



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“Las teorías clásicas de la tolerancia: tradición, retos y perspectivas”

T E S I N A
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
ALBERTO F. RUIZ MÉNDEZ 97320315

Asesor: Dr. Enrique Serrano Gómez

Lector: Mtra. Guadalupe Olivares



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“Las teorías clásicas de la tolerancia: tradición, retos y perspectivas”

T E S I N A
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
ALBERTO F. RUIZ MÉNDEZ 97320315



Asesor: Dr. Enrique Serrano Gómez

Lector: Mtra. Guadalupe Olivares

ÍNDICE

I. Introducción

II. Las teorías clásicas de la Tolerancia

- a) Panorama histórico
- b) La parábola del Reino de los Cielos
- c) Argumentos contra la interpretación de San Agustín sobre la parábola del reino de los cielos
- d) El Estado como garante de la Tolerancia
- e) El deber y la finalidad de la Tolerancia

III. Tendencias actuales de la tolerancia

- a) John Stuart Mill y la libertad como el objetivo último de la tolerancia
- b) Las críticas al concepto clásico de tolerancia liberal
- c) Las críticas al Liberalismo vía el concepto clásico de tolerancia liberal
- d) Las nuevas alternativas para la coexistencia de la pluralidad
- e) A modo de conclusión: lo que nos queda de la tolerancia

IV. Bibliografía

Quiero dedicar esta obra a las siguientes personas: en primer lugar, a mi madre *Gloria* y a mi padre *Fernando*, ya que sin su creación, educación, apoyo y amor hubiese sido imposible estar aquí. Mamá y Papá: gracias, los amo. A mi hermana *Wendy*, por las ausencias físicas y mentales y quien espero que sepa cuanto la quiero, porque aunque yo quisiera darle unas cuantas respuestas, por el momento sólo puedo heredarle más preguntas. Pero estoy en eso, Wendy. Al *Dr. Enrique Serrano Gómez*, mi asesor, por su pasión por la filosofía, por las largas, edificantes y divertidas charlas que hemos entablado, por su interés en el tema (lo cual me obliga a dar más) y por su confianza en mí. A la *Maestr. Guadalupe Olivares*, mi segunda asesora, por todo el cariño que he tenido para mi familia y para mi (espero que sepa que es recíproco), por su ayuda en los momentos difíciles y por su apoyo en la vida académica. Al *Dr. Jesús Rodríguez Zepeda*, porque en sus clases encontré mi primera pasión por la filosofía y porque fue allí donde nació la idea para este trabajo y también por su interés en mi desempeño en la Universidad. Al *Dr. Max Fernández de Castro*, por su amistad y por compartir su pasión por el cine conmigo. A *Verónica Gutiérrez*, gracias por todo el apoyo y cariño que me has brindado, espero haber sido tan buen amigo, como tú lo has sido conmigo, cuando me has necesitado. A *Fernando* y *Antonio Millán*, porque sin su confianza, amistad y el apoyo tecnológico, hubiese sido más difícil terminar la carrera. A *Karina Luna* por la nueva esperanza que le ha traído a mi vida, haciendo que vea el final de este camino como el comienzo de uno mejor, “y prender el alba, y amasar la noche, y salir contigo disfrazado de horizonte”; te quiero.

Y quiero agradecer a los amigos que he hecho en la carrera porque, en las interminables charlas “con o sin metafísica” (como suelo decir), más que mis errores teóricos, me han hecho ver mis errores humanos. Gracias a Ana Cuadón, Valentina Aguirre, Thalia Bárbara, Consuelo Gómez, Enrique Olivares (“sí, pero tu a mi no, eh?”), Erick Quintanar, Mtro. José Luis Gutiérrez Carbonell, Santos Villagran, Armando Bautista, Alberto Arizmendi, Alejandro Higashi, por las pláticas y los chocolates, Mtra. Laura Quintanilla por la confianza, Lic. Gustavo Flores por los libros y las charlas. También a los amigos de afuera: Gonzalo Camacho, Xochitl Berruete, Virginia Bonilla, Álvaro Santillana, Lourdes Ocampo, gracias a todos por la amistad. A Tania, por acompañarme y abandonarme en este camino, por haberme aguantado tanto tiempo y por haber sufrido conmigo las dificultades de este recorrido, gracias. Se que al leer esto, estarás orgullosa de mí, como yo lo estoy de ti. Y finalmente, pero no por eso menos importante, a mi familia, a los que veo y a los que no, a los que conozco y a los que no, a los que quiero y a los que no; gracias por su apoyo. “A todos gracias, por la aventura de escalar acompañado, cada barrera que la ruta me ha marcado...”

“No sé lo que pareceré a los ojos del mundo, pero a los míos es como si hubiese sido un muchacho que juega en la orilla del mar, y se divierte de tanto en tanto encontrando un guijarro más pulido o una concha más hermosa, mientras el océano de la verdad se extendía, inexplorado, frente a mi.”

Sir Isaac Newton

*¿No puedo
hacer de la amargura
y de la misma desesperación
un instrumento de esperanza?*

- Rubén Bonifaz Nuño

INTRODUCCIÓN

Conocer y enseñar la vida de Spinoza sería el mejor argumento a favor de la tolerancia. Su única meta vital era la adquisición del conocimiento puro de las cosas y de Dios; tal adquisición requería de una fuerza de espíritu y voluntad tales que permitieran no ceder ante nada y de la ecuanimidad suficiente para afrontar la oposición de todos. Spinoza, apartado del mundo y despojado de su antigua vida, dedicado en su pensamiento e inalcanzable buscador de la verdad, poseía aquellas cualidades. Precisamente esa búsqueda de la verdad de las cosas y de Dios lo lleva a querer liberarse del autoengaño, las ilusiones y las fantasías que obstaculizan la contemplación del Bien. El punto de partida para su filosofía fue una confesión personal, a saber, el haber considerado como *buenas* muchas cosas de las que más tarde se percató que eran vanas.

Spinoza se da cuenta que la fuente de todo autoengaño y error es el “*ensimismamiento*, en la concentración del yo, pues es éste el común denominador de todos nuestros deseos, anhelos y pasiones. Mientras nuestro ánimo sea prisionero y se encuentre oscurecido por estos últimos será absolutamente incapaz de conocer la verdad.”¹ La empresa a la que dedica toda su vida se basa en poder superar aquellos deseos, anhelos y pasiones que, lejos de contribuir a acercarnos a la verdad, nos alejan de ella. Lo que busca es el amor a algo eterno e infinito, de tal manera que, llenando al alma de alegría, al verse regocijado en él aleje todo tipo de tristeza. Solamente el amor a la verdad, una vez que ha tomado posesión del corazón del hombre, lo puede purificar de sus deseos.

Esta empresa no estuvo exenta de pesares y tristezas. Sin embargo, Spinoza encontraría la actitud y la inteligencia suficiente para no lamentarse de su suerte, y sí para ver las cosas con la claridad suficiente que le permitiera remediarlas. La auténtica autonomía se alcanza sólo a través de grandes dificultades, y la ruptura y separación de la comunidad judía a la que pertenecía representó una de estas grandes dificultades. El tránsito spinozista de la teología judía a la filosofía es un proceso que se lleva a cabo en la tranquilidad de su espíritu, pero que va acompañado por una violencia extrema que

¹ Kuno, F., *Vida de Spinoza*, UAM – I, México, 1990, p. 14

trastorna su vida para siempre. Al dejar de satisfacerle las enseñanzas judaicas y sentir la necesidad de buscar nuevos fundamentos para sus inquietudes intelectuales, poco a poco se va alejando de su sinagoga y las discrepancias con sus maestros son cada vez más frecuentes. Opuesto a todo tipo de hipocresía, su inasistencia al culto religioso se hizo cada vez más frecuente hasta cesar por completo. Los peores rumores acerca de su fe comenzaron a difundirse, hasta que finalmente el 6 de agosto de 1656, acusado de desdeñar la ley mosaica por poner en duda sus fundamentos y de haber blasfemado contra la ley de Dios, fue condenado mediante anatema formal a la excomunión de su religión.

En consonancia con el juicio de los ángeles y de los santos [...] desaterramos, repudiamos, condenamos y maldecimos a Baruch Spinoza [...] ¡Maldito sea de día y maldito sea de noche! ¡Maldito sea cuando duerma y maldito sea también al levantarse! ¡Maldito sea al salir de su casa y también al entrar a ella! ¡Que el Señor no le conceda jamás perdón! ¡Que el Señor descargue de ahora en adelante toda su ira en este hombre y que le colme de todas las maldiciones que estén escritas en el libro de la ley! [...] Cuidad que nadie de vosotros le dirija la palabra, ni verbalmente ni por escrito. Cuidad de que nadie le haga algún bien, de que nadie habite con él bajo un mismo techo, de que nadie se aproxime a él menos de cuatro codos de distancia, de que nadie lea nada de lo que él ha hecho o escrito.²

A partir de este momento Spinoza vivirá en completa soledad. Obligado por el anatema a separarse de sus padres, su comunidad y su fe, renuncia a las alegrías “normales” de la vida y se entrega al trabajo intelectual y a vivir sólo de acuerdo con su pensamiento. Pese a la violencia social que este proceso supuso, su fortaleza interna era tan grande que le permitió aceptar y soportar su destino de tal manera que la paz y la tranquilidad de su espíritu se vieron inalterados. Dentro de esta situación, comprendió que el egoísmo obstaculiza la libertad, ya que aquel que se deja conducir por las pasiones en busca de su propio beneficio pone en peligro su conciencia de una existencia autónoma; porque corre el peligro de volverse un esclavo de sus deseos y perder toda independencia. En este sentido, Spinoza ve en el desinterés por las cosas que los hombres consideran importantes y por las metas que el egoísmo valora un medio para alcanzar la absoluta independencia. Cualquier cosa que atente contra la autonomía de su persona y la libertad de su pensamiento era rechazada por él.

Se cuenta que en una ocasión “un amigo suyo lo encuentra y, pensando en lo pobre de sus vestimentas, le pide que acepte como regalo un vestido. Spinoza agradece el obsequio y se excusa de aceptarlo diciendo que ‘¿para qué necesita, un objeto que

² *Ibid.*, p. 46-47

carece de cualquier valor, un envoltorio tan magnífico?’ ”³ De igual forma, frecuentemente rechazó ayuda económica de aquellos que lo estimaron, e incluso rechazó una invitación a impartir un cargo de instrucción pública, bajo el argumento de que no deseaba ver turbada la paz y la tranquilidad que le rodeaban. Al emanciparse de sus deseos y pasiones de manera completa, logró penetrar en su interior, conocer su esencia y defender de la mejor manera posible su independencia. Reduciendo al mínimo sus necesidades, pudo entregarse por completo al conocimiento de la verdad. Las preocupaciones y las necesidades son las que mantienen prisionero al espíritu y lo conducen a un estado de miseria. La “parsimonia extrema”, es la forma de vida que se le presentó a Spinoza como el mejor camino para asegurar la paz y la tranquilidad que le permitieran alcanzar la Verdad del mundo y el conocimiento de Dios.

