otro, pues supone un esfuerzo responsable que realiza quien tolera por reconocer al otro en su diferencia como igual a uno mismo¹². La tolerancia positiva implica una apertura a lo que me puede ofrecer el otro. No se queda en una medida meramente prudencial. Es esta concepción fuerte de la tolerancia, que consiste en el libre y responsable reconocimiento del otro y de lo diferente, la que encuentra su fundamento en la dignidad y libertad de toda persona, que tiene el derecho a formarse sus propias convicciones y a vivir conforme a ellas, siempre que no menoscabe ese mismo derecho en todas las demás. Esta concepción auténticamente liberal de la tolerancia abre la posibilidad del verdadero *diálogo* entre individuos con sistemas normativos o creencias diferentes e incluso opuestos.

Quizás sea preciso aclarar la diferencia que existe entre el *diálogo* y lo que no es más que una *negociación* entre varias partes. En un diálogo entran en juego distintos participantes con opiniones o sistemas de creencias diversas, que buscan en último término la verdad sobre un asunto a partir del análisis y la justificación de cada una de las propuestas particulares, sobre la base de unos principios comunes que todos aceptan desde el principio. La negociación es algo distinto: ya no se parte del *interés común* por la búsqueda de la verdad, sino que el punto de partida son, desde el principio hasta el final, los *intereses particulares* de cada una de las partes, con vistas a llegar a un acuerdo que favorezca lo más posible los intereses propios, sean estos los que sean. En la negociación, cada una de las partes se las arregla para conseguir los máximos beneficios para sí mismo a partir de sus intereses particulares. En cambio, el fin último del diálogo es la búsqueda del interés o el bien común. Se va más allá de los particulares

11 Marcuse, Herbert, *Op. cit.*, p. 78.

12 Sobre la distinción de los dos momentos de la tolerancia, el *soportar* y el *comprender* al otro, sobre la que se basa la diferencia entre tolerancia pasiva o negativa y tolerancia activa o positiva, véase Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, p. 40.

intereses de cada cual, para someterse al bien común que también es el de cada cual. En una negociación no hace falta, en principio, la asunción de unas bases morales compartidas por todos, incluso por quien no participa en la negociación. Un capo de la mafia puede estar negociando con una empresa constructora sin visos de que ningún acuerdo que pueda salir de tal negociación sea bueno para los ciudadanos. El diálogo implica la asunción de unos principios morales básicos sobre los cuales se apoya su propia posibilidad. Tales principios garantizan, como ha mostrado claramente la ética dialógica de Habermas, que todos los participantes implicados en el diálogo salen beneficiados del desarrollo del diálogo, y lo más importante: mientras que en una negociación solo quienes participan directamente en la misma tienen potestad para influir y presionar en la toma de decisiones, de acuerdo con sus intereses particulares, en el diálogo todo el mundo tiene derecho a presentar su punto de vista sobre el asunto tratado y a presentar sus argumentos a los demás. Dicha posibilidad enriquece el diálogo aportando nuevas perspectivas sobre las cuales se lleva a cabo la deliberación. Ninguna postura queda excluida, salvo la que no respeta de principio las bases del diálogo, es decir, la absoluta libertad y el respeto por igual de todos los implicados. Si la negociación se lleva a cabo entre puntos de vista e intereses cerrados a la postura del otro, el diálogo implica una apertura de principio a las razones que el otro me puede proponer. En definitiva, el diálogo implica una preocupación por el progreso moral en el sistema normativo de una sociedad, en tanto que siempre tiene como fin la búsqueda de la verdad y del bien común a partir de todas las aportaciones. En cambio, en una negociación no importa más que el establecimiento de unas reglas de juego para hacer posible la no confrontación entre los intereses particulares que se busca realizar, sin atender en ningún caso al bien común. Pues bien, la tolerancia positiva, basada en la libertad y en la igualdad de derecho de todo individuo, cualquiera que sea su cultura, religión, sexo o pertenencia identitaria, garantiza la participación en el diálogo en busca del bien común.

De esta forma, la tolerancia positiva parte de una premisa estrictamente liberal, a saber, que solo los individuos, y no las comunidades como un todo, pueden ser portadores de derechos¹³. En efecto, la posibilidad de participar en el diálogo no viene garantizada por la previa pertenencia a una comunidad, sino por la libertad y la igualdad de derechos de todo individuo que se sienta implicado. Los autores comunitaristas abogan por un reconocimiento de derechos culturales o colectivos. Sin embargo, estos derechos mancillan de antemano el principio de la libertad de

13 Innumerables son ya los trabajos publicados acerca de la polémica en filosofía política entre liberales y comunitaristas. Algunos de estos trabajos son: Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996; Thiebaut, Carlos, *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; Rasmussen, David, *Universalism vs Communitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1990; Ferrara, Alessandro, *Comunitarismo e Liberalismo*, Roma, Editori Riunitini, 1990; Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, 1990 (cap. 6). Entre los incontables artículos que se pueden consultar sobre el particular cito uno que trata el problema de la tolerancia dentro de esta polémica: Rivera, J.A., "Multiculturalismo frente a cosmopolitismo liberal", en Cruz, Manuel (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998.

todo individuo de una sociedad. Si un individuo sólo tiene derechos en tanto que miembro de una comunidad, el disfrute de los derechos depende de la arbitrariedad de la pertenencia a un grupo. Tales derechos específicos de ciertos grupos o minorías solo podrían ser ejercidos por un individuo en la medida en que pertenezca al grupo en cuestión o se declare miembro del mismo. El sujeto de los derechos colectivos no es como su propio nombre indica, la colectividad, sino que lo es el individuo. Vemos cómo los derechos colectivos son, en sus principios mismos, contrarios a los derechos y libertades democráticas: el concepto de una ciudadanía diferenciada, que ha propuesto entre otros Kymlicka, pone en entredicho la idea democrática de una ciudadanía no diferenciada y no discriminatoria¹⁴. Lo que hay que garantizar es el derecho a la diferencia sin derivar en la diferencia de derechos. Esto sólo es posible a partir del reconocimiento de las libertades y los derechos fundamentales cuyos únicos sujetos son los individuos. Lo que es preciso garantizar no son unos contenidos culturales determinados sino la posibilidad de los individuos de que puedan adherirse o alejarse de ellos libremente. Por eso la tolerancia, fundada sobre la libertad y la igual dignidad de todo individuo, no se puede concebir desde una teoría comunitarista que dé prioridad a derechos colectivos sobre los derechos individuales. Todo individuo sostiene un sistema de creencias y convicciones que no necesariamente tiene que ser el de la comunidad o grupo cultural al que pertenece. La tolerancia se constituye como virtud moral en cuanto da cabida en el diálogo a todas las convicciones y todos los sistemas normativos en conflicto que respeten por principio la inalienable libertad y los derechos fundamentales de todos los individuos en tanto que individuos, y no como miembros de una u otra comunidad. Así, la tolerancia activa o positiva aparece como un *bien en sí mismo* que es condición indispensable del progreso moral en una sociedad *dinámica* como ha de ser la sociedad democrática.

La tolerancia no es nunca aceptación indiferente de lo extraño, sino que se basa en unos valores fuertes como son la dignidad y la libertad de todas las personas, que comportan una serie de exigencias. La cuestión de los límites de la tolerancia es pues inherente a la concepción liberal de la misma. Al igual que la libertad, para ser tal, tiene unos límites

14 Para una crítica detallada y excelentemente argumentada de la propuesta de Kymlicka de una ciudadanía diferenciada, supuestamente liberal, que sea compatible con los derechos de grupo, véase Zarka, Y. Ch. (con la colaboración de Fleury, Cynthia), *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004, pp. 131-146. Dice Zarka: "Si es verdad, como dice Kymlicka, que las democracias deben acoger las diferencias culturales; si es preciso que reconozcan la legitimidad de los derechos culturales específicos, esto debe llevarse a cabo de otra forma totalmente distinta que a través de la noción de una ciudadanía diferenciada o de una ciudadanía multicultural, es decir, de una ciudadanía en la que ciertos derechos serían otorgados a los ciudadanos no de forma universal, sino específicamente en virtud de su pertenencia a un grupo o a una comunidad determinada. La idea de tal diferenciación en la ciudadanía reintroduce de hecho subrepticamente, incluso si es bajo el modo de una discriminación positiva, y a pesar de todas las negaciones de Kymlicka, una sociedad de discriminación y en definitiva de regresión, contraria a los principios fundamentales de las democracias liberales y constitucionales" [p. 137]. Y un poco más adelante: "La única manera de garantizar la legitimidad de las diferencias culturales es pues fundarla sobre los derechos individuales" [p. 144].

más allá de los cuales deja de ser libertad para degenerar en libre albedrío, la tolerancia en tanto que virtud moral conlleva una serie de límites más allá de los cuales se convierte en vicio, bien por defecto (cayendo en el fanatismo), bien por exceso (convirtiéndose en vacía indiferencia o en un peligroso "tolerantismo"¹⁵). A este respecto, Höffe propone como criterio para tales límites "la exigencia de no imponer a nadie una limitación a su libertad que no les sea igualmente impuesta a todos los demás. En este criterio de la libertad igual –que sobre todo se manifiesta en los derechos humanos– consiste el principio supremo de la justicia. La medida de la tolerancia reside pues en la libertad y la justicia y, más concretamente, en los derechos humanos"¹⁶.