“Nunca se ha combatido más feroz y tenazmente a una persona libre, pero nunca, tampoco, se ha luchado de manera más pura y sosegada con mayor denuedo que en el caso de Baruch Spinoza.”⁴ Y como figura representativa de la lucha contra la intolerancia y a favor de la tolerancia, es un buen ejemplo. El caso de Spinoza presenta todos los parámetros típicos en la historia de esta lucha. Su respuesta también resulta muy ejemplificadora. Si consideramos como graves casos de injusticia e intolerancia las condenas de Sócrates y Cristo, Spinoza debe sumarse a esta lista. Todos ellos presentan los rasgos comunes que se presentan con la intolerancia, a saber: una tradición, religiosa o secular, que se supone única y verdadera; mecanismos de represión, seculares o religiosos o, en el peor de los casos, ambos, contra los disidentes de esa tradición; la aparición de uno de los rasgos más importantes del hombre, es decir, su libertad de pensamiento, conciencia, credo, acción y reunión; y la lucha por, o bien mantener el estado de las cosas impuesto por la tradición, o bien lograr que se reconozca la libertad e independencia del hombre en la búsqueda del conocimiento del mundo.

Dividida en dos grandes capítulos, esta tesis intenta dar cuenta del origen, transformación y estado actual del concepto de tolerancia. En el primero de ellos se exponen lo que llamo “las teorías clásicas de la tolerancia liberal”, y que están representadas por el pensamiento de Baruch Spinoza, Voltaire y John Locke. El punto de partida para la exposición de estas teorías se encuentra en el cisma religioso que le

³ *Ibid.*, p. 65

⁴ *Ibid.*, p. 61

tocó vivir a San Agustín cuando llegara a la ciudad africana de Hipona. El hecho de haber recurrido los cristianos, a las autoridades locales para sofocar el cisma, con la autorización de San Agustín, marcó el inicio de la intolerancia religiosa, y en particular cristiana, como “intolerancia institucionalizada”, es decir, poner al servicio de un religión los medios estatales y con ello imponer un culto y una verdad. Las teorías clásicas de la tolerancia liberal intentan ser un llamado a la razón de los hombres para terminar con las sangrientas guerras de religión que azotaban a Europa. Esto en el plano histórico, pero en cuanto a la teoría se refiere, estos hombres se enfrentaron al ideario fundamentalista del Cristianismo, que con su consolidación durante la Edad Media, fue remplazado por el Catolicismo como el único y Verdadero camino para la salvación del alma humana.

Me refiero en esta oportunidad a la tolerancia como “tolerancia liberal”, porque, como espero demostrar, en el corazón del Liberalismo se encuentra la idea de la tolerancia como el ingrediente principal que nos permite construir un Estado y una sociedad civil. Los postulados que se asocian al Liberalismo, como doctrina política que tiene su nacimiento en la Inglaterra de Guillermo de Orange, y que se presentan como parte de toda la humanidad en su búsqueda de la coexistencia pacífica, pueden derivarse de las consideraciones que los autores antes mencionados hacen sobre la tolerancia. Es por ello que el segundo capítulo abre con la exposición de la teoría liberal más acabada respecto a la tolerancia y a la libertad individual, a saber, *Sobre la libertad* de John Stuart Mill. En ella se concentrarán todos los argumentos a favor de la tolerancia ya desde la perspectiva del Liberalismo y sus postulados y, quizá más importante –porque es lo que permitirá continuar la discusión–, establece cuáles son los límites de la tolerancia entre los individuos, entre las sociedades, entre el Estado y el individuo y/o la sociedad, pero sobre todo, entre la sociedad y el individuo. Y para apoyar esta teoría y confrontarla con las nuevas tendencias que sobre la tolerancia se dan en el mundo, la completo con la exposición de algunos de los elementos más relevantes de la *Teoría de la justicia* de John Rawls.

Tener algunos elementos de esta nueva concepción de los postulados básicos del Liberalismo nos permitirá apreciar, de mejor manera, las críticas que se le han hecho al concepto tradicional y liberal de tolerancia que expondré. Los reclamos que le harán las nuevas corrientes de pensamiento político y filosófico a Rawls, conocidas como el

Comunitarismo, el Multiculturalismo y el Pluralismo –donde se encuentran autores como Charles Tylor, Michael Walzer, William Kymlicka y John Gray- se conectarán con los problemas que nos ha heredado la concepción liberal de la tolerancia. Desde esta nueva perspectiva, vemos cómo es necesario replantear, reformular y repensar dicha concepción para mejorarla y adaptarla a los nuevos tiempos. Al viejo concepto de tolerancia algo le habrá pasado en el camino que ahora ha devenido en vicio. Lo que antes debía ser una virtud, ahora nos damos cuenta que ha permitido, por medio de la indiferencia y el evasiónismo, más desgracias y guerras que las que se supone debió evitar. La aportación más importante de estas críticas y de estas nuevas corrientes de pensamiento será haber señalado las deficiencias de nuestro concepto liberal clásico de tolerancia.

El camino que recorreremos en este panorama histórico será largo, pero para no perder de vista el punto central del tema, usaré como guía para la presentación de cada una de las posiciones, las que convergen y las divergen, el papel que le asignan al Estado los liberales clásicos, en el primer capítulo; y el papel de crisis que ha sufrido esa misma concepción del Estado en el mundo contemporáneo, en el segundo. Podemos decir que en la actualidad la tolerancia “es una disposición de espíritu del individuo en relación con los pensamientos y las acciones de los otros. Para fines del siglo XVIII la tolerancia, aunque sigue designando un comportamiento del Estado, es ya la actitud individual que hoy conocemos.”⁵ Pero antes debo decir que el *sujeto* de la tolerancia es aquel al que se le pide tolerar a los demás. Quizá no tomamos conciencia de nuestra posición, hasta que no tenemos firmemente arraigada una idea o una religión que, al suponer como verdadera, debemos y queremos defender hasta sus últimas consecuencias. Pero la tolerancia todavía implica algo más, porque no debería ser la obligación de respetar las opiniones o las acciones de los demás toda vez que las expresan; la tolerancia debería obligar a ese respeto, y más allá, el reconocimiento de los otros como sujetos con derechos y deberes que pueden o no hacer uso de esa libertad. Y, por otro lado, existe el *objeto* de la tolerancia que es aquel que debe ser tolerado, ya sea un grupo, un individuo, una nación, una acción o una idea.

⁵ Sassier, P. *Tolerancia, ¿para qué?*, Taurus, México, 2002, p. 11

Hecha esta aclaración, ahora sí podemos decir que, en el camino que hemos de recorrer, ha cambiado el objeto de la tolerancia histórica y conceptualmente. Los objetos de la tolerancia que se han presentado, los cuales acompaño de algunos ejemplos son los siguientes: primero, el objeto de la tolerancia eran las ideas y el comportamiento religioso, tal y como lo expone Locke en su *Carta sobre la tolerancia*; segundo, a las ideas y comportamiento religioso se anexa el ámbito profano de la actividad humana, como lo muestra en el *Tratado teológico-político* Baruch Spinoza; tercero, el objeto de la tolerancia serán las ideas y las actitudes en general de los hombres, tal y como entiende la tolerancia la Ilustración y el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire; y por último, como lo veremos en las últimas secciones de esta obra, aunque conserva todos los anteriores objetos, la tolerancia pasó de ser una suspensión del acto a ser una suspensión del juicio.

La tolerancia se conecta con muchos otros problemas no solamente en la actualidad, sino también a lo largo de la historia de la humanidad. En un primer plano, veremos como está fuertemente vinculada a la búsqueda de un consenso que nos permita establecer las normas para garantizar la coexistencia pacífica. También está estrechamente ligada con el tema de la libertad humana, la libertad de expresión, de movimiento, de conciencia, de reunión, y cómo es que la tolerancia puede ayudarnos a definir, delimitar, fomentar, e incluso a cohibir el ejercicio de esa libertad humana. Partir de la idea de que todos los hombres son libres es quizá el punto de partida más problemático y, a la vez, apasionante en el discurso de la tolerancia. La igualdad es otro tema que se conecta con la tolerancia. En un sentido negativo, la tolerancia implica alguien que debe ser tolerado y alguien que tolera, es decir, una relación asimétrica, una relación de desigualdad. Cómo, entonces, podría la tolerancia ser un elemento cohesionante en una sociedad donde los hombres no se asuman como iguales, es una pregunta que la tolerancia debe hacerse en algún momento.

La tolerancia y la guerra es otra interesante conexión. La suspensión de la más mínima consideración por la presencia del otro, en lo que pueda tener de amenazante o no para nuestra comunidad, abre la puerta a una violencia sin límites y trae consigo todos los males de la guerra que, desafortunadamente, no hemos acabado de ver. En otro aspecto, la tolerancia contemplada desde el punto de vista psicológico no podría arrojar mucha luz sobre los mecanismos que subyacen en la psique del hombre y que

permiten la aparición o desaparición de la tolerancia. ¿Dónde se arraiga la intolerancia en el hombre, a qué emociones o sensaciones está unida y bajo qué condiciones puede llegar a presentarse. En este mismo orden de ideas se ubica la tolerancia a nivel familiar, humano, la tolerancia entre los individuos que conviven, durante toda su vida enfrentándose constantemente entre ellos. En materia de tolerancia y educación, ¿qué se puede enseñar y qué no? La tolerancia y la economía, ¿deben permitirse cualquier tipo de prácticas en una sociedad que se ordene bajo los parámetros del mercado? La tolerancia como una actitud personal, es decir, saber cuándo debemos ser tolerantes, cuándo intolerantes, saber qué es lo tolerable y qué lo intolerable, todo ello en nuestra vida diaria y como nuestra forma de conducirnos por el mundo. O también podríamos hacer una investigación sobre lo que la gente entiende comúnmente por tolerancia y esclarecer su situación en la actualidad.

Sin embargo, me he querido detener en lo puramente filosófico. La tolerancia como un concepto que puede ser debatido, comprendido y explicado por y para la filosofía, nació con el enfrentamiento teórico entre el ideario fundamentalista cristiano-católico y la nueva concepción del hombre y del mundo que se estaba gestando en la Europa del siglo XVI con las guerras de religión y los avances de la ciencia, y que culminaría en el Siglo de las Luces. Del diálogo entre estas dos grandes concepciones de la tolerancia tenemos como resultado todo un cúmulo de conceptos y teorías que han tratado de quedarse como soluciones a los males del mundo. Entender cuáles han sido los avatares y los caminos que ha recorrido la tolerancia desde su nacimiento hasta la actualidad, nos permitirá tener un marco de referencia para todos los demás vínculos que he señalado; y para entender las contradicciones actuales.

A medida que veamos cómo avanza el tema de la tolerancia, veremos también dónde radica lo fundamental de su importancia. En unas cuantas líneas no sería capaz de resaltar la importancia de un tema del que depende la sobrevivencia de nuestra especie. La tolerancia puede ser una pequeña virtud, sí; pero por pequeña no podemos perderla de vista, si nos damos cuenta de que es esencial para todas las demás virtudes individuales, sociales y cívicas. Esta obra no pretende ser exhaustiva. Es sólo un primer paso para un trabajo mayor que espero pueda tener continuidad. Hasta aquí sólo puedo desarrollar la problemática, la importancia y las líneas posibles que nos conducirían a posibles repuestas. Dicen que un gran director de cine se pasa toda la vida haciendo la

misma película, explorando todas las posibilidades de un tema que le obsesiona, por el que está dispuesto a vivir con él el resto de sus días aunque le atormente. Cada nueva película es parte de una *obra en progreso* que lo define y lo justifica. Esta obra es el primer paso de *mi obra en progreso*, que espero me defina y me justifique.

Iztapalapa, abril de 2004.

I. Las teorías clásicas de la tolerancia

a) Panorama Histórico

Para el siglo XVI la Iglesia Católica, que había dominado desde hacía mil años a Europa Occidental, estaba corrompida. Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, aunque era el rey más poderoso de la época, enfrentaba conflictos internos en sus territorios. Carlos V era católico, pero su Iglesia era detestada especialmente en Alemania. Por lo que Martín Lutero (1483-1546) un ex fraile y teólogo alemán, escribió una profunda protesta contra la Iglesia romana, publicada en la Universidad de Wittenberg. Conocida como “Las 95 tesis”, aquella protesta se extendió por Alemania y Europa dando inicio a la polémica religiosa de la Reforma. En este periodo histórico la Biblia es puesta en manos de los católicos, que la aceptan como única autoridad religiosa. Lutero inicia este periodo cuando lucha por quitar ese “puente” –que es representado por el Papa en el catolicismo- entre el creyente y la religión y aboga por el “sacerdocio general.” Al ser declarado hereje y perseguido por la Iglesia, es natural que Lutero dé un paso decisivo para la libertad de creencias; ya que en su defensa alega la importancia de la fe interna y la conciencia individual. “Estoy atado por los textos escriturados que he citado y mi conciencia es cautiva de las palabras de Dios. No puedo ni quiero retractarme de nada, pues no es ni seguro ni honesto actuar contra nuestra propia conciencia, exclama Lutero en la Asamblea de Worms en 1521. Las palabras ‘atado’ y ‘cautivo’ ilustran que: la libertad de conciencia justifica la tolerancia en los siglos XVI y XVII...”⁶ Durante el primer periodo de esta etapa histórica, por razones políticas o personales, muchos príncipes se declararon protestantes; como pretexto principalmente para independizarse de Carlos V; y de paso, apoderarse de los terrenos que estaban dentro de sus territorios y que le pertenecían a la Iglesia.

La reacción de la Iglesia Católica no llegó sino hasta 1545, cuando se reunió en un concilio en Trento, Austria, y decidió lanzar la Contrarreforma. Para ello prohibió la literatura protestante y restableció la Inquisición para perseguir a los “herejes”. Sin embargo, para ese entonces el rey Gustavo Vesa y Enrique VIII de Inglaterra habían roto con Roma. En los Países Bajos, Suiza, Francia y Escocia, el protestantismo ganó terreno. La Contrarreforma necesitaba un caudillo que reimplantara el orden católico y castigara a los “disidentes” de la verdadera fe.

⁶ Sassier, Philippe. *Tolerancia, ¿para qué?*, Taurus, México, 2002, p. 137

Felipe II, a la sazón rey de España, tomó la bandera. Esto provocó que en 1555 Carlos V reconociera la libertad de culto y tuviera que dividir el Imperio en dos partes: España, Países Bajos, Nápoles, Sicilia y Cerdeña para su hijo Felipe II, y Austria, Hungría y Bohemia para su hermano Fernando II. Así, los Estados no católicos obtuvieron la libertad de culto, mientras “que los súbditos debían seguir a los príncipes de acuerdo con el principio *cujus regio, ejus religio* [el dueño de la tierra es el dueño de la fe].”⁷

Las guerras de religión se iniciaron en 1566 con la rebelión de los Países Bajos contra España; los holandeses fueron ayudados por Isabel I de Inglaterra, quien a su vez logró restablecer el protestantismo en 1558 tras una corta pero sangrienta tiranía del catolicismo bajo el reinado de María Tudor (1553-1558), casada con Felipe II, el caudillo de la Contrarreforma. Los medios que ocupó para perseguir a los protestantes le acarrearón el apodo de “*Bloody Mary*” [Maria, la Sangrienta]; se calcula que durante su reinado murieron en la hoguera cerca de 300 protestantes. Por su parte Francia, con el levantamiento de los hugotones (protestantes) en 1562, inició una larga guerra civil penosamente recordada por la matanza de 23,000 hugotones en la Noche de San Bartolomé, en 1572, a manos cristianas. No sería hasta 1598, cuando el entonces rey de Francia Enrique IV reconoció la libertad de culto de los hugotones mediante el Edicto de Nantes. Aunque para 1629, este Edicto sería revocado por el cardenal Richelieu.

Las primeras voces a favor de la tolerancia ya se habían levantado antes de terminar este siglo. Entre las primeras encontramos la de Sebastián Castellion con sus obras *Traité des hérétiques* (1554) y *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir* (1563); Nicolás de Cusa en 1565 con su *Opera omnia*; Jean Bodin con *La République* (1577); Chantal Delsol con *Nature humaine et liberté. Le relativisme comme simulacre* (1579); y Bertin escribe en 1586 un *Traité de la liberté de consciencie*. Todos ellos escriben desde la perspectiva de la libertad de conciencia anunciada por Lutero; o desde un llamado al orden que le impone tanto Dios como la razón al hombre; o bien, bajo el argumento de que tanto el mundo natural como en el intelectual lo que priva es la diferencia, y por lo tanto, el relativismo en cuestión de verdades.⁸

⁷ Fetscher, Iring. *La Tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Gedisa, España 1994, p. 44

⁸ Cfr. Sassier, P., *op. cit.* En particular capítulo 1.

A principios del siglo XVII el panorama histórico europeo estaba dominado por los enfrentamientos entre católicos y protestantes. A pesar de que el cansancio por las guerras iniciaría una época en que la instauración de la paz se buscó afanosamente y se trató de construir una plataforma para la vida intelectual y científica, este siglo también estaría marcado por la guerra. Por otro lado, el siglo XVII encierra en su devenir la aportación de muchos intelectuales y científicos en la búsqueda de una nueva manera de entender al mundo, principalmente de una manera secular. Se llegan a imponer nuevos criterios para abordar problemas de la naturaleza, de Dios, la ética, etc., preparando el siglo de las luces por venir.

En la Francia de Luis XIV, los asuntos de religión fueron despachados de manera implacable. Para 1666 ya había promulgado un edicto debilitando los privilegios de los hugotones; en 1682 se fuerza a 58 mil a ser convertidos al catolicismo. Y pese a que en 1684 hay un levantamiento de su parte, los católicos franceses logran cerrar unas 600 iglesias hugotone; estos últimos encuentran un poco de refugio en Brandemburgo, ofrecido ese mismo año por el Gran Elector. No conforme, en 1685 Luis XIV revoca el Edicto de Nantes, cierra iglesias hugotone y de otras religiones protestantes y prohíbe todas las religiones excepto la católica. Quien salió ganando con esta persecución religiosa en Francia fue Alemania; quien gracias a la emigración de refugiados protestantes o de colonos campesinos hugotones franceses y judíos españoles; el estado de Prusia-Brandemburgo se desarrolló ampliamente.

En este siglo, las obras a favor de la tolerancia, destacan por su llamado al orden, a la libertad de conciencia y, por primera vez, la separación del Estado e Iglesia: *De la toéereneé dans la religion de la liberté de consciencie* de Jean Crell (1637); *Hagiomastix or the scourge of the saints displayed in his colour of ignorance and blood*, Jhon Goodwin (1646); *De veritati religionis christianae* por Hugo Grocio (1679); y por supuesto, dos obras capitales que analizaremos más adelante: *Tratado teológico político* de Spinoza (1670) y *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1689).

El siglo XVIII es el *Siglo de las Luces*, llamado así por los movimientos culturales desarrollados en gran parte como reacción a los conflictos religiosos del pasado. Aunque en una cronología más precisa, podemos situar el Siglo de las Luces entre 1685 a 1785, o bien de 1765 a 1774 como sugieren otros; lo cierto es que en lo político dos eventos marcan este siglo,

a saber; la independencia de las trece colonias norteamericanas (1776) y el inicio de la Revolución Francesa (1789). A partir de esta época, las ciencias y la filosofía se van separando poco a poco; la matemática y la física alcanzan el status de “Ciencia”, además de que instrumento como el telescopio o el microscopio irán perfeccionándolas cada vez más. El siglo XVIII terminará “con la instauración de un mundo sólidamente establecido sobre bases científicas y fórmulas matemáticas. La intuición de Galileo quedaría comprobada; ‘El mundo se escribe en lenguaje matemático’.”⁹ Sin embargo, la fragmentación de la cristiandad y las guerras de religión trajeron una consecuencia importante en el pensamiento filosófico, a saber: “Que no hay ningún sistema que no haga de Dios garantía de la verdad...”¹⁰; y por lo tanto se produce el abandono de la Metafísica como garante de las discusiones teológicas, en su lugar se colocará a la experiencia, ya sea física o mental, y a la razón; esto último como clara influencia del desarrollo científico de la época. El siglo XVII, es el siglo del método moderno inaugurado por Descartes.

Por lo que toca a las pugnas religiosas, las dos primeras décadas están caracterizadas por el hecho de que las fuerzas de la fe siguen en el equilibrio logrado en el siglo anterior. Un equilibrio que ha surgido, en gran parte, debido al debilitamiento de las fuerzas combatientes, y no precisamente, por haber llegado a un acuerdo en materia religiosa. Sobre todo, por el hecho de que las guerras de religión se vieron mezcladas con intereses políticos, económicos y sociales que también disputaban los combatientes. Es por esto que, como lo veremos más adelante, no bastará un acuerdo en materia de fe para suprimir la violencia y la intolerancia; habrá que llevar la reflexión sobre la tolerancia a los terrenos de lo secular.