En definitiva, la postura liberal contemporánea pretende rescatar el viejo valor moderno de la tolerancia como una virtud moral, fundada sobre la inalienable libertad y la dignidad de las personas, y que está siempre al servicio de la justicia social. La puesta en práctica de esta virtud viene exigida por las mismas bases morales de la democracia pluralista, pues en ella está encarnada la defensa de la autonomía del ciudadano, constituyéndose en todo momento como motor del *progreso moral* de la sociedad.

2.2. LA SOLUCIÓN COMUNITARISTA: CONTRA LA TOLERANCIA

Una respuesta totalmente distinta se ha dado al problema desde los presupuestos del comunitarismo: la tolerancia no puede ser ya reclamada en el ámbito público puesto que no es más que un valor anacrónico de la modernidad temprana, que ha quedado obsoleto e inservible dadas las circunstancias actuales, de tal forma que reivindicarla hoy no es sino un retroceso.

Entre los autores que han defendido más ardientemente esta postura están, en España, Tomás y Valiente¹⁷, De Lucas¹⁸ y Martínez de Pisón¹⁹. Walzer, en Estados Unidos,

15 El "tolerantismo" consiste en la pérdida de cualquier criterio delimitativo entre lo tolerable y lo intolerable. Sobre la desvirtuación de la tolerancia por el olvido de los límites que le confieren sentido, me remito a nuestro libro Tejedor de la Iglesia, César y Bonete Perales, Enrique, *¿Debemos tolerarlo todo? Crítica del "tolerantismo" en las democracias*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006 (capítulo 4).

16 Höffe, Otfried, *Op. cit.*, p. 148-149.

17 Tomás y Valiente, Francisco, *A orillas del Estado* (Cap. IX: "Sobre la tolerancia"), Madrid, Taurus, 1996.

18 Entre otros, De Lucas, Javier, "¿Para dejar de hablar de la tolerancia?", en revista *DOXA*, 11 (1992), p. 117-126; De Lucas, J., "Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?", en revista *Isegoría*, 14 (1996), p. 156-163; De Lucas, J., "La tolerancia en las sociedades multiculturales", en Aguirre Oraa, José M^a y Martínez de Pisón, José (Coord.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, Perla ediciones, 2004; De Lucas, J., "La tolérance comme principe juridique et politique: un oxymoron?", en Ossipow, W., Dermange, F., Clavien, G. (Dir.), *Racisme, libéralisme et les limites du tolérable*, Paris, Georg, 2003, pp. 111-140; De Lucas, J., *Blade Runner: el Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002.

19 Martínez de Pisón, José, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001; Martínez de Pisón, J., "Tolerancia y derechos fundamentales", en

supone una variante débil de la solución comunitarista, en cuanto que sí acepta un cierto papel de la tolerancia en una sociedad multicultural, pero en tanto que actitud privada y no como virtud pública, que ayuda a la cohesión de los distintos regímenes dentro de una comunidad multicultural²⁰. Todos ellos se apoyan en las premisas que estableciera Ch. Taylor para una política del reconocimiento en un ámbito público que ya no es solo plural sino también multicultural²¹.

La primera premisa de la que parte el planteamiento comunitarista es precisamente esta: los problemas del presente no son ya problemas de coexistencia entre los distintos pluralismos (social, religioso, político, etc.), sino problemas derivados del reciente fenómeno del multiculturalismo. Curiosamente, fruto del afianzamiento de la libertad en el mundo moderno, la vieja sociedad liberal ha evolucionado hacia formas culturalmente diversas. La sociedad plural liberal se ha convertido en una sociedad multicultural. Aunque en la realidad es muy difícil distinguir entre pluralismo y multiculturalismo, puesto que ambos términos están íntimamente relacionados, desde el punto de vista de la teoría política es preciso hacer la distinción. Brevemente, la idea de pluralismo surge con las primeras teorías liberales y va unida a aquella reivindica-

Aguirre Oraa, José M^a y Martínez de Pisón, José (Coord.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, Perla ediciones, 2004.

- 20 En un ensayo titulado *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998 [or. *On toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997] Michael Walzer lleva a cabo una descripción de los cinco "regímenes de tolerancia" distintos que se pueden dar en una sociedad multicultural (imperios multinacionales, comunidad internacional, confederaciones, estados nacionales, y sociedades de inmigrantes), cuatro casos complicados (Francia, Israel, Canadá y la Comunidad Europea) y siete cuestiones prácticas (poder, clase, género, religión, educación, religión civil y tolerar al intolerante). Analizados cada uno de ellos, concluye que no existen principios únicos que presidan todos los regímenes de tolerancia, y por tanto, hay que tomar cada uno en su peculiaridad. Llega a la conclusión de que la tolerancia moderna ha procedido de formas totalmente distintas e incluso excluyentes entre sí: o bien la asimilación individual de cada ciudadano a la cultura dominante; o bien el reconocimiento del grupo minoritario con cierta capacidad de autogobierno. Finalmente, ante la complejidad del mundo contemporáneo en el que las fronteras se están volviendo cada vez más difusas, Walzer propone una tercera opción: una tolerancia "posmoderna": este proyecto posmoderno de Walzer consiste en sustituir la dialéctica tolerancia-intolerancia por "los simples gustos y fobias personales" (Walzer, p. 100). Parece que Walzer está diciendo lo siguiente: si las identidades concretas, que son la base del multiculturalismo y de las reivindicaciones de las minorías se difuminan, entonces también la tolerancia y sus formas de institucionalización se difuminan. De esta forma, la tolerancia igualmente se diluye en terrenos pantanosos donde cabe hablar de tolerancia cada vez que se dé alguna o varias de las actitudes siguientes: resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad o entusiasmo. Uno de los problemas de esta propuesta de Walzer es que ninguna de estas actitudes es ni siquiera remotamente identificable con el significado auténtico de la tolerancia. Un análisis detallado del concepto de tolerancia y de sus características principales, así como la crítica de la propuesta de Walzer de la "tolerancia posmoderna", lo podemos encontrar en nuestro libro Tejedor de la Iglesia, César y Bonete Perales, Enrique (2006), *Op. cit.* (capítulo 2, pp. 47-65).
- 21 Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

ción liberal por preservar todas las diferentes concepciones del bien de los individuos. Una sociedad plural es básicamente una sociedad donde conviven cosmovisiones distintas que, a pesar de ser diferentes entre sí, admiten unos puntos en común que hacen posible la convivencia pacífica. El pluralismo busca siempre la integración y la convivencia pacífica de la diversidad a partir de la búsqueda de unos principios básicos, comunes a todas las diversas concepciones del bien, como son el establecimiento de algunas libertades individuales básicas o del principio de respeto mutuo hacia la persona humana. Por su parte, el multiculturalismo surge posteriormente. Si el pluralismo es un modelo *normativo* de sociedad, el multiculturalismo *describe* un hecho social relativamente reciente. Este no parte tanto de la diversidad ideológica individual, como de la diversidad cultural. La sociedad multicultural es aquella en la que coexisten comunidades o grupos con códigos de conductas que se oponen radicalmente, con modos de vida que ya no tienen ningún punto en común. Así pues, no se trata solo de sociedades plurales, con diferentes concepciones religiosas, filosóficas y morales, sino que son multiculturales en el sentido de que estos sistemas son además incompatibles entre sí²². El multiculturalismo no se centra tanto en los individuos sino que más bien se fija en el problema de las desigualdades entre grupos o minorías culturales, promoviendo generalmente una política de reconocimiento de derechos colectivos.

Si el liberalismo ponía el acento en la integración del pluralismo, para el comunitarismo el problema en la actualidad es el reconocimiento jurídico de las minorías culturales en una sociedad multicultural. La filosofía de la tolerancia, según la postura de algunos autores comunitaristas, sirve muy bien como ideal de un *modelo* social como es el del pluralismo liberal, pero es inútil para gestionar el *hecho social* del multiculturalismo, que se manifiesta a través de la presencia en una misma sociedad de grupos con identidades culturales propias, la mayoría de las veces conflictivas e incompatibles entre sí²³. Así pues, la tolerancia liberal no sirve para responder a las demandas de reconocimiento de

22 Un liberal como es el mismo Rawls se da cuenta de que a veces es difícil conciliar los principios universalistas del liberalismo con la experiencia concreta de los grupos culturales en la sociedad. En la introducción a su libro *El liberalismo político* afirma: "El problema serio es entonces el siguiente. Una sociedad democrática moderna no sólo se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, sino por una pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí y, sin embargo, razonables". Y un poco más adelante: "El problema del liberalismo político es: ¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?" en Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 12-13. Otro intento de conciliación entre los principios del liberalismo y los derechos colectivos de grupos, propio más bien de las corrientes comunitaristas, lo ha llevado a cabo W. Kymlicka en *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996; y Kymlicka, Will, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en revista *Isegoría*, N° 14 (1996), pp. 5-36. Véase una crítica a la propuesta de Kymlicka en la nota 14.

23 La idea la expresa claramente Martínez de Pisón: "La tolerancia puede servir en una sociedad plural, pero tiene un papel reducido en una sociedad multicultural con una conflictividad potencial enorme y en la que el objeto del conflicto no es una cuestión de

los distintos grupos y colectivos. Las buenas intenciones de los principios liberales no sirven para hacer frente a las demandas de igualdad de determinados grupos y minorías culturales que se encuentran en situación real de desventaja con respecto a otros grupos o a una mayoría dominante.