Para ésta época, los escritos a favor de la tolerancia; desde el discurso de la libertad de pensamiento y expresión, y por supuesto, de tener por guía a la razón; encontramos: *Discours sur la liberté de penser* de Anthony Collins (1714); *Liberté de consciencie resserré dan des hornes legitimes* del Abad Yvon (1754); *La tolérance aux pieds du trône* por el Marques de Condorcet (1779); *Sur la liberté de la presse* de Mirabeu y Riqueti (1788); y *La revendication de la liberté de penser* de Fichte (1793). Por supuesto, el *Dictionnaire philosophique* (1679) y el *Traité de la Tolerance* (1763); ambos de Voltaire que más adelante analizaremos.

⁹Beneval, I. *Racionalismo. Empirismo. Ilustración*, Siglo Veintiuno, México, 2003, p. 316

¹⁰ *Ibid.*, p. 16

Hasta aquí lo que se refiere al contexto político, económico y social de la época; éste ha tenido por finalidad el dar cuenta de los atribulados tiempos en que se gestaron las más importantes y acabadas teorías a favor de la tolerancia. Como pretendo señalar, éstas no son producto de la abstracción de pensamiento o del encierro en torres de marfil, por parte de sus autores, más bien responden a la etapa histórica que les tocó vivir a cada uno de ellos: Spinoza, Locke y Voltaire.

b) La Parábola del Reino de los Cielos

En el contexto histórico esbozado en la primera sección de esta obra, hemos visto cómo los conflictos religiosos comenzaron hacia principios del siglo XVI. Cuando en 1517 Lutero inicia la Reforma protestante, la lucha por la libertad de creencia y de conciencia se lleva hasta los extremos, no sin un matiz político, entre las naciones de esa época. De ahí que sea lugar común señalar que la palabra tolerancia, del latín *tolerare* que significa “soportar”, apareció en esta época. Sin embargo, la intolerancia ya había nacido muchos siglos atrás.

En el año 313 d.C., el emperador romano Constantino declaró al Cristianismo como la religión oficial del Imperio. Por esa misma época, mientras la Iglesia comenzaba a fundamentarse tanto teórica como materialmente a lo largo de todo el mundo conocido, en el norte de África surgió una división entre ella que llegó a ser conocida como la controversia donatista. En esencia, el cisma consistía en que los donatistas – los seguidores del Obispo Donato, principal guía de este cisma- pusieron a discusión el carácter sagrado de la Iglesia, oponiéndolo a la falta de mérito moral y religioso de sus ministros. Así, cuando San Agustín llegó a Hipona, el cisma ya había alcanzado enormes proporciones identificándose con las tendencias políticas de esa región y con un movimiento nacional contra la dominación romana. Por lo cual, los donatistas se convirtieron en una inminente amenaza tanto para la Iglesia como para el sector de la sociedad que apoyaba a esta última. Para entender lo doloroso de tal división hay que recordar que los donatistas utilizaban la misma *Sagrada Escritura*, profesaban la misma fe, tenían los mismos sacramentos y celebraban la misma liturgia que los católicos. A los cristianos de África los dividía exclusivamente el odio, por lo que el conflicto se convirtió en auténtica guerra civil. Al principio, San Agustín trató de restablecer la calma y la paz mediante la persuasión, el diálogo y la religión; pero se dice que los donatistas respondían con agresiones e insultos a estos llamados a la paz, pues consideraban a los católicos como traidores de la pureza de la ley divina. “Los acontecimientos demostraron

pronto que se necesitaban medios más drásticos si se quería restaurar el orden [...] Con renuencia y sólo después de haber agotado todos los demás recursos, San Agustín convino en turnar la cuestión a la autoridades civiles locales”.¹¹

Así, la intolerancia cristiana había nacido. Pronto comenzó una enconada lucha por “la pureza de la doctrina” y la persecución y exclusión de todo aquel que no aceptara el dogma cristiano. Y aunque San Agustín hizo advertencias para no castigar severamente a los disidentes y echó mano de argumentos más políticos que religiosos para fundamentar su decisión, el hecho de haber recurrido al brazo secular para apagar la rebelión sentó un grave precedente. Los defensores del Obispo de Hipona señalan que éste, al estar obligado por las circunstancias del momento, tuvo que recurrir a la autoridad civil para contener a los disidentes; pero nunca tuvo intenciones de que esa acción se convirtiera en un marco jurídico y legal para que, en el futuro, la religión cristiana echara mano del poder civil para reprimir a sus oponentes. Puede ser que esto sea cierto; pero me gustaría señalar algunos elementos de la teología agustiniana que arrojarán datos muy importantes para la discusión que posteriormente tendrán con él los defensores de la tolerancia; que además, nos harán ver cómo existía ya una predisposición a la intolerancia.

San Agustín es un teólogo antes que un filósofo, de ahí que al tratar el tema de la sociedad civil lo haga a la luz de la religión revelada. “Sus principios más elevados no proceden de la razón sino de las Sagradas Escrituras, cuya autoridad nunca pone en duda, y considera fuente última de toda verdad concerniente el hombre en general y al hombre político en particular.”¹² Por lo que el uso de la razón, aunque deseable, es incompleto, ya que la filosofía, vista como el mejor ejercicio de la razón, sólo sirve para esclarecer lo que la religión calla. En contra de lo que después sostendrá Spinoza⁸, propone la unión entre la Filosofía y la Teología, ya que en ella pueden coincidir fieles e infieles; siempre y cuando no se olvide la supremacía de la segunda sobre la primera.

¹¹ Fortín, E., “San Agustín” en Cropsey, J. y Staruss, L. (comp.), *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 2001, p. 198

⁷ *Ibid.*, p. 177

⁸ En el capítulo XIV del *Tratado...* leemos: “Nos resta, por último, hace ver que *entre la fe o la teología y la filosofía ni hay comercio ni afinidad alguna*, y este es un punto que no puede ignorar todo el que conozcas el fin y el fundamento de estas dos ciencias que son ciertamente de naturaleza completamente opuesta. Porque la *filosofía* no tiene por objeto sino la verdad, mientras que la *fe*, como hemos demostrado no tiene en cuenta sino la obediencia y la piedad.” p.240

Dentro de la sociedad civil, la paz, esto es, la regulación de las relaciones entre los hombres, es el bien más deseable. Debido a que los hombres tienen una tendencia “natural” al mal –debida al Pecado Original- el papel de la sociedad política es esencialmente punitivo y correctivo. De lo que se trata es de contener el mal entre los hombres mediante la fuerza. Así que, para acceder a la paz, el tema de la justicia es la piedra angular de toda sociedad, ya que sin ella no hay una sola que pueda subsistir o progresar. El problema estriba en que los hombres son incapaces de crear una justicia perfecta; por ello hay que recurrir a una definición superior de justicia, que complete la ley temporal creada por los hombres, “una ‘ley superior y más secreta’, a saber, la ley eterna, que abarca todos los actos del hombre, incluso sus actos internos, y única que es capaz de producir la virtud y no sólo en apariencia.”⁹ Esta “ley eterna” definida como la ley “en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas” y están así porque ha sido Dios su creador, no se conforma con señalar lo que los hombres pueden o no hacer para alcanzar la felicidad, sino que además establece castigos y sanciones a quienes no la observan, y emite órdenes y prohibiciones.

Con este tipo de reflexiones en mano no es difícil que San Agustín haya podido justificar teológicamente la persecución secular de los donatistas. Prueba de esa tendencia “natural” al mal por parte del hombre, bien pudo haber sido la actitud violenta que tomó el cisma donatista. Y el hecho de que pidieran reformas al interior de la Iglesia, construida sobre palabra divina, bien pudo haberse explicado argumentando que los donatistas habían usado la razón, que es muy aconsejable pero incompleta, sin auxilio de la fuente última de verdad como lo son las *Sagradas Escrituras*. Los matices de las reflexiones del Obispo de Hipona, que acabo de exponer, serán resaltados una vez que se presenten los argumentos que contra él formularon los teóricos de la tolerancia, tanto para resaltar la importancia de ambos como su divergencia. Mientras tanto, creo que con los datos hasta aquí expuestos podemos llegar al núcleo de la justificación teórica de la intolerancia cristiana.¹⁰ Y para ello tendremos que recurrir a la

⁹ *Ibid.*, p. 187

¹⁰ En la historia del Cristianismo; una vez que su Iglesia se consolida durante la Edad Media, sus adeptos pasan a ser denominados “católicos”; quedándose con el nombre de cristianos aquellos que no se unieron a los preceptos religiosos que la Iglesia adoptó. Así que en adelante se deberá tener cuidado en no confundir ambas religiones. Los cristianos son la secta fundada por Cristo y que tiene su esencia en los Evangelios, en tanto que los católicos son aquellos que se adhieren a la única, santa, católica, apostólica y romana Iglesia, y que basan sus preceptos en el conjunto total de la Sagrada Biblia. Lo que no hay que perder de vista es que, cristianos o católicos, ambos tuvieron una actitud intolerante para con los disidentes durante su consolidación y aún mucho después.

parábola de San Agustín, considerado como uno de los principales exponentes de las verdades cristianas, y quien también desarrolló en sus sermones y libros una teoría sobre los derechos de las reglas de los cristianos ortodoxos para usar la fuerza contra cismáticos y herejes, por lo que es considerado el primero en transformar la autoridad de la Iglesia en una potencia religiosa, y en conferir a la religión práctica el don de doctrina de la Iglesia.

San Agustín queriendo justificar la represión del obispo cismático Donato, distingue la persecución por amor –la de la Iglesia en nombre de la verdad- de la persecución por crueldad característica de los impíos. En una carta del año 417 a Bonifacio, invoca la siguiente parábola sobre el reino de los cielos: Un hombre ofrecía una gran cena a la que había invitado a mucha gente. A la hora de la cena envió a su sirviente a decirles a los invitados: ‘Vengan de inmediato, todo está listo’. Pero todos, de manera unánime, empezaron a disculparse. [...] A su regreso, el sirviente refirió aquello a su amo. El dueño casi irritado, dijo a su sirviente: ‘Ve enseguida a las plazas y a las calles de la ciudad y trae aquí a los pobres, a los ciegos, a los lisiados y a los cojos’. ‘Señor –dijo el sirviente- tus ordenes serán ejecutadas, pero queda aún lugar.’ El señor entonces dijo a su sirviente: ‘Ve por los caminos a todo lo largo de mis dominios, y haz entrar a la gente por la fuerza, para que mi casa se llene. Pues te aseguro que ninguno de aquellos hombres que habían sido invitados podrá disfrutar de mi cena’ (Lucas 14, 16-24). San Agustín es categórico; ese “haz entrar a la gente por la fuerza” –que en la *Vulgata* figura como *compelle intrare*– justifica el uso de la coacción para abrir a los hombres al reino de los cielos: ‘Si la Iglesia fuerza a entrar en su seno a quienes encuentra en los caminos y veredas, es decir, entre los cismas y las herejías, que éstos no se quejen de haber sido forzados, pero que consideren hacia dónde se les lleva.’¹¹

A partir de esta interpretación de la Escritura, hecha por San Agustín durante la época del cisma donatista, se justificaron las represalias de la Iglesia contra herejes y apóstatas. Así pues, en adelante una de las características de la intolerancia es la convicción de poseer la Verdad y el deber de imponerla por la fuerza, deber que le está conferido al portador de la verdad ya sea por mandato divino o por voluntad popular. La intolerancia eclesiástica tendría su fundamento teórico en “la idea de que corresponde a una institución y a sus dirigentes no sólo el determinar para todos los hombres cuál es la meta suprema de la existencia, sino el señalar cuál es el camino único que seguramente conduce a esa meta”,¹² lo que inmediatamente nos conduciría a lo que actualmente conocemos como Totalitarismo, el sometimiento del destino de toda una nación a una doctrina en particular; pero que para el contexto bien podríamos llamar “intolerancia institucionalizada”.¹³

Durante la Edad Media, el poder espiritual y el temporal estuvieron muy unidos. Para poder mantener la estructura jerárquica de la sociedad, se construyó una legitimación divina, la cual fue aportada por la Iglesia Católica. Ésta, poco a poco, llegó a convertirse en una firme organización burocrática y jerárquica que cubría todo el mundo hasta entonces conocido. El Obispo de Roma, el Papa, fue el heredero del emperador romano, pues se declaraba instituido

¹¹ Sassier, P., *op. cit.*, pp. 34-35

¹² Fetscher, I., *op. cit.*, p.32

¹³ Mereu, Italo. “La intolerancia institucional. Origen y aplicación de un sistema encubierto” en Wiesel, Elie, *La Intolerancia*, Granica, España, 2002, p. 36

por Dios. Apoyados en citas bíblicas¹⁴ se llegó a la conclusión de que el Papa tenía derecho a intervenir en todos los asuntos y sucesos políticos, tanto oficiales como privados. Pero si la religión no bastaba, se podía acudir a Santo Tomás, quien “compara la autoridad papal y la autoridad real [e imperial] con el dominio del alma sobre el cuerpo. Así, como el alma domina al cuerpo, así preside el Papa sobre los reyes y el emperador.”¹⁵ Por lo tanto, el poder temporal, el real, debe intervenir en apoyo a la Iglesia en su lucha contra los disidentes, ya que como “sirviente de Dios” está obligado a transmitir su ira a los culpables.

De tal suerte que la persecución está a cargo tanto del brazo eclesiástico de la ley como del brazo secular. En este sentido, podemos advertir que la Iglesia Católica fue la primera organización que “ya sea directamente o a través de un poder temporal, tradujo en instituciones jurídicas el concepto de fe en la institución dominante.”¹⁶ Y pese a que la cristiandad de la Edad Media guarda un recuerdo vivo de su persecución durante la Roma pagana, ello no le impide formular a su vez “las mismas acusaciones contra aquellos a quienes excluye [...] ni aplicar los mismos castigos desde la prisión hasta la pena de muerte, a las categorías de individuos que generan un rechazo”.¹⁷ De tal suerte que entre los siglos XI y XIV el mundo cristiano se convierte en una sociedad que hace uso de la persecución y la agresión para defenderse de toda posible amenaza. Para el siglo XV este sistema de intolerancia, exclusión y persecución habrá alcanzado su plena madurez. En gran parte también porque San Agustín no se limitó solamente a promover la persecución, sino que además aconsejó la confiscación de los bienes de todo aquel que fuera encontrado culpable de negar el dogma religioso, lo que trajo como consecuencia que durante la Inquisición, por ejemplo, no fuera raro que esta medida se convirtiera en un motivo complementario de persecución.

Pero para la Iglesia, las persecuciones y castigos, en el fondo, son un “acto de amor”. San Agustín dice que el hereje se aleja del dogma y, por lo tanto, esto le acarrea su condenación eterna. En la medida de que el hombre ha caído en desgracia desde su nacimiento por culpa del Pecado Original y, por lo tanto, eso le otorga una tendencia “natural” al mal, es necesario velar por su salvación, es necesario evitar que se aleje de la dicha y el perdón divinos. Por caridad, no puede tolerarse un error que dañe fatalmente a quien lo comete. Para los perseguidores, su tarea está justificada ya que es manifestación de su amor por el prójimo, que en este caso está

¹⁴ Juan 21,16 y Mateo 16, 18-19

¹⁵ Mereu, Italo, *op. cit.*, p. 31

¹⁶ *Ibid.*, p. 37

¹⁷ Le Goff, Jacques. “Las raíces medievales de la intolerancia” en Wiesel, E., *op. cit.*, p. 34

equivocado, y es su tarea llevarlo y regresarlo al buen camino. El buen motivo santifica los medios. La meta suprema de la existencia es la Salvación del alma, y sólo la Verdadera Iglesia y su Supremo Pastor son los encargados de conducirlo a su consecución.

Los teóricos de la “intolerancia institucional” categorizaron a sus propios enemigos. La Iglesia Católica fue la encargada de crear los conceptos de *excomulgados*, *herejes*, *cismáticos*, *apostatas* y *heterodoxos*; y definió con precisión a los *paganos*, los *infielos* y los *judíos*. La Iglesia Católica crea un maniqueísmo tan radical como aquel que, paradójicamente, combatió tan arduamente San Agustín. En el mundo “globalizado” por la religión, existían dos bandos: los “buenos”, partidarios de la única, católica, apostólica y romana Iglesia; y los “malos”, aquellos que profesan una doctrina o son autores de una acción que se opone a la verdad revelada por Dios, es decir, un dogma, y sostenida como tal por la Iglesia y el Papa. Los cuales, por supuesto, o se integraban a la doctrina dominante o se quedaban fuera por medio del mayor castigo, para el católico, que es la excomunión, es decir, la separación del cuerpo de Cristo. La lucha entre los católicos y los disidentes de aquella fe, era un conflicto de “todo o nada”; y así lo deja ver el principio de intolerancia religiosa de la época: *Extra Ecclesia nulla salus* [fuera de la Iglesia no hay salvación].

En aras de la integración social y el orden, la religión católica, apoyada o más bien secundada por la ley política, atribuyó a su particular forma de vida y de pensamiento un carácter universal. Dentro de lo particular de sus reflexiones, encontraron un camino para elevar éstas a un nivel mucho más alto que les permitiera erigirse como la única forma de vida buena que el hombre podía practicar. La sola presencia del otro, de la “diferencia ética”, basta para poner en tela de juicio la universalidad de sus pensamientos. El otro se convierte en una amenaza para la seguridad y el orden, ya que el hecho de que exista otra forma de vida buena supone la *contingencia* de aquel que se cree puesto por Dios en la tierra para mandar. En el contexto en que nos encontramos, no hace falta que fuera un budista o shamán americano el que alterara el orden católico, bastaba con que fuera un miembro de su propia grey: un hereje, es decir, aquel que daba una interpretación distinta de la palabra divina y buscaba hacerla valer. “Aquel pueblo supersticioso e indignado miraba como monstruos a aquellos que no profesaban su misma religión.”¹⁸ Así que, para los católicos, no quedaba más que aniquilarlos o desterrarlos.

¹⁸ Voltaire, F. *Tratado sobre la tolerancia*, Grijalbo, España, 1984, pp. 14 -15

En las sociedades tradicionales el rechazo a la otredad es tan enérgico que el representante de la diferencia ética se asocia con el malo, es decir, con el transgresor de los valores supremos y con ello se le sitúa fuera de la ley y fuera de la misma humanidad. El rival, al que se le niega todo valor moral, así como la propia condición humana; se transforma en un *enemigo absoluto*. La actualización de la enemistad absoluta se manifiesta en un conflicto de gran intensidad. Las guerras contra el enemigo absoluto son consideradas como un acto en el que se defiende la *causa justa*, objetivo que no admite matices o puntos intermedios. Son conflictos del tipo todo o nada.¹⁹

La guerra contra el hereje, el enemigo absoluto, nos obliga a reflexionar también sobre el uso de la violencia por cualquiera de los dos bandos. Desde la perspectiva de quien domina el marco teórico legal, es decir, de quien tiene de su lado a la ley secular, se crean dos tipos de violencia. A saber, la *violencia justa* y la *violencia injusta*. La primera es la empleada por los que dirigen la institución dominante contra sus oponentes: “este tipo de violencia es meritoria y benemérita, santificadora y digna de encomio y de bendición. El teórico más importante de este tipo de violencia es San Agustín.”²⁰ En tanto que la segunda, la violencia injusta, es aquella que practican los herejes contra la institución dominante, sus dogmas y sus fieles. Este tipo de violencia es detestable y es preciso castigarla con la muerte, por supuesto. Hay que notar que la “violencia legal” sólo es posible si existe una “intolerancia institucionalizada”, que opera gracias a un conjunto de leyes provenientes del poder secular. Lo que nos lleva, en el plano de esta “guerra justa” contra el enemigo absoluto, a la aparición del *mal radical*, esto es, que el verdadero peligro no se encuentra en los medios, en las técnicas de destrucción, ni en la supuesta maldad del ser humano para dar paso a la violencia; el mal radical está en “el uso de los medios morales para discriminar y desvalorizar a los adversarios.”²¹

Para los teóricos de la Iglesia, junto a la filosofía, la política y todas las demás ciencias y artes humanas, era necesaria otra doctrina sagrada y superior que las dirigiera. Al entablar una “guerra santa” contra aquellos que se oponían a su mandato, tratando de hacer que aceptaran los dogmas de la Iglesia como los únicos y verdaderos y renunciaran a sus concepciones, sagradas o profanas, de vida buena, y mientras los vieran como enemigos absolutos, era imposible que se pudiera establecer un conjunto de reglas que permitiera reducir la violencia y trazar un camino para la paz. Esa guerra degradaba al enemigo mediante categorías morales – hereje, cismático, disidente- y lo convertía en algo menos que un humano al cual había que exterminar. En el núcleo de las guerras de religión podemos encontrar como conflicto político del tipo “todo o nada”, que es irreductible a un mero enfrentamiento de intereses entre

¹⁹ Serrano, E. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, Porrúa – UAM-I, México, 2001, pp. 198-199. Énfasis mío.