La tolerancia es un concepto histórico cuyo surgimiento no puede desligarse de la lucha por el reconocimiento de los derechos y las libertades de los individuos. Hoy por hoy, esa meta ya ha sido alcanzada, al menos sobre el papel, y el Estado de Derecho está en condiciones de recurrir a otros medios más acordes con su evolución para hacer frente a los nuevos problemas de *igualdad* en la sociedad democrática multicultural. Así, para los comunitaristas, la tolerancia liberal no es sino un reducto del pasado, que tuvo su momento de esplendor en una etapa preconstitucional de la sociedad, cuando sirvió como preludeo del reconocimiento de las libertades individuales. Pero una vez que dicho reconocimiento ha sido plasmado en las diversas constituciones, apelar a la tolerancia no es otra cosa que menospreciar los derechos. El verdadero reto es hacer frente a las demandas de igualdad por medio del aparato jurídico constitucional. De Lucas ha explicado el carácter esencialmente histórico de la tolerancia mediante una metáfora un tanto desafortunada: se trata de "la metáfora de un tren que parte de la estación de la prohibición, para llegar a la estación término del reconocimiento como derecho. La tolerancia es ese tren, o, si lo prefieren, el maquinista, pero ese tren no debe servir para hacer el viaje de regreso, ni aun para que los viajeros permanezcan encerrados en él, por mucha satisfacción que ello produzca al susodicho maquinista"²⁴.

Según estos autores, demandar tolerancia en un Estado constitucional donde los derechos y libertades individuales ya han sido plasmados en los distintos códigos constitucionales, no es otra cosa que perpetuar una relación de desigualdad. En una relación tal, quien tolera no quiere reconocer la igualdad de derecho del otro. Esta idea rememora aquellas palabras del pastor protestante Rabaut de Saint-Étienne, con ocasión de la discusión previa a la redacción definitiva de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, el día 22 de agosto de 1789: "Señores, no es la tolerancia lo que yo reclamo; es la libertad. La tolerancia! el soportar! el perdón! la clemencia! Ideas soberanamente injustas hacia los disidentes"²⁵, o aquellas otras de Goethe: "tolerar es insultar". Es curioso como incluso el ilustrado Kant, sobre cuyos textos se han construido la mayoría de las teorías del liberalismo político contemporáneo y sobre cuya ética deontológica se han propuesto las grandes justificaciones liberales de la tolerancia, despreciaba el concepto de tolerancia como un concepto basado en una relación de desigualdad. En un pasaje del opúsculo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?*,

creencias, sino una disputa por el reconocimiento y por la identidad individual y grupal", en Martínez de Pisón, José, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 127.

24 De Lucas, Javier, "La tolerancia en las sociedades multiculturales", en Aguirre Oraa, José M^a y Martínez de Pisón, José (Coord.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, Perla ediciones, 2004, p. 110.

25 Citado en Peña-Ruiz, Henry, *La laïcité*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 143.

en el que ensalza la figura del príncipe Federico II de Prusia, muestra claramente su rechazo hacia el término 'tolerancia':

Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época ilustrada, la respuesta es no. Pero sí en una época de ilustración. Todavía falta mucho para que los hombres, tal y como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño y percibimos inequívocas señales de que disminuyen continuamente los obstáculos para una ilustración general o para la salida de la autoculpable minoría de edad. Desde este punto de vista, nuestra época es el tiempo de la ilustración o el siglo de Federico.

Un príncipe que no encuentra indigno de sí mismo declarar que considera como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión, sino que les deja en plena libertad y que incluso rechaza el pretencioso nombre de tolerancia es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad lo ensalcen con agradecimiento²⁶.

Los autores comunitaristas consideran que la tolerancia es un término ofensivo, puesto que instaura en la sociedad una relación de discriminación entre quien tolera, que automáticamente se sitúa en posición de superioridad, y quien es tolerado, que necesariamente es relegado a un grado inferior por quien se otorga a sí mismo el poder de tolerar. Dicha relación de discriminación solo desaparece en el momento en que la igualdad jurídica aparece recogida a través de un conjunto articulado jurídicamente de derechos y deberes.

En definitiva, lo que este conjunto de autores pretende mostrar es que el lenguaje de la tolerancia y el lenguaje de los derechos fundamentales son incompatibles. O bien se reclama tolerancia para quien no comparte nuestro conjunto de creencias y entonces no existen aún los derechos que otorguen a los "disidentes" plena legitimidad jurídica, o bien se exige respeto, en virtud de los derechos de quienes no comparten nuestras convicciones, a adherirse libremente a la opción vital que elijan y entonces ya no tiene sentido hablar de tolerancia. Dice J. de Lucas: "el interés por reclamar la institucionalización de la tolerancia como virtud pública, o, mejor, como principio jurídico y político, desaparece allí donde está garantizada la igualdad y las libertades; en mi opinión, la constitucionalización del pluralismo, la igualdad y las libertades, hace innecesaria la tolerancia en el ámbito público"²⁷.

26 Kant, I., "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?", en VVAA., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 23-24.

27 De Lucas, Javier, "¿Para dejar de hablar de la tolerancia?", en revista *DOXA*, N° 11 (1992), p. 123.

2.3. ALGUNOS ACERCAMIENTOS AL PROBLEMA DESDE AMÉRICA LATINA

Es ingenuo pensar que existe un “pensamiento latinoamericano”, precisamente porque el continente americano es el paradigma de la heterogeneidad más absoluta. Sin embargo, si uno lee con detenimiento los textos de algunos de los pensadores más renombrados de Latinoamérica, nos damos cuenta de que existe un cierto rechazo hacia el concepto de tolerancia que se ha consolidado como “lugar común” al que todos arriban de una forma o de otra.

Quizás una de las corrientes que más ha calado en Latinoamérica a nivel no solo político, sino también ético y teológico, es la llamada filosofía ética de la liberación, que desde hace unas décadas viene desarrollando y defendiendo el filósofo e historiador mejicano Enrique Dussel. La ética de la liberación ha convertido en realidad social a combatir, aquellas palabras de Sarmiento que citábamos al comienzo de nuestro trabajo. Según los presupuestos de esta corriente de pensamiento latinoamericano, las relaciones entre el eje Europa-Estados Unidos y América están mediadas de manera irreversible por un proyecto de dominación occidental cuyo objetivo no es otro que perpetuar aquella *alienación* originaria de *lo americano*, que tuvo lugar con la conquista y con la colonización del nuevo continente. Según Dussel, los países subdesarrollados habrían sucumbido a la lógica opresora del mercado internacional, fundadora de una relación de dependencia entre el “centro” y la “periferia”. Los valores del centro, que según Dussel están encarnados no solo por Europa sino principalmente por Estados Unidos, se imponen a los de la periferia con el único objetivo de reprimir cualquier resquicio de resistencia a una cultura que viene impuesta desde el centro. Y esta represión se lleva a cabo desde la misma “periferia”. Es la propia *cultura popular* del pueblo americano la que, a través de un proceso de alienación de lo propio por la puesta en práctica de un “mecanismo pedagógico de dominación cultural”, produce una desvalorización de su propia cultura. La emancipación del pueblo americano pasa entonces por la toma de conciencia de las tradiciones concretas de los individuos: “Si es verdad que el oprimido no domina una gran cantidad de categorías económicas y políticas del sistema, tiene otras categorías que el sistema no tiene, que son “el punto de apoyo” de la liberación. *Son sus tradiciones concretas por donde la historia se cumplirá; lo que debemos hacer es potenciarlas*”²⁸. ¿A qué se refiere Dussel con “potenciar las tradiciones concretas”? El objetivo último de esta propuesta no es otro que la preservación de las culturas y de las identidades concretas en un marco de igualdad entre ellas. En este sentido, someterse a los valores que vienen impuestos desde Europa no es otra cosa que someterse a las reglas de juego que, como todo el mundo sabe, favorecen siempre a quien las dicta, imposibilitando la auténtica emancipación del pueblo latinoamericano.

Desde estas premisas, el papel que le otorgan algunos pensadores políticos latinoamericanos a la tolerancia es consecuentemente negativo. Leopoldo Zea expuso claramente en uno de sus artículos su postura crítica hacia un valor que consideraba, ante todo, “eurooccidental”. El término tolerancia no deja de ser, según Zea, “un término que, por su

28 Dussel, Enrique, *Op. cit.*, p. 215.

connotación, mantiene el espíritu discriminatorio que se quiere eliminar y es, además, un término peyorativo [...] Tolerancia es un término eurooccidental por el que piadosamente se acepta una desigualdad que al ser soportada puede ser ajustada, puesta a la medida de la propia y concreta identidad"²⁹. La tolerancia eurooccidental no es más que un mecanismo ideológico para aquietar la *malheur de conscience* del europeo ante la evidencia del encubrimiento a la legitimación de las relaciones de injusta dependencia impuestas, en la época colonial, en el continente americano. Se percibe la tolerancia como un valor con el que Europa quiere imponer su hegemonía pretendidamente dotada de universalidad, cuando en realidad se trata del "universalismo abstracto de una particularidad que abusivamente se arroga la universalidad, y que con esto niega todos los otros particularismos y exterioridad de las otras culturas"³⁰.