²⁰ Mereu, I., *op. cit.*, p. 37

²¹ Serrano, E., *op. cit.*, p. 223

particulares; existe siempre una dimensión moral que es la lucha por el reconocimiento “en que cada grupo exige del otro el renunciar a sus propias concepciones sagradas, para reconocer sólo como válidas las de su contrincante.”²²

c) Argumentos contra la interpretación de San Agustín sobre la parábola del reino de los cielos

Los motivos que propiciaban las guerras de religión no fueron siempre las diferencias de opinión sobre cuál era el mejor camino para la salvación del alma. El reparto de grandes extensiones de tierra, la ambición por la Corona de otras naciones, la búsqueda de un mayor progreso económico, entre otras causas, se encubrieron bajo el manto de la religión y promovieron batallas que parecían no tener fin. Si nos colocamos en la posición de la Iglesia Católica, su lucha fue por que se les reconociera como la única y verdadera religión y por que los disidentes renunciaran a sus convicciones para reafirmar su dogma. Por el otro lado, quienes no concordaban con aquella fe lucharon por que se les reconociera su derecho a disentir. En la guerra, al cabo de un tiempo, ambos bandos se confundieron. Cambiaron de posición. Cuando lograron su objetivo, quienes luchaban por que se les reconociera su derecho a profesar la religión que mejor les dictara su parecer se dedicaron a perseguir y castigar a los que no opinaron como ellos. El mejor ejemplo de este caso es Martín Lutero. Es sabido, que cuando logró consolidar su separación de la Iglesia Católica, no dudó en castigar y perseguir a todo aquel que contemplara una interpretación diferente de lo que para él estaba claramente expresado en las *Sagradas Escrituras*. Incluso sus estudiosos están de acuerdo en que es “imposible descubrir en los escritos de Lutero un enfoque constante a la cuestión de la tolerancia y la libertad religiosa [ya que] está lleno de contradicciones y es imposible interpretar la mayor parte de sus declaraciones sobre la cuestión más que como respuestas impulsivas y contradictorias...”²³

En oposición, en el terreno de la teoría ninguno de los dos bandos tenía dudas. Diferentes eran los motivos que tenían para defender la libertad de culto o la uniformidad de credo; pero nunca pensaron que tuviera que ser diferente si otra posición ocuparan en esta lucha. En su caso, los teóricos de la tolerancia no se limitaron a promover el simple respeto o la indiferencia a las diversas concepciones de vida buena de los hombres. Seguros como estaban de la necesidad de cultivar la tolerancia entre individuos, gobiernos, religiones y naciones, fueron

²² Serrano, E., *op. cit.*, p. 200

²³ Forrester, Duncand, “Martín Lutero y Juan Calvino” en Cropsey, J. y Strauss, L., *op. cit.*, p. 328

más allá y escribieron como *debía ser* la idea de la tolerancia y su práctica. Los cientos de miles que murieron en este proceso, testifican que la dimensión moral del conflicto político, la lucha por el reconocimiento, en contra de aquel que tuvo los medios para erigirse como “Señor del mundo”, fue una lucha a muerte.

Como ya he mencionado, en el campo de batalla los enemigos fueron muy diversos. La gran cantidad de sectas surgidas en Europa después de la Reforma, convirtió a aquella geografía en escenario de las más crueles matanzas. Sin embargo, los defensores teóricos de la tolerancia se enfrentaron a San Agustín y al ideario fundamentalista de la Iglesia Católica como sus únicos y más fuertes enemigos. De ahí que la importancia del *Tratado teológico-político*, la *Carta sobre la tolerancia* y el *Tratado sobre la tolerancia*, adquieran mayor relevancia al advertir que sus autores levantaron la voz contra un orden que se presumía fijo e inmutable. Todo esto en busca de establecer las condiciones necesarias y suficientes para garantizar la libertad del individuo y el mayor progreso de las naciones. Contra la opinión difundida por la Iglesia Católica de que uno, y sólo ese, es el camino para la salvación, los defensores teóricos de la tolerancia están en busca de principios morales y normativos que permitan construir una base sólida, por encima de cualquier *doxa*, para garantizar la unidad social, la paz, las libertades y derechos fundamentales de todo hombre en el ejercicio interno de su fe y convicción.

A lo largo de las tres obras que a continuación expondré, se encuentran argumentos claros contra la parábola agustiniana. Sin embargo, quien nos ofrece una nueva interpretación directa de este mismo pasaje bíblico es Voltaire. En el capítulo XIV, titulado “Si la tolerancia ha sido enseñada por Jesucristo”, nos dice que “Si no me engaño, hay muy pocos pasajes en los Evangelios, de los que el espíritu persecuidor haya podido inferir que la intolerancia y la coacción son legítimas...”;²⁴ para él, las parábolas allí referidas se dirigen más al reino de los cielos que a los reinos de la tierra. Por ello, obraría contra el espíritu de la religión quien decidiera el mismo castigo, para el que no se guía por el camino señalado en las Escrituras, tanto en lo terrenal como en lo celestial.

En lo que toca a la misma parábola agustiniana, Voltaire concede que no puede referirse al reino de los cielos. Sin embargo, señala que se ha abusado mucho de la frase ‘oblígalos a

²⁴ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 90

entrar', ya que nadie haría un banquete muy agradable al ser los invitados convidados a la fuerza. "Oblígalos a entrar', no quiere decir, según los comentaristas más autorizados, sino: rogado, conjurado, insistid, seguid. ¿Qué relación hay entre este ruego y esa cena y la persecución?"²⁵ Aunque es cierto que hay pasajes bíblicos que pueden suscitar confusión o duda, no por ello se debe incurrir en abusos o crueldades para imponer una interpretación particular a esos pasajes.²⁶ "Lo que suele presentársenos como la palabra de Dios, son absurdas quimeras, y bajo el falso pretexto de un celo religioso se trata constantemente de imponer a los demás la opinión propia."²⁷

Por su parte, John Locke abre su escrito a favor de la tolerancia con un enunciado normativo, a saber: que la característica principal de la verdadera religión es la tolerancia. En el contexto hace referencia a la "recíproca tolerancia entre los cristianos"; pero a lo largo de toda la obra vemos cómo esta idea la extiende no sólo a esa religión sino a todas. "Otro es el objetivo de la verdadera religión, la cual no ha existido para la pompa, el señorío de los preladados o la fuerza compulsiva, sino para asentar una vida guiada por la rectitud y la caridad."²⁸ Como éste es el deber principal de toda religión que se diga "verdadera", la guerra importante no es contra el otro. Primero es deber de aquel que se jacte de buscar la salvación de las almas ajenas "guerrear contra sus propios vicios, contra su orgullo, contra su concupiscencia, pues de otro modo en vano se llamaría cristiano al faltarle santidad de vida, pureza de costumbres, bondad de corazón y mansedumbre."²⁹ Hay que recordar que, por la época en que se publica este escrito de Locke, en Inglaterra se está llevando a cabo la Revolución Gloriosa. Locke habla de los cristianos como tratando de hacerles ver a sus contrincantes religiosos, que nada hay en los fundamentos de su religión que los lleven a

²⁵ *Ibid.*, p. 91

²⁶ Una revisión del contexto en que se encuentra ésta Parábola en la *Biblia*, podría arrojar luz sobre su interpretación. El conjunto de las enseñanzas de Cristo recopiladas en esta sección bien puede resumirse con la frase del Versículo 11: "Porque todo el que se ensalce será humillado, y todo el que se humille será ensalzado." En este mismo capítulo, en el Versículo 14, se encuentra la famosa Parábola del Hijo Pródigo y la del pastor que abandona sus noventa y nueve ovejas para ir en busca de una que se perdió en el desierto. En ambas se hace patente el compromiso de Cristo para aquellos que han caído en desgracia. En esta misma línea de interpretación, la parábola de la cena estaría haciendo alusión a que si el Señor manda a traer de los caminos a los lisiados, los enfermos, los pobres, etcétera; es únicamente que la humildad debe ser practicada para con aquellos que tienen menos que otros o que padecen algún mal; ya que para ambos, para el benefactor y para el desdichado, el Reino de los Cielos está abierto. Sin embargo, si atendemos más al "contexto" en que se encuentra la parábola, nos tendríamos que remitir a una investigación de tipo hermenéutico que rebasa los límites de esta obra. Ya que, en todo caso, lo que nos interesa no es tanto la verdadera interpretación de dicho pasaje, como si las consecuencias de la interpretación agustiniana.

²⁷ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, Juan Pablos, México, 1980, p. 135

²⁸ Locke, J. *Carta sobre la tolerancia*, Grijalbo, México, 1970, p. 17

²⁹ *Ibidem.*

promover la intolerancia contra los protestantes –como habían hecho algunos gobiernos católicos-, a los cuales pertenecía nuestro teórico inglés.

Pero al presentar la tolerancia como un deber, se hace patente que otra era la situación prevaleciente, y de ahí la importancia de estas declaraciones como un enunciado normativo. Debido a la condena injusta de la familia Calas, por el supuesto asesinato de uno de sus miembros, Voltaire observa que “tenemos la suficiente religión para odiar y perseguir, y no la tenemos suficiente para amar y socorrer.”³⁰ Y es que en aquel entonces ninguna religión parece profesar la caridad y la humildad; antes bien, sólo iban buscando implantar su fe por la fuerza, cometiendo las mayores injusticias. “Es pues, interesante para el genero humano examinar si la religión debe ser caritativa o bárbara.”³¹

Quien se encargó de esta empresa e hizo un ataque sutil, elaborado y, al mismo tiempo, contundente, no sólo a la Iglesia Católica sino a toda religión que promoviera el fanatismo y la intolerancia, fue Spinoza. Pero no solo fue a la religión, en concordancia con su proyecto intelectual, también se entregó a las reflexiones políticas de su tiempo y de su país; “Spinoza intervino en la vida política de su país, luchando por la libertad de pensamiento y por instituciones a la vez eficaces y conformes con las exigencias de la razón, capaces de asegurar a la ciudad una paz verdadera...”;³² y prueba de ello es que el *Tratado teológico-político* lo comenzó a escribir el año de su excomunión y lo terminó hacia 1670. El cual representa la primera investigación filológica moderna de las Sagradas Escrituras, y es también la primera y más acabada defensa de la tolerancia. “Es obvio que un país rico y efervescente, tolerante y pluralista, atrajera inmediatamente las miradas de los judíos hispano-portugueses que al igual que muchos católicos, eran vigilados y perseguidos, desde hacía un siglo, por la Inquisición.”³³

Pese a esto, Holanda no estaba exenta de conflictos debido a las intrigas religiosas y políticas de la iglesia calvinista. “Los predicadores desde el púlpito les tachaban de libertinos y ateos y les acusaban de ser los servidores del diablo. Los gobernantes toman más de una vez medidas represivas. Tras la lucha política siguen vivas las divergencias religiosas.”³⁴

³⁰ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 23

³¹ *Ibid.*, p. 22

³² Beneval, I., *op. cit.*, p. 91

³³ Domínguez, Atilano. “Prólogo” al *Tratado Teológico Político* de B. Spinoza, Alianza, España, 1986, p. 10-11