A partir de estos presupuestos, estos autores abogan por la negación, casi irreflexiva, de esos valores europeos dotados de una encubierta intencionalidad "represiva", y la afirmación de las tradiciones concretas de los pueblos latinoamericanos desde la base de la propia "cultura popular". Es aquí donde la solución que propone la filosofía ética de la liberación se solapa con la propuesta comunitarista, en cuanto que legitima, en última instancia, una política de reconocimiento positivo de derechos colectivos o de grupo que acaben con las relaciones de desigualdad entre la cultura dominante y las culturas o grupos culturales dominados o en situación de una eminente discriminación. Estos últimos no siempre son grupos minoritarios. Buen ejemplo de ello es el continente latinoamericano, que fue sometido por el poder y la ideología occidental desde la época colonial. Volviendo a una expresión de Dussel, *potenciar las tradiciones concretas* viene a significar, traducido al lenguaje de la política, trabajar para la positivización de derechos diferenciados de grupo que acaben con las relaciones de discriminación entre unos grupos culturales y otros. La liberación de los pueblos latinoamericanos no se logra, por tanto, a través de la asimilación de los valores supuestamente emancipadores de la ilustración occidental, sino a través de la afirmación de lo *auténticamente* americano, es decir, a través de la protección de las tradiciones concretas y de las identidades autóctonas que con la colonización europea fueron alienadas. Siempre dentro de la lógica del lenguaje maniqueo en el que se desarrolla el discurso de la ética de la liberación latinoamericana, la cultura concreta y el hombre concreto son el punto de partida de esa resistencia ante los valores represivos que llegan desde Europa: "La *cultura popular*, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor"³¹. La "dependencia vertical" entre centro y periferia, entre opresores y oprimidos, no puede combatirse, según estos autores, a través de la simple tolerancia, sino con el *reconocimiento de derechos a la diferencia*. Dice Zea: "La respuesta no puede ser ya soportar, tolerar"³². Y un poco más adelante: "No se trata de soportar, o de

29 Zea, Leopoldo, "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en revista *Cuadernos americanos*, N° 47, Vol. 5 (sept. 1994), p. 15-16.

30 Dussel, Enrique, *Op. cit.*, p. 209.

31 *Idem.*, p. 222.

32 Zea, Leopoldo, *Op. cit.*, p. 19.

tolerar, sino de comprender y respetar lo distinto para ser a su vez igualmente comprendido y respetado [...] Hace tiempo que los pueblos que han sufrido y sufren marginaciones vienen reclamando el derecho del cual ha de derivarse la posibilidad de todos los derechos expresos en las diversas declaraciones sobre los derechos del hombre: el derecho a la diferencia”³³. Traducido al registro comunitarista, la solución pasa por una política de reconocimiento de derechos diferenciados de grupo. Solo así es posible acabar con las desigualdades reales y eliminar la relación de dependencia que han sufrido históricamente los pueblos latinoamericanos con respecto a los países del “centro” (Estados Unidos y Europa).

3. REVISIÓN CRÍTICA DE LA POSTURA COMUNITARISTA EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA TOLERANCIA

Como hemos visto, la perspectiva de algunos autores latinoamericanos en torno al estatuto normativo de la tolerancia desemboca en la misma solución dada desde las premisas del comunitarismo: la tolerancia no tiene ningún potencial emancipador –y en ocasiones incluso sirve para legitimar las relaciones injustas de dependencia– en un mundo en el que las desigualdades reales entre unos grupos y otros, entre unas culturas y otras, solo pueden encontrar solución a través de una política de reconocimiento de derechos que haga efectiva la igualdad real de posibilidades.

Desde mi punto de vista, la crítica comunitarista en torno al estatuto actual de la tolerancia se apoya en una serie de presupuestos erróneos que la invalidan por sí mismos. De Lucas, entre otros, ha sintetizado muy bien la crítica comunitarista a la tolerancia liberal³⁴. Tomando como referencia algunos textos del autor, presentaré a continuación una crítica de tales presupuestos con el fin de restaurar el genuino sentido de la tolerancia como una virtud liberal imprescindible en las democracias actuales.

1. La postura comunitarista en torno al papel de la tolerancia en una sociedad heterogénea y multicultural, parte de una confusión fundamental entre el orden del derecho y el orden de la moral. Aunque ninguno de los autores a los que hemos aludido asumiría esta crítica, pues es bien sabido que el eje del debate entre liberales y comunitaristas no lo constituye la distinción entre moral y derecho, sino entre derechos individuales y derechos colectivos, entre derechos humanos en general y derechos del ciudadano que pertenece a una comunidad, veremos cómo los autores comunitaristas, al defender la tesis en torno al nulo papel de la tolerancia en la actualidad, oscurecen el núcleo de la relación simbiótica que existe

33 *Idem.*, p. 21.

34 Me he basado principalmente en dos artículos en los que el lector puede encontrar claramente expuestas las tesis que critico: De Lucas, Javier, “Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?”, en revista *Isegoría*, N° 14 (1996), 152-163; De Lucas, Javier, artículo “¿Para dejar de hablar de la tolerancia?”, en revista *DOXA*, N° 11 (1992), p. 117-126.

entre estos dos órdenes: moral y derecho. En efecto, tienen toda la razón al criticar la pretensión de algunos autores liberales de hacer de la tolerancia un principio jurídico³⁵. Evidentemente, no tiene sentido introducir en un código jurídico la obligación de tolerancia, pues no se trata de un deber ciudadano que hay que cumplir si no quieres sufrir un castigo, sino de una *virtud pública* que se deriva del cumplimiento de los derechos individuales fundamentales. Sin embargo, caen sorprendentemente en una incongruencia al reintroducir la confusión entre ambos órdenes –moral y derecho– después de haberla disipado. Primero reconocen que son órdenes diferentes, con lo cual cabría siempre otorgarle un papel importante a la tolerancia como una virtud pública en el ámbito de la sociedad civil, *más allá* del lenguaje en ocasiones insatisfactorio del texto constitucional. Pero después, sorprendentemente, afirman una *incompatibilidad* entre el lenguaje de la tolerancia y el del derecho, negando que aquella tenga alguna utilidad una vez que los derechos han sido positivizados en las distintas constituciones. De esta forma, dan por supuesto que la tolerancia tiene en definitiva la misma función que el derecho, y que por eso tuvo su importancia en una época preconstitucional hasta que los derechos reconocidos ocuparon su puesto. El lenguaje de la moral es totalmente diferente del lenguaje jurídico, pero esto no significa –he aquí la crítica a la postura comunitarista– que sean incompatibles, sino más bien *complementarios*. En un pasaje del diálogo *El Político*, Platón desvela la falacia que hay en pensar que la ley podía ser suficiente para gobernar:

[...] la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres así como entre sus acciones y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele, en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos sin excepción y en todo tiempo³⁶.

Es esta *ilusión nomocrática*, tal y como la ha denominado Rosanvallon³⁷, la que está en la base del olvido de las virtudes públicas en el ámbito del pensamiento político. Platón denuncia esta pretensión de generalidad del poder político frente a una realidad que está constituida de hecho por múltiples y cambiantes particularidades.

En ningún momento propongo, entiéndase bien, desprestigiar los derechos como innecesarios. Evidentemente el fin último de todos los principios morales es su positivización en el código jurídico. Sin embargo, la continua crítica y reformulación de tales principios, que sustentan y legitiman dichos códigos jurídicos, no termina cuando han sido

35 Un liberal como Höffe ha defendido la necesidad de hacer de la tolerancia un principio jurídico en Höffe, Otfried, "Pluralismo y tolerancia: acerca de la legitimación de dos condiciones de la modernidad", en Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988.

36 Platón, *El político*, Madrid, Gredos (trad. M^a. I. Santa Cruz), 2000, p. 570.

37 Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 244.

aprobados. Uno de los grandes errores de los positivistas jurídicos y de muchos autores comunitaristas es que piensan que los problemas que aparecen en la esfera pública, o los conflictos que surgen entre derechos –tómense en cuenta las problemáticas que pueden aparecer entre el derecho a la libertad de expresión y el derecho a la intimidad, con ocasión de la difusión en la prensa de los asuntos de la vida privada de algunos políticos–, tienen solución en el nivel mismo de los derechos, sin descender al ámbito de la deliberación filosófica. Es en esta esfera en la que se construye el diálogo, donde adquieren legitimidad los principios que luego adquieren realidad en forma de derechos. La educación en las virtudes públicas como la tolerancia constituye el complemento imprescindible para la correcta comprensión de los derechos positivizados en la ley, llenando el hueco esencial que Platón le otorgaba a la *pedagogía política* tan necesaria como desatendida entre los ciudadanos de la polis.

La moral es un ámbito mucho más amplio que el derecho y sirve de legitimación de este último. Por eso, negar la utilidad de la virtud de la tolerancia para la formación de la ciudadanía democrática supone una sobrevaloración utópica del derecho, como si la santa jurisdicción lo solucionara todo. Por otra parte, las virtudes públicas como la tolerancia ejercen un papel primordial en la función de canalización de la crítica y la actualización constante de los principios morales sobre los que se levantan los códigos jurídicos. He aquí el potencial de la tolerancia como una virtud pública allí donde no alcanza el lenguaje cerrado de los derechos³⁸.

2. En la base de esta confusión subyace una interpretación errónea del propio concepto de tolerancia. De Lucas se apoya sobre la definición de tolerancia que ofrece Warnock, como el hecho de permitir aquello que nos disgusta o que nos molesta³⁹. M. Warnock ha distinguido entre el sentido fuerte y el sentido débil del término tolerancia, proponiendo el segundo por ser el que más se ajusta a la realidad:

38 En su afán por mostrar que la tolerancia y el derecho no se excluyen mutuamente, M. La Torre ha pretendido presentar la tolerancia como un "principio directivo del ejercicio de un derecho". La tolerancia sigue siendo un criterio importante que tiene mucho que decir sobre el *cómo* de la aplicación de un derecho: "El ejercicio del derecho no puede violar ni el principio de racionalidad (que impone producir argumentos a favor de las propias afirmaciones) ni el principio de universalizabilidad (que nos impone ante todo un uso coherente del lenguaje y por tanto la posibilidad de acuerdo por parte de los interesados sobre los efectos de una aplicación general de las reglas o del ejercicio general del derecho) y tampoco el principio de proporcionalidad. Los tres principios mencionados son relevantes en el ámbito de la justificación de deliberaciones prácticas. Ahora bien, en el contexto de la aplicación de normas y del ejercicio de los derechos, son precisamente estos tres los que componen conjuntamente el principio de tolerancia" (p. 265), en La Torre, Massimo, "La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación 'discursiva'", en revista *Derechos y Libertades*, N° 8 (2000), p. 253-274.

39 De Lucas, Javier (1992), *Op. cit.*, p. 120. Toma como referencia Warnock, Mary, "The limits of toleration", en el libro Mendus, Susan y Edwards, David (Eds.), *On toleration*, Oxford University Press, 1987.

En un sentido débil, soy tolerante si soporto (no prohíbo) cosas a pesar de tener poder para prohibirlas, aunque no me gusten o sienta que son desagradables. En un sentido fuerte, soy tolerante sólo si soporto cosas a pesar de tener poder para impedir las, aun cuando considero que son inmorales. La distinción entre el sentido fuerte y el sentido débil puede ser aproximadamente mantenida incluso si sostenemos que los sentimientos deben entrar a formar parte del juicio de que algo es inmoral. Todo lo que yo mantengo es que no puede ser trazada una distinción claramente definida entre lo que me disgusta y lo que desapruébo (moralmente). Por consiguiente, las fronteras entre el sentido fuerte y el sentido débil del término han de ser borradas⁴⁰.

Según esta concepción, las materias relevantes que pueden ser objeto de tolerancia no son sino los simples gustos estéticos, prejuicios o convenciones sociales. Consecuentemente, concluye De Lucas que en la esfera pública de hecho no existe tolerancia, pues o bien su objeto es relevante, y entonces lo más lógico es que pase a ser considerado un bien jurídicamente protegido, o bien es tan irrelevante que no importa más que en la esfera privada. Si mantenemos este concepto débil de tolerancia, entonces sí podríamos concluir, como hacen los comunitaristas, que la tolerancia termina allí donde el objeto de la misma es tan relevante que se convierte en un derecho.

El problema es que el concepto de tolerancia débil que propone Warnock es del todo desacertado. Dicha concepción de la tolerancia, que considera como su objeto a, simplemente, aquello que nos disgusta o molesta, pervierte la naturaleza moral del concepto. Si su único sustento son las inclinaciones y sentimientos, solo cabe una justificación emotivista de su puesta en práctica. Propiamente dejaría de haber razones para tolerar o no tolerar más allá de la fuerza de los sentimientos y deseos de las personas. El objeto de la tolerancia no es pues aquello que nos disgusta sino lo que desaprobamos moralmente. Nicholson ha destacado el carácter genuinamente moral del concepto de tolerancia: "Tenemos que ver el ideal moral de la tolerancia sólo en términos de desaprobación, es decir, de la formulación de juicios y el sostener razones sobre las cuales sea posible el argumento moral. La tolerancia es una cuestión de elección moral y nuestros gustos e inclinaciones son irrelevantes"⁴¹.

La virtud de la tolerancia presupone la existencia de razones para no admitir una acción, una ideología o una creencia. Precisamente, son las razones que tenemos para tolerar o no tolerar algo las que le confieren valor moral a dicha virtud⁴².

3. Es frecuente escuchar a los autores comunitaristas reprochar un olvido de la historicidad del concepto de tolerancia a quienes defienden una concepción fuerte

40 Warnock, Mary, *Op. cit.*, p. 126-127.

41 Nicholson, Paul, "Toleration as Moral Ideal", en el libro Horton, John y Mendus, Susan (Eds.), *Aspects of Toleration*, London-New York, Methuen, 1985, p. 160.

42 Bobbio, "Las razones de la tolerancia", en su libro *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

(positiva) de esta. Para los comunitaristas, la tolerancia no es más que un concepto histórico y no tiene ningún poder normativo una vez que ha llegado a su fin (el reconocimiento de derechos en la “solución constitucional”)⁴³. Sin embargo, esta crítica está desenfocada: nadie niega que la tolerancia sea un concepto histórico. Lo que les molesta a estos autores comunitaristas es reconocer que sigue teniendo aún hoy un carácter normativo muy fuerte. Los problemas sociales no terminan con el establecimiento de los derechos individuales o de grupos. El derecho no es la panacea universal. Es un hecho que los problemas de violencia de género, por ejemplo, no terminan con el reconocimiento de la igualdad jurídica de todo ser humano, aunque no por ello deja de ser necesario promover dicho reconocimiento en el nivel de los derechos. Si no hay una educación cívica subyacente que ayude a las personas a ser capaces de reconocer y reprobador los ataques contra la dignidad de la persona, no estarán resueltos los problemas reales en una sociedad democrática responsable. Es aquí donde entra en juego, precisamente, la virtud pública (moral) de la tolerancia, como una virtud que, subordinada siempre a la justicia, trata de poner al día constantemente los valores de la libertad y la dignidad de todos los seres humanos.

De ahí que donde más fuerza normativa ha de tener esta virtud hoy en día es en el lugar donde se forma a los ciudadanos demócratas, es decir, en la escuela. Y como de hecho no es muy seguro que al final del periodo educativo toda persona haya alcanzado la “mayoría de edad” –en sentido kantiano–, el carácter normativo de la tolerancia como virtud pública se hace extensivo a toda la sociedad. En definitiva, al negar normatividad en pos de la esencial historicidad del concepto, los comunitaristas caen en aquel positivismo jurídico que hace del ámbito del derecho y de los códigos jurídicos el único espacio donde cabe buscar la solución de los problemas. El error consiste en creer ciegamente en el poder infalible de los derechos y las leyes a la hora de formar una ciudadanía democrática responsable, pensando que con su promulgación se pueden solucionar los problemas de la sociedad. Por eso, aquella metáfora del tren, que proponía De Lucas, para mostrar la historicidad del concepto de tolerancia me parece doblemente desacertada: en primer lugar, porque la tolerancia no deja de ser necesaria una vez que hemos arribado a la estación Terminus del reconocimiento de derechos; y en segundo lugar, porque los derechos reconocidos no se sustentan sobre sí mismos, antes bien precisan, para su correcta aplicación, de una educación en las virtudes públicas democráticas que les otorguen valor y los legitimen. Así, me parece más adecuada otra metáfora que no muestra tanto la historicidad del concepto de tolerancia sino la relación simbiótica entre tolerancia y derechos: imaginemos la situación de un niño que se mueve a tientas en medio de la oscuridad de una mansión que no conoce e intenta encender la luz. El interruptor de la luz simbolizaría la tolerancia y lo

43 Dice De Lucas, Javier (1996): “Es erróneo intentar traspasar incluso los límites del alcance de la concepción liberal proyectándolos más allá de la solución constitucional, del reconocimiento de los derechos y libertades en términos de igualdad para los ciudadanos. El límite de la tolerancia liberal viene dado por la institucionalización del reconocimiento del pluralismo” (p. 156).

que alumbramos son los derechos a través de los cuales el niño aprende a moverse y actuar en su mundo. Los derechos existen de antemano, pero para saberlos interpretar y comprender correctamente hace falta que sean iluminados por el papel de virtudes públicas como la tolerancia, como condición previa para la formación de una ciudadanía democrática responsable.

4. Según la crítica comunitarista, la tolerancia liberal está lastrada por una determinada visión ilusoria de la sociedad que se presenta con el "postulado de homogeneidad". Su objetivo no sería otro que servir a la estabilidad en una sociedad que se presupone vinculada a una determinada tradición. No dejaría de ser por tanto una tolerancia intransigente, pues solo admitiría a quienes comparten ese lazo social concreto que simbolizan los valores de la tradición liberal, y más generalmente, los valores europeos, perpetuando las condiciones de marginalidad de los pueblos latinoamericanos para el buen funcionamiento de la maquinaria del mercado puesta en marcha desde occidente.

No le falta parte de razón a esta crítica, pero hay algo en lo que no podemos tener reparos en afirmar tajantemente: definitivamente, la "tradición liberal" es mejor que otras tradiciones. Es posible reconocer de forma más o menos objetiva una cierta jerarquía de valores. La libertad, como ideal a alcanzar en una sociedad, aun con sus deficiencias, es mejor que la opresión, y es desde el reconocimiento de la libertad, afirmada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos como un valor inviolable de todo individuo, como se consigue acabar con la opresión. Decir que estos valores reconocidos en los Derechos Humanos constituyen una determinada concepción del bien, ligada a una tradición entre otras, puede ser aceptable. Lo que no me parece aceptable es decir que el liberalismo político, por considerar inalienables esos valores, "oculta una realidad de la dominación, de la asimetría, de la desigualdad de los individuos y grupos marginados o aun excluidos"⁴⁴. El discurso de la "tolerancia represiva" tuvo su sentido reivindicativo en los años setenta, cuando Marcuse denunciaba el potencial represivo del discurso liberal para legitimar el status quo de una sociedad fundada sobre determinadas relaciones de discriminación. Sin embargo, hoy en día dicho discurso ha quedado anquilosado. De igual manera, el pensamiento político latinoamericano debe dejar de lado esa consideración tan negativa como falsa de esta virtud y abrirse a las posibilidades de una educación en la tolerancia como modelo de integración en un proceso democrático que precisamente reconozca la dignidad de todos los individuos, pertenezcan a una cultura o a otra.