³⁴ *Ibid.*, p. 12

Luego de un análisis abrumador, riguroso y sistemático de La Biblia, Spinoza sabe que la Verdad en materia de fe es una búsqueda que se ha hecho en términos erróneos. Fiel a las corrientes racionalistas-científicas de su época, incluso llegó a publicar un opúsculo sobre el Arco Iris en holandés; y consideraba que se puede conocer más y mejor a Dios por medio de una ley matemática que por la autoridad de la “vara de Moisés”. Al ser *natura-naturans*, la naturaleza creadora, Dios es libre, creando y obrando cumple con su esencia. Por su parte el hombre, como *natura-naturata* o naturaleza creada, al dejarse llevar por sus pasiones se aleja de sí mismo, de los otros y de Dios. Es sólo a través de la *razón* que podemos conocer a Dios; sin embargo, no todos los hombres están preparados para una empresa de tal magnitud, ya que acostumbran llamar bueno o malo a las cosas según como les afecten, y no alcanzan a percibir que el sumo bien es el conocimiento de Dios a través de la sola razón. Es por ello que, si se ha enseñado que Dios es misericordioso, justo, legislador o príncipe, ha sido sólo para ponerlo “al alcance del vulgo”, pero no porque se tenga una certeza clara de que Dios posea esos atributos.³⁵ De ahí que lo que se nos enseña en materia de fe no sean más que las opiniones de los clérigos católicos, y por supuesto: “como en la Sagrada Escritura no hallamos ningún testimonio a favor de los pontífices romanos, su autoridad sigue pareciéndonos muy sospechosa.”³⁶ En este mismo tema, Locke insiste en que es deber de quien cree en los Evangelios ser caritativo y tener “la *fe práctica* que no nace de la fuerza sino del *amor*. Apelo a la conciencia de quienes torturan, maltratan, hieren y degüellan para que declaren si los mueve la bondad o el amor filial.”³⁷ Como ya mencione antes, para un defensor de la persecución y la tortura, ésta no está motivada por otra cosa que no sea el amor al prójimo errado. El alma de este prójimo está en peligro de condenación eterna y por ello está permitido cualquier medio, incluso la muerte, para salvarla. Sin embargo, no siempre se perseguía por motivos religiosos; por ejemplo, el consejo de San Agustín de confiscar los bienes materiales a aquel que fuera encontrado culpable de herejía ocultó una gran cadena de injusticias por ambición, poder y riqueza, que condujo a la hoguera en tiempos de la Inquisición a miles de inocentes. Por lo tanto, es evidente que existe una grave contradicción interna.

³⁵ Siglos más tarde en su *Conferencia sobre la ética*, Wittgenstein expresa esta misma idea así: “Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran y compleja alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc., etc.” p.40

³⁶ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 155

³⁷ Locke, J., *op. cit.*, p. 18

Aquellos que creen en los Evangelios y los apóstoles, y que buscan la salvación de las almas, no deberían rechazar, abominar y perseguir a otros que creen en las mismas cosas sólo porque sus caminos son diferentes. “Pues si, como pretenden, es por caridad y deseo de salvar las almas de quienes despojan de bienes, mutilan el cuerpo, atormentan en prisión e incluso quitan la vida, ¿por qué permiten que ‘prostitución, fraude, maldades y otros horrores’ (Romanos, I) que tanto saben a pagana corrupción predominen impunemente en su grey?”³⁸ E incluso, esta contradicción no sólo se limita al ámbito de la acción religiosa, en otro de sus argumentos contra la condena a muerte de la familia Calas, dictada por la pasión y el fanatismo religioso que guía a los magistrados, supuestamente laicos; se puede concluir que “nadie se halla seguro de su vida ante un tribunal erigido para velar por la tranquilidad de los ciudadanos...”³⁹

Una respuesta a esta contradicción la expone Spinoza de manera por demás elocuente. En una clara alusión al uso de la fuerza para implantar una fe que se supone bondadosa y tolerante, reprocha a los teólogos su mal proceder ya que sólo buscan justificar en Dios sus sueños y sistemas, y no interpretan las Escrituras en busca de la verdad. “Penetrar el pensamiento de la Escritura, esto es, el Espíritu Santo, es cosa que en ellos no produce el más ligero escrúpulo, ni puede detener su temeridad. Si algún temor experimentan, no es el de imputar un error al Espíritu santo y apartarse del camino de la salvación, es únicamente el de que sus rivales les convenzan de error, y vean así la autoridad de su palabra debilitada y despreciada.”⁴⁰

Así, una de las fuentes de la intolerancia radica en que se han impuesto, por la fuerza de la autoridad y no por la fuerza de la razón, opiniones “quiméricas” que no tienen un fundamento real y que no aceptan cuestionamientos. Lo que da como resultado un cambio en la actitud del religioso, ya que ahora es tenido por piadoso quien, encubierto bajo el disfraz de defender las cosas de Dios, difunde el odio y la discordia; es tenido por compasivo y bondadoso aquel que busca eliminar a los que no comparten su religión. Es la mayor de las glorias para aquel que logra vencer al *enemigo absoluto*, para aquel que da muerte a una conciencia que se le presenta como “lo otro”, como la “diferencia ética”: “luego de dos asesinos, iguales en piedad, el que hubiera destripado a 24 embarazadas hugotones, debía tener doble gloria que el que sólo abriese a doce [...] Son estos muy extraños títulos para la gloria

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 13

⁴⁰ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 135

eterna.”⁴¹ Pero así como desde la óptica de quien tiene la “verdadera fe”, bondadoso es aquel que logra ‘eliminar’ física o espiritualmente a su enemigo, desde la otra posición, los defensores de la tolerancia, quien “persigue a las gentes honradas, amantes de la justicia, por estar en disentimiento con ellos y no defender sus mismos dogmas, porque no conocemos a los fieles sino por esta nota, su amor a la justicia y a la caridad; y el que persigue a los fieles, es un anticristo.”⁴² Por su parte, Locke nos ofrece un ejemplo hipotético –pero con matices históricos- de cómo el afán político se mezcla con los mandamientos religiosos y dan origen a las guerras de religión y la intolerancia, así como a la ambigüedad en las definiciones de “defensor de la verdadera fe” y de “anticristo”.

Pero hemos de detenernos y comenzar: un grupo pequeño y débil de cristianos, desprovistos, llega a una región de paganos. Estos extranjeros imploran a los residentes lo necesario para subsistir. Se les conceden, así como techo, y se reúnen en el pueblo. La religión cristiana se difunde, pero todavía no es la más fuerte. Hasta aquí son cultivadas la paz, la confianza y la justicia. Por fin, los cristianos se convierten en más fuertes al conseguir el gobernante para su fe. Para desaparecer la idolatría se rompen los pactos y se acaban los derechos y a menos de abjurar de sus ritos y abrazar el cristianismo, los paganos han de ser privados de su vida, sus bienes y las tierras de sus antepasados. Así, se revela abiertamente lo que puede ser el celo por la iglesia unido al deseo de dominación, y queda demostrado a las claras cuán fácil es que la religión y la salvación de las almas sirvan de pretexto para la ambición y el robo.⁴³

En este último párrafo, se hace evidente el hecho de que ninguno de los dos bandos tiene dudas respecto a su posición. La Iglesia sabe qué es lo que se necesita para lograr sus propósitos; y sus detractores tienen absoluta confianza en sus argumentos para cambiar el estado de las cosas. Anticristos, para los primeros, son aquellos que profesan una religión contraria a la Verdadera; para los otros, lo son aquellos que no se guían por los mandatos de su religión y antes bien se escudan en ellos para matar y perseguir. “El principio en el cual se apoyan los partidarios de la tolerancia carece de ambigüedad: la defensa de la verdad no debe ser confundida con el apego a lo que el hombre piensa.”⁴⁴

Ante las persecuciones y torturas que se presentaron a lo largo de las distintas fases de las guerras de religión, promovidas desde el comienzo por la Iglesia católica y, como ya vimos, desde muchos siglos antes por los cristianos, Locke escribe: “Si los hombres deben de ser obligados con hierro y fuego a abrazar cierta doctrina y deben de ser educidos a actuar por la fuerza en un culto exterior, sin prestar ojos a la vida interior, no es de dudar que quien así obrara desde un contingente de su misma opinión, mas ¿pensaríamos que anhela formar,

⁴¹ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 75

⁴² *Ibid.*, p. 236

⁴³ Locke, J., *op. cit.*, p. 41

⁴⁴ Sassier, P., *op. cit.*, p. 24

mediante estas prácticas, una verdadera iglesia cristiana?”⁴⁵ No, seguramente. Porque si en verdad siguieran el ejemplo de Cristo, de los apóstoles y del contenido en las *Sagradas Escrituras*, sabrían de sobra que nada hay en ellas que diga “que la verdadera iglesia deba obligar por la fuerza, a hierro y fuego.” Antes bien, los que se consideren portadores de la verdadera fe y pretendan difundirla, tienen la obligación de enseñar la paz y la buena voluntad, “piensen igual que ellos o en contra de su fe o sus ritos, [deben] exhortar a los hombres gobernantes o gobernados a una profesión de caridad, mansedumbre, tolerancia, así como minimizar la repugnancia por los disidentes.”⁴⁶ En todo caso, lo más que llega a condenar la *Escritura* es la obstinación, la contumacia, y no los errores en que puedan incurrir los hombres debido a su falta de capacidad para conocer la verdadera naturaleza de Dios, obstinación en la que sí incurren aquellos que tratan de hacer pasar su particularidad, y lo que es más, su autoridad, como un elemento fundamental de la Verdadera fe. Para Spinoza, el mal que causa un grave daño tanto la hombre como a su comunidad, es que estos vivan vive bajo el dictado de las pasiones sólo vive en el mandato de la “servidumbre” a los bienes perecederos y vacíos o a la vanidad y el egoísmo. “Pero el hombre puede renegarse y vivir bajo el régimen de la acción y la libertad de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza [...] Es el conocimiento intelectual... el que constituye el camino y el término de la liberación del hombre.”⁴⁷ De tal suerte que la virtud es actuar libre y racionalmente; la pasión es el pecado, el desorden. “Prevenir todos estos males, constituir el gobierno de tal modo que no quede plaza la fraude, establecer, en fin, un tal orden de cosas, que todos los ciudadanos sea cualquiera su carácter, sacrifiquen sus intereses al bien público; esta es la obra, la verdadera misión del poder.”⁴⁸ Si es un error el no poder ver más allá de mi persona, sólo entendiendo lo que en el mundo hay y el comportamiento de los otros, podré establecer cuál de entre todos los bienes, ya sean perecederos o eternos, podrá ser el más acorde con mi vida.