Evidentemente, el capitalismo ha echado raíces a nivel global revitalizando en cierta manera, aunque bajo el disfraz del más despiadado liberalismo económico, las relaciones de dependencia entre el eje Europa-Estados Unidos y América Latina. Indudablemente, hay que luchar contra las perversiones del neoliberalismo tal y como se ha desarrollado en la actualidad: una lucha competitiva por el beneficio económico, a

44 De Lucas, Javier (1996), *Op. cit.*, p. 158.

pesar de las exigencias de los derechos humanos. Los principios del liberalismo político, es decir, la igualdad y la libertad de todo ser humano como valores prioritarios fundados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no son la causa de las injusticias que está viviendo el continente latinoamericano. De hecho, considero que es desde la correcta comprensión de estos principios, y no a través de la puesta en marcha de un mecanismo jurídico de reconocimiento de derechos colectivos, que potencialmente sustituye unas desigualdades por otras, como hay que tratar de abordar la deriva perniciosa del neoliberalismo económico que subordina todo principio moral a la lógica del mercado. No es responsable estigmatizar los principios y los valores sobre los que se funda el liberalismo político a partir de lo que existe de hecho.

Quien critica la tolerancia liberal por ser una variante más de una especie de paternalismo eurooccidental, en realidad está cayendo en un relativismo cultural que niega cualquier jerarquía de valores. Por otra parte, si consideramos que el fin último de la tolerancia liberal es la estabilidad dentro de la referida "homogeneidad" de la sociedad, estaremos hablando de la tolerancia como un mero *valor prudencial* y no como una *virtud moral*. La tolerancia es una virtud en tanto que exige una continua revisión crítica de las razones morales que tenemos para tolerar o no tolerar determinados actos responsablemente. La justificación de la misma no es de orden prudencial, lo que significaría considerar la tolerancia como un mal menor con tal de mantener la estabilidad social, sino de orden moral. Quien tolera está considerando que existen buenas razones para no prohibir un acto que desapruera, pero en el que no encuentra una transgresión de la dignidad y de la libertad de los otros o de sí mismo. De esta forma está siempre contribuyendo a la reformulación dinámica de los sistemas normativos de la sociedad plural teniendo en todo momento como telón de fondo nuestra común humanidad. Por tanto, el fin de la tolerancia liberal no es la estabilidad del orden establecido, sino más bien el *progreso moral* de la sociedad.

La tolerancia en su sentido genuino no es pues "autodestructiva" (así lo expresa De Lucas)⁴⁵, ni se basa simplemente en la consideración de un hombre *abstracto*, como ha querido mostrar la crítica comunitarista al liberalismo, sino que, antes bien, es una virtud que permite una valoración y una aceptación responsable de las diferencias reales entre los hombres y sus diferentes sistemas de creencias dentro de unos límites morales, más allá de los cuales tolerar determinados actos se convertiría en un acto de barbarie. En este sentido, la tolerancia liberal, en tanto que virtud pública, no niega

45 Dice De Lucas, Javier (1996): "La conclusión es que un tipo de tolerancia que se construye sobre ese planteamiento [el liberalismo] es autodestructiva, porque obliga a perder al ser humano real, desde la base de que el puro *homo noumenico* puede constituir una comunidad –un reino kantiano de fines– directamente en cuanto tal. Por el contrario, el auténtico reconocimiento no exige que se pierda la individualidad, sino que supone ver la igualdad y la autonomía, encontrar la humanidad en y a través de los diferentes rasgos específicos que caracterizan la vida de una persona y traducen su humanidad abstractamente universal en una humanidad concreta" (p. 159).

sino que promueve el derecho a la diferencia que reclama Zea, pero tampoco cae en la confusión entre derecho a la diferencia y diferencia de derechos. La tolerancia liberal se funda, precisamente, en la pluralidad de sistemas de creencias y de modelos de vida a los que adhieren libremente los individuos de una sociedad; sin embargo, es incompatible con la diferenciación de derechos en virtud de la adhesión de dichos individuos a una comunidad o a otra dentro de la sociedad. En otras palabras, el concepto de "ciudadanía multicultural o diferenciada", defendida entre otros por W. Kymlicka, es incompatible con la concepción de la tolerancia liberal como una virtud moral fundada en la libertad individual y en la igualdad de derechos de todos los individuos.

Hasta aquí la crítica que me parece pertinente plantear a la solución comunitarista. En resumidas cuentas, hemos querido mostrar que la negativa de estos autores a otorgar un lugar a la tolerancia en la actualidad, se funda sobre premisas falsas que invalidan por sí mismas la crítica. Sin embargo, aún nos queda por responder a una pregunta fundamental. Hasta ahora nos hemos limitado a reivindicar aun hoy un lugar privilegiado a la tolerancia liberal en el ámbito público, en contra de quienes han pretendido negárselo dadas las nuevas realidades políticas y sociales. Pero ¿cuál es ese lugar? Dicho de otra forma: ¿cómo podemos seguir hablando de tolerancia hoy?

4. CONCLUSIÓN: TOLERANCIA Y DEMOCRACIA

En un mundo marcado por la influencia del "pensamiento débil" de la llamada filosofía "posmoderna", el multiculturalismo parece el marco idóneo en el que se alimenta esa desconfianza en la verdad y en los fundamentos últimos. Cada cual tiene su verdad y sus propias convicciones y todas ellas son igualmente válidas en el espacio público. El discurso de lo "políticamente correcto" es la única exigencia en un mundo en el que defender una verdad se ha convertido en una falta de respeto hacia quienes piensan diferente. Ante este panorama, la tolerancia corre el peligro de convertirse en un valor vacío, sin contenido. No importa lo que toleremos, siempre y cuando de hecho seamos tolerantes. La tolerancia se ha convertido en una palabra biensonante que todo el mundo pretende atribuirse, sin saber realmente cuál ha de ser su alcance y cuáles son las razones morales que la sustentan. Tolerar un insulto o tolerar un trato vejatorio hacia alguien va en contra de las exigencias de la tolerancia en tanto que virtud moral fundada en todo momento en la primacía de los derechos humanos. Tienden a perderse los contenidos que confieren un sentido a todos esos valores propiamente humanos. Así, el concepto genuino de la tolerancia se desvirtúa, pierde su sentido en el momento en que pierde de vista los criterios que hacen de ella una virtud.

Por eso, hoy en día, no podemos reclamar la tolerancia ni como un principio jurídico, ni como una mera actitud privada, sino más bien como una *virtud pública* subordinada a las exigencias de la justicia⁴⁶. No es un principio jurídico porque pertenece al lengua-

46 Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.

je de la moral y de las razones morales, que es distinto del orden del derecho, aunque no son ni mucho menos esferas independientes, como defienden algunos positivistas jurídicos desde Hobbes en adelante. Por otra parte, si decimos que la tolerancia es hoy en día una actitud que encuentra únicamente su ámbito de aplicación en la esfera privada, claudicamos ante una concepción errónea de la misma que no tiene en cuenta precisamente su carácter moral, desterrándola a un formalismo emotivista carente de contenido. Así, de igual modo que la libertad no es tal si no tiene un contenido moral que le impone unos límites, más allá de los cuales se convertiría en libre albedrío, la tolerancia es una *virtud* desde el momento en que conlleva unos criterios morales que definen lo que es tolerable y lo que en ningún caso debemos tolerar. Un análisis de la tolerancia que aclare su potencial operativo en la vida pública no sería completo si no se tiene en cuenta dónde está la línea que separa la virtud del vicio. Por tanto, el verdadero reto del liberalismo no es ya reivindicar la tolerancia sin más como una actitud personal (tolerancia negativa), sino más bien *definir cuáles son los límites* que hacen de ella una auténtica virtud imprescindible en la democracia⁴⁷. En un mundo en el que se pierde progresivamente de vista el contenido moral de las virtudes públicas, el principal reto al que tiene que hacer frente la teoría liberal, hoy en día, es el problema de los límites⁴⁸.

La tolerancia positiva se deriva de las mismas bases de la democracia. Uno de los fundamentos más importantes de la democracia es el pluralismo, y para que este sea posible se precisa de tolerancia. Por otra parte, la verdadera tolerancia solo es viable bajo condiciones de libertad (únicamente se puede hablar de tolerancia si existe libertad para actuar de acuerdo con nuestra conciencia) y de igualdad (un esclavo no tolera, sino que más bien se resigna ante los designios de su amo). Libertad e igualdad constituyen asimismo las condiciones indispensables de toda democracia. La democracia exige, no la mera "tolerancia negativa" que consiste en el simple soportar aquello que nos disgusta, sino más bien la "tolerancia positiva" que valora la alteridad y que es capaz de reconocer los límites que separan lo tolerable de lo que es intolerable. La verdadera tolerancia, si ha de ser una virtud democrática, no puede operar frente a aquellos actos que atentan contra la persona. "Porque ella [la tolerancia] no es un fin en sí misma, sino una condición y una expresión de la libertad y de la dignidad del hombre, la tolerancia termina allí donde la libertad y la dignidad son violadas"⁴⁹.

Vemos, por tanto, cómo la tolerancia solo se da si confluyen ciertas condiciones de posibilidad previas. Por una parte, ha de fundarse en la completa libertad de concien-

47 Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1995.

48 Para un esbozo de una teoría liberal de los límites de la tolerancia, véase nuestro libro Tejedor de la Iglesia, César y Bonete Perales, Enrique, *Op. cit.*, pp. 137-144.

49 Höffe, Otfried, *Nouveau Dictionnaire de théologie*, citado por Wanegffelen, Thierry, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVIe-XXe)*, Paris, Le Livre de Poche, 1998, p. 252.

cia. Si se da la mínima coacción no existe en sí la tolerancia, sino más bien la resignación. Por otra parte, la virtud pública de la tolerancia solo se da si los agentes que entran en conflicto en el diálogo están en una situación de igualdad. Dos sistemas de creencias o de convicciones opuestos de dos personas diferentes no entran en el debate público si no son libres e iguales en derechos. El advenimiento de la democracia ha supuesto el paso de las relaciones de verticalidad en la jerarquía social a las relaciones horizontales entre ciudadanos iguales. Así lo relata Thiebaut: "De las cenizas del súbdito nace el ciudadano en la medida en que la soberanía del príncipe recae sobre los hombros del súbdito. La relación vertical –entre súbditos y soberanos– abre así paso a la relación horizontal entre los ciudadanos"⁵⁰

El gran error de los autores comunitaristas y de muchos autores clásicos del liberalismo, como Kant, Mirabeau o Rabaut Saint-Étienne, ha sido considerar que la tolerancia está fundada en una relación vertical entre quien tolera y quien es tolerado. La genuina tolerancia, en tanto que virtud cívica practicada por ciudadanos libres e iguales, puede darse solo si ha existido previamente un debate entre principios o convicciones morales en contradicción unos con otros. Pero tal debate solo es posible si las posiciones en conflicto se encuentran en igualdad de derecho y quien las sustenta es totalmente libre de adherirse a una u otra postura. La virtud pública de la tolerancia no se sustenta, por tanto, en una relación de dependencia en la que el soberano tolerante se encuentra en una posición de superioridad con respecto a quien es tolerado, sino más bien en una igualdad primigenia entre quienes exponen sus respectivas razones en el debate público⁵¹.

50 Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999, p. 57.

51 Hemos de distinguir entre la tolerancia como virtud moral, tal y como la presentamos en este trabajo, y su deriva política. Es claro que la historia nos ha dado infinidad de ejemplos de una tolerancia política que más que tolerancia era voluntad de perpetuar la posición de poder de unas facciones sobre otras, de unos grupos sobre otros. Así, el famoso Edicto de Nantes dictado en Francia por el rey Henri IV en 1598, que ponía fin –temporalmente, eso sí– a las guerras de religión europeas, significó, más que la auténtica tolerancia fundada en la igualdad de todas las religiones y en la libertad de conciencia de todo ciudadano, una muestra de condescendencia o de buena voluntad de un príncipe convertido al catolicismo hacia el culto protestante, al cual se le concedía la libertad de culto dentro de ciertos límites, *para que no creara problemas*. Pero "concesión" desde una posición de poder no es "tolerancia" en sentido estricto. De hecho, hay quien dice que no existía la tolerancia en aquella época, pues ninguna de las religiones estaba dispuesta a asumir su posible falibilidad con respecto a las demás. Algunos historiadores han puesto de manifiesto que los católicos veían en este edicto un medio para contener a los protestantes a la espera de su desaparición. Sin embargo, como ha remarcado en numerosas ocasiones mi admirado amigo H. Peña-Ruiz, "los equívocos de la política de la tolerancia no invalidan la ética de la tolerancia (en tanto que virtud pública), como disposición a respetar al otro a pesar de su defensa de unas convicciones diferentes de las mías. Un respeto tal no supone ni mucho menos una sumisión a las convicciones en cuestión, ni un abandono de todo punto de vista crítico: puede ir acompañado de hecho de la burla y de la sátira. Tal respeto tiene como corolario la igualdad de principio entre adeptos de las diferentes opciones espirituales, ya sean religiosas o de otra naturaleza" en Peña-Ruiz, Henry, *La laïcité*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 244-245.

Es esta *tolerancia positiva*—estigmatizada tanto por comunitaristas como por ciertos autores latinoamericanos— la que puede servir al progreso moral de una sociedad que, continuamente y de forma responsable, ejerce la crítica ante los sistemas normativos que rigen en la sociedad democrática. Al valorar y someter a crítica a dichos sistemas normativos es posible construir una verdadera ciudadanía democrática, fiel a los valores universales que comparten todos los seres humanos y que tenga en cuenta y valore a la vez las distintas identidades y diferencias que, de hecho, se dan en la sociedad. Por eso, antes que reforzar en el ámbito del derecho el reconocimiento de las distintas identidades colectivas e individuales, la tolerancia es una de esas virtudes públicas que puede contribuir, desde las etapas más tempranas de nuestra vida en sociedad, a crear auténticos ciudadanos democráticos.

Pensar que el reconocimiento de derechos puede *por sí solo* solucionar los problemas de inclusión y de igualdad en la sociedad, supone la preexistencia de una *ciudadanía* democrática responsable y autónoma —y por tanto no relativista— que es capaz de reconocer los valores universales que compartimos todos los seres humanos por encima de nuestras diferencias. Y esto no deja de ser una visión utópica de la realidad. Sería ingenuo suponer que los hombres son tolerantes, comprensivos y amables por naturaleza. Por eso, la verdadera tarea hoy en día está en la formación de esa ciudadanía democrática *fuerte*, ya desde la educación en la escuela. Ese es el lugar en el que, actualmente, adquiere especial relevancia una educación en la tolerancia en tanto que virtud pública propia de la democracia.

Este proyecto traspasa incluso las fronteras de las democracias liberales occidentales. La tolerancia es una virtud que se funda en los valores inscritos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos dictada por la ONU en 1948. Su puesta en práctica en tanto que *virtud pública* conlleva una serie de exigencias que no pueden dejar de contemplar ni América ni Europa y que hasta ahora han sido con frecuencia silenciadas.

En cuanto a América Latina, la concepción de las virtudes públicas imprescindibles en el proceso de integración democrática, tal y como la hemos presentado aquí, exige dejar de concebir la tolerancia a través de las lentes maniqueas de la dualidad opresores-oprimidos. Tal esquema no contribuye a la construcción conjunta de las condiciones de posibilidad de un discurso sobre el reconocimiento de todos los individuos bajo valores compartidos por el solo hecho de ser humanos, y no por pertenecer a una cultura determinada, ya sea hegemónica o no. Por una serie de circunstancias históricas, la idea de tolerancia nació eventualmente en Europa, pero no por ello vamos a negar la universalidad de un concepto cuya puesta en práctica supone el igual reconocimiento de todos los individuos como libres e iguales. La tolerancia exige dejar de ver el “ego” europeo como “una voluntad de poder que pone valores, que aniquila valores, que crea valores, *todo desde sí mismo*”⁵². Exige desterrar definitivamente del imaginario latinoamericano la imagen del “yo” europeo como un “yo conquisto”, encarnado en una confrontación primigenia por Cortés y Pizarro.

52 Dussel, Enrique, *Op. cit.*, p. 208.

Es imposible una completa concreción de los derechos humanos si esta no se sustenta sobre una educación en las virtudes públicas –a menudo olvidadas en la teoría política contemporánea– que formen una auténtica ciudadanía democrática acorde con los derechos fundamentales. Sin el sustento de una tal educación, la aplicación de los derechos humanos –en su concreción desde los horizontes de sentido y los marcos de acción reales, y no solo en el plano abstracto de las declaraciones jurídicas y de los principios morales– puede desembocar en la legitimación de sistemas discriminatorios o de actos vejatorios y humillantes para la humanidad. Guantánamo y la prisión de Abu Ghraib son ejemplos de manipulación interesada de los derechos humanos por un país que se declara a sí mismo mesías de tales derechos, para encubrir o justificarse ante proyectos de dominación que ignoran por completo la universalidad de los derechos humanos.

En este sentido, restituir la vigencia de los valores y las virtudes propios de toda democracia liberal que se funde en el respeto de los derechos humanos no implica volver la mirada a los Estados Unidos. Guantánamo y Abu Ghraib han dejado bastante claro algo que presumía el mundo entero desde hace tiempo: que Estados Unidos ya no es, si es que lo ha sido alguna vez, el país modelo de compasión, de justicia y de civilización. Los Estados Unidos de América han dejado de encarnar definitivamente, bajo el mandato del presidente Bush, los valores propios de una democracia liberal. Evidentemente, la historia de la relación entre América Latina y Europa tampoco le confiere potestad para enorgullecerse al viejo continente.

América Latina ha de pensar los valores democráticos y las virtudes públicas que ellos conllevan, desde sí misma. Así puede constituirse la tolerancia, en tanto que virtud pública, como un motor del progreso moral de una sociedad que ansía un proyecto de integración democrática coherente con las exigencias de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, considero que es irresponsable rechazar el valor de la tolerancia dentro de tal proyecto, pues significaría abrirle las puertas a un “multiculturalismo” que casa muy bien con el imperialismo capitalista más despiadado, tal y como ha denunciado Žižek: “El multiculturalismo, naturalmente, es la forma ideal de la ideología de este capitalismo planetario, la actitud que, desde una especie de posición global vacía, trata cada cultura local de la manera como un colono trata a toda una población colonizada –como ‘indígenas’ cuyas costumbres deben ser precavidamente estudiadas y ‘respetadas’”⁵³.

En cuanto a Europa, si hasta ahora parece que es el mercado la fuerza a la que se subordina todo valor moral –así es como se ha desarrollado el neoliberalismo en occidente, por mucho que queramos ocultarlo–, la tolerancia exige una subordinación de las leyes de la economía a las exigencias que se desprenden de la soberana prioridad de los derechos humanos. Muchos autores latinoamericanos, además de Zea y Dussel, nos han revelado que la tolerancia adquiere de hecho carácter “represivo” si está

53 Žižek, Slovan, *Plaidoyer en faveur de l'intolerance*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2004, p. 74.

sometida a las leyes del mercado. Hemos de sacar la tolerancia de la lógica del mercado para restituirla a su fundamento originario, que es la libertad y la dignidad intrínseca de todo ser humano que se reconocen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁵⁴. Esto puede requerir, como propone Žižek, a una “fuerte intolerancia” frente al capitalismo disfrazado de multiculturalismo, que no por ello deja de ser “re-presivo”: “La única manera de salir de esta encrucijada y, en consecuencia, el primer paso hacia una renovación de la izquierda, es la reafirmación de una crítica virulenta, fuertemente intolerante, de la civilización capitalista global”⁵⁵.

Uno de los grandes problemas ante los que Europa debe esforzarse para poner al día su capacidad de respuesta a las exigencias de los derechos humanos es la inmigración. Hasta ahora, Europa no puede enorgullecerse por haber cumplido estas exigencias con respecto a las políticas de inmigración. La noción de inmigrante que hemos construido en Europa está presidida ante todo por la negación de la posibilidad misma de ser inmigrante de verdad, esto es, libre en su proyecto migratorio –el que sea–, basado simplemente en la libertad de circulación, que es un derecho fundamental de toda persona. En lugar de aceptar este proyecto vital distinto, se ha *extranjerizado* al inmigrante, se le ha estigmatizado, congelado en su diferencia, como distinto, y solo como trabajador útil en nuestro mercado laboral. Por eso, se le imponen condiciones forzadas de inmigración, supeditadas al interés exclusivo e instrumental de la sociedad de destino. Los valores democráticos, en especial la tolerancia, exigen cambiar nuestra mirada sobre la inmigración, que no es, aunque nos empeñemos en Europa, la herramienta dócil cuya presencia solo responde a las necesidades del mercado. Inmigrar es algo más que ir a hacer los trabajos que necesita la sociedad que los reclama. Lamentablemente, el modelo de gestión de la inmigración en España y en la Unión Europea sigue siendo el de *policía de tráfico y adecuación de contingentes*⁵⁶. El problema de esta visión mercantilista y egoísta de la inmigración es que niega al inmigrante la categoría de *sujeto* de derechos, arrebatándole el primer derecho de todo ser humano, que no es otro que el derecho a tener derechos. La política de inmigración europea debe tomar como punto de partida las exigencias que implican los derechos humanos, cuya universalidad fue la propia Europa quien primero reconoció. Los inmigrantes, además de muy diferentes por sus necesidades, su procedencia, su situación, su cultura, albergan proyectos plurales –entre ellos el de quedarse– que han de ser respetados y tenidos en cuenta como tales, en toda democracia consecuente con sus propios principios.

Si se cumplen estas exigencias, la tolerancia como *virtud pública*, que se fundamenta en los derechos humanos, concretamente en la dignidad intrínseca de las personas, se

54 Hemos presentado la fundamentación ética de la tolerancia de nuestro libro Tejedor de la Iglesia, César y Bonete Perales, Enrique (2006), *Op. cit.* (Capítulo 3).

55 Žižek, Slovan, *Op. cit.*, p. 15.

56 Sobre el papel del Derecho ante el problema de la inmigración, véase el librito de De Lucas, Javier, *Blade Runner. El Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2003.

convierte en un modelo de integración democrática que se opone por su lógica interna a la mera posibilidad de una "alienación" de las culturas, tal y como la presentaba Dussel en el caso de América Latina. La tolerancia aparece pues como una virtud que invalida por principio aquella división de las "dos" civilizaciones de Sarmiento, desde el momento en que considera a todas las personas dignas de un respeto y de una consideración en el ámbito público. Toda marginación o relación de dependencia es ajena al propio concepto de tolerancia, que supone una igual consideración de todas las personas en tanto individuos libres e iguales. En definitiva, hemos intentado mostrar cómo la tolerancia como virtud pública es imprescindible en un proyecto de democratización que pretenda "ir más allá de la supuesta marginación y la barbarie, de forma tal que el hombre concreto, en cualquier lugar en que se encuentre éste y su no menos peculiar expresión, sean vistos no como expresión de la supuesta superioridad de unos hombres en relación a la inferioridad de otros, sino como simples expresiones concretas de lo humano"⁵⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Oraa, José M^a y Martínez De Pisón, José (Coord.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, Perla ediciones, 2004.
- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.
- Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.
- Cruz, Manuel (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- De Lucas, Javier, *Blade Runner: el Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002.
- _____, artículo "¿Para dejar de hablar de la tolerancia?", en revista *DOXA*, N° 11 (1992).
- _____, artículo "Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?", en revista *Isegoría*, N° 14 (1996).
- _____, "La tolerancia en las sociedades multiculturales", en el libro Aguirre Oraa, José M^a y Martínez De Pisón, José (Coord.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, Perla ediciones, 2004.
- _____, "La tolérance comme principe juridique et politique: un oxymoron?", en el libro Ossipow, William; Dermange, François; Clavien, Gaetan (Dir.), *Racisme, libéralisme et les limites du tolérable*, Paris, Georg, 2003.
- Dussel, Enrique, *Filosofía ética de la liberación* (tomo III), Buenos Aires, Ed. Aurora, 1988.
- Dussel, Enrique, *Étique communautaire* (trad. del español por Francis Guibal), Paris, CERF, 1991.
- Ferrara, Alessandro, *Comunitarismo e Liberalismo*, Roma, Editori Riunitini, 1990.

57 Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 282.

- Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988.
- Höffe, Otfried, "Pluralismo y tolerancia: acerca de la legitimación de dos condiciones de la modernidad", en Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988.
- Horton, John y Mendus, Susan (Eds.), *Aspects of Toleration*, London-New York, Methuen, 1985.
- Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?", en VVAA., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, 1990.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Kymlicka, Will, artículo "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en revista *Isegoría*, N° 14 (1996).
- Leckler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*[dos tomos], Paris, Albin Michel, 1994.
- Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999.
- Marcuse, Herbert, "Tolerancia represiva", en Wolff, Robert Paul; Moore, Barrington; Marcuse, Herbert, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- Martínez de Pisón, José, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001.
- _____, "Tolerancia y derechos fundamentales", en el libro Aguirre Oraa, José M^a y Martínez de Pisón, José (Coord.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, Perla ediciones, 2004.
- Mendus, Susan y Edwards, David (Eds.), *On toleration*, Oxford University Press, 1987.
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996.
- Nicholson, Paul, "Toleration as Moral Ideal", en el libro Horton, John y Mendus, Susan (Eds.), *Aspects of Toleration*, London-New York, Methuen, 1985.
- Ossipow, William; Dermange, François; Clavien, Gaetan (Dir.), *Racisme, libéralisme et les limites du tolérable*, Paris, Georg, 2003.
- Peña-Ruiz, Henry, *La laïcité*, Paris, GF Flammarion, 2003.
- Platón, *El político*, Madrid, Gredos (trad. M^a. I. Santa Cruz), 2000.
- Rivera, Juan Antonio, "Multiculturalismo frente a cosmopolitismo liberal", en Cruz, Manuel (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Rasmussen, David, *Universalism vs Communitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1990.
- Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.
- Saada-Gendron, Julie, *La tolérance*, Paris, GF Flammarion, 1999.
- Saupin, Guy, *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes: XVI^e-XVIII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

- Tejedor de La Iglesia, César y Bonete Perales, Enrique, *¿Debemos tolerarlo todo? Crítica del "tolerantismo" en las democracias*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.
- Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.
- _____, *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Tomás y Valiente, Francisco, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996.
- Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Wanegffelen, Thierry, *L'Édit de Nantes, une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.
- Warnock, Mary, "The Limits of Toleration", En Mendus, Susan y Edwards, David (Eds.), *On toleration*, Oxford University Press, 1987.
- Wolff, Robert Paul; Moore, Barrington Jr.; Marcuse, Herbert, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- Zarka, Yves Charles (con la colaboración de Fleury, Cynthia), *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004.
- Zarka, Yves Charles; Lessay, Franck; Rogers, John, *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII^e siècle* [tomo I: *Études* y Tomo II: *Textes et documents*], Paris, PUF, 2002.
- Zarka, Yves Charles, "La tolérance ou comment coexister: anciens et nouveaux enjeux", en Zarka, Yves Charles; Lessay, Franck; Rogers, John, *Les fondements philosophiques de la tolérance* [tomo I, *Études*], Paris, PUF, 2002.
- Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Zea, Leopoldo, artículo "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en revista *Cuadernos Americanos*, N° 47, Vol. 5 (sept-1994).
- Žižek, Sloven, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Castelnaud-le-Lez, Climats, 2004.