Porque si se replica que la Iglesia Católica ha sido instituida por Dios mismo, y que por esto es más Verdadera o tiene más derecho a decir y opinar sobre todos los asuntos terrenales o mundanos que a los hombres ocupan, entonces con más razón se les puede replicar; que no se sigue que deban reinar con odio, violencia, torturas y homicidios. “Cuanto más divina es la religión católica, menos le corresponde al hombre imponerla; si Dios la ha hecho, Dios la sostendrá sin vosotros. Sabéis que la intolerancia no produce más que hipócritas y

⁴⁵ Locke, J., *op. cit.*, p. 19

⁴⁶ *Ibid.*, p. 25

⁴⁷ *Ibid.*, p. 115

⁴⁸ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 270

rebeldes...”.⁴⁹ Lo único que nos revelan los profetas es que Dios es “sumamente justo y sumamente misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida.”⁵⁰ Finalmente, Locke sentencia esta crítica diciendo que si en verdad siguieran el ejemplo de “aquel príncipe de paz” que envió a conquistar pueblos no con el hierro y sí con el *Evangelio* de paz, se darían cuenta de que tolerar “a aquellos que difieren de los demás en asuntos de religión es asunto que concuerda con el Evangelio y con la razón, y extraña que ciertos hombres se cieguen ante esta luz.”⁵¹

Hasta aquí hemos descrito un rechazo total a la imposición de un culto, cualquiera que éste pudiera ser. La tolerancia es algo que debe estar presente en toda religión, ya que la intolerancia es todavía más contraria a Dios que cualquier diferencia de opinión. En cuanto a estas diferencias, habría que discutir las apelando a las razones que cada quien tendría para creer en lo que mejor le dicte su conciencia y sin tener que recurrir a la violencia. Así, “se sabrá cuál de los partidos que contienden sobre estos temas tiene *razón*, cuál es culpable de cisma y herejía, cuál mandará y cuál será vencido.”⁵² Esta misma línea de pensamiento será corroborada algunos años más tarde por otro gran teórico inglés, a saber, John Stuart Mill, quien en su libro *Sobre la libertad* escribe sobre lo mucho que se pierde al no confrontar nuestras opiniones con aquellos que creen en algo diferente. Para él, las pérdidas que esto supone son de lamentables consecuencias, ya que si la opinión contraria resulta verdadera, se pierde la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si resultara falsa, se pierde la oportunidad de resaltar la verdad de aquella en comparación con la opinión errónea. Quien ha hecho pasar sus juicios por las más diversas réplicas y críticas, se ha dado cuenta de que la “única manera que tiene el hombre de acercarse al total conocimiento de un objeto es oyendo lo que puede ser dicho de él por personas de todas las opiniones y estudiando todos los modos de que puede ser considerado por los diferentes caracteres de espíritu.”⁵³

De tal suerte, hasta el momento podríamos concluir que sí es contrario a la verdadera religión ser intolerante, es decir, perseguir y castigar a los que no comparten nuestra misma fe, y si nada hay en las Sagradas Escrituras que justifique esta actitud o imponga un solo camino de salvación, y además, que si movidas por afanes de poder, las autoridades religiosas

⁴⁹ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 70

⁵⁰ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 222

⁵¹ Locke, J., *op. cit.*, p. 20

⁵² *Ibid.*, p. 18

⁵³ Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Alianza, España, 1997, p. 81

tergiversan el significado de la palabra de Dios; entonces es lícito e incluso necesario que la fe sea una cuestión privada. Si guerras y matanzas se han sucedido por diferencias religiosas, si condenas y castigos se han dictado por supuesta “herejía”, escondiendo otros motivos lejos de lo meramente religioso, se debe garantizar el ejercicio privado del culto a Dios y de la libertad de conciencia para que los hombres no se vean afectados en su persona y en sus bienes, cometiéndose con ello mayores injusticias. El creer en un Dios diferente del que el dogma imperante profesa es una cuestión que atañe sólo a la conciencia del individuo y apela a la convicción interna de sus creencias, y en nada ayuda hacerlo creer en esto o aquello, si se ve afectado en sus actos y posesiones externas. Por esto, para los teóricos de la tolerancia es capital combatir primero los pecados y las pasiones personales. Ya decíamos, por ejemplo, que para Spinoza seguir ciegamente las pasiones es fuente de desórdenes y males en la vida del hombre y en la sociedad. Si se obliga a los hombres, por medio de actos externos, a creer en algo, y para ello se echa mano de la tortura, nadie creerá que esa actitud procede de la buena voluntad y del amor. Aquel que no busca la rectitud de su alma, y por el contrario, “es duro y cruel contra los que no sostiene su opinión, es indulgente hacia los pecados y vicios indignos del hombre cristiano, demuestra claramente que no busca el reino de Dios sino otro.”⁵⁴ Sobre cómo se debe garantizar el libre ejercicio de la fe, como asunto interno en los hombres y el papel que juegan en esto la Iglesia y el Estado, trataremos en el apartado siguiente.

d) El papel del Estado como garante de la Tolerancia

La concepción del hombre que encontramos, tanto en San Agustín como en Martín Lutero, es fundamentalmente pesimista. Para San Agustín el hombre posee una tendencia “natural” al mal –debida al pecado original-; en tanto que para Lutero, el hombre es poco más que perverso. Para él, el mal que cometen los hombres “es la expresión normal de nuestra corrompida naturaleza humana, y es de nuestra exclusiva responsabilidad; pero cualquier bien que hiciésemos sería de Dios actuando por medio de nosotros, un don de la libre gracia de Dios, cuyo mérito no podemos arrogarnos. Es ridículo pensar en alegar nuestras buenas obras ante Dios Todopoderoso...”⁵⁵ Lo único que puede salvar al hombre, según la concepción luterana del mismo, es su sola *fe*. El perdón y la paz no pueden ser ganados entre los humanos por nada que ellos puedan o deban hacer. Y en esta misma línea de pensamiento se sitúa San Agustín, para quien la salvación del hombre llegará solamente de Dios; será la gracia divina, y

⁵⁴ Locke, J., *op. cit.*, p. 19

⁵⁵ Forrester, D., *op. cit.*, p. 307

no la justicia, el nexo entre la sociedad y la bienaventuranza. De tal suerte que es sólo la religión la que nos conduce a la virtud y nos enseña el camino para acceder a la vida buena.

Ante todo teólogos de formación, San Agustín y Lutero postulan la existencia de dos ciudades o reinos a las que pertenece el hombre. Para el Obispo de Hipona existen dos tipos de ciudades, “el uno de los que viven según los hombres, y el otro, según Dios; y a esto llamamos también dos ciudades, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio, y éste es el principal fin de ellas.”⁵⁶ En la segunda encontramos el egoísmo y el amor propio que olvida la gracia de Dios; y en la primera el amor a Dios que nos lleva hasta el olvido de uno mismo; porque el hombre, en tanto que es capaz de la razón y de la fe, es súbdito de dos reinos: el reino espiritual y el reino temporal. “En el reino espiritual es enteramente libre, en el reino temporal se encuentra sometido por completo. Es al mismo tiempo miembro de la Iglesia; cuerpo entero de Cristo y súbdito de la autoridad temporal de magistrados y leyes seculares.”⁵⁷ Ambos reinos tienen a Dios por su soberano, ya que ambos son expresión de su amor por los hombres.

El gobierno espiritual nos lleva a amar a Dios; el gobierno temporal nos lleva a servir a nuestro prójimo. Pero el amor a Dios y el servicio al prójimo se unen a la postre, de tal modo que es imposible el uno sin al mismo tiempo el otro. Tanto la ley como el Evangelio, la razón como la fe, el Estado como la Iglesia, la filosofía como las Sagradas Escrituras, son necesarios para la vida en este mundo. A pesar de que a menudo parece conflicto y discordia, sabemos que los dos reinos deben estar juntos y ser complementarios.⁵⁸

El papel que Lutero le asigna al Estado bajo esta interpretación fundamentalmente teológica de la sociedad es de ser, principalmente, un “dique contra el pecado”. El Estado, como servidor de los mandatos supremos, debe imponer la paz y la tranquilidad, conciliar los conflictos, cuidar a los pobres, construir iglesias, dar apoyo a los pastores y a la comunidad religiosa (fieles y clérigos), fomentar y mantener una forma pública de religión y evitar la disidencia y la herejía; en una frase: garantizar el orden. Para estos hombres, el gobierno temporal no sólo se ocupa de mantener la vida social y moral; sino que también tiene la responsabilidad de mantener el verdadero culto y servicio de Dios. Como el hombre básicamente es un ser perverso, el Estado debe convertirse en la institución que garantice su buen comportamiento en sociedad para que actúe como si estuvieran en el reino de Dios. El Estado, con la *ley temporal* que se promulga para el bien común -y por lo mismo es una ley justa y que puede variar de acuerdo al tiempo y al lugar donde se promulga, de acuerdo con la

⁵⁶ Agustín, San. *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1970, p. 332

⁵⁷ Forrester, Duncand, *op. cit.*, p.311

⁵⁸ *Ibid.*, p. 312

definición agustiniana- se encarga de promover esta situación. Esta ley es buena ya que limita la perversidad de los hombres, al aplicarse a los actos externos de éstos; pero nada puede con las motivaciones internas. Si Lutero pide al hombre *fe* en Dios y sus mandatos para poder pertenecer al reino de los cielos, San Agustín pide al hombre normarse por una *ley eterna y superior*: “en virtud de la cual es justo que las cosas estén perfectamente ordenadas y que se identifica con la voluntad de Dios”,⁵⁹ la cual está dirigida a las motivaciones internas del actuar en los hombres y que al acatarla serán merecedores de pertenecer a la Ciudad de Dios. Sin embargo, el mismo San Agustín sabe que es posible llegar a conocer las acciones humanas, pero que no podemos alcanzar un conocimiento total de sus motivaciones más internas. No es posible saber con exactitud si un hombre es o no virtuoso. Así, las dos ciudades están, para todos fines prácticos, mezcladas como el trigo y la cizaña que han de crecer juntos y han de aguardar a la época de la cosecha antes de separarlos.⁶⁰ Para ambos teólogos, el hombre es ciudadano del reino de Dios y del reino terrenal. Sin embargo, la ciudad debe ser ordenada de acuerdo con un fin superior que asegure la virtud de sus habitantes en ambos reinos. Para Lutero se llega a ese fin superior sólo con la *fe*, y para San Agustín, basando el comportamiento según lo estipulado por las *Sagradas Escrituras*; pero para los dos, todo lo que incumba al plano terrenal debe ser ordenado de tal modo que se alcance esa única forma de salvación.

Hasta ahora, en el papel, es cierto que no podemos estar seguros de cuán virtuoso es un hombre ni por sus obras ni por su fe; el trigo y la cizaña están mezclados de una manera irremediable. Sin embargo, al otorgarle el papel de defensor de la Verdadera fe al Estado, se reconoce de manera explícita el deber de cortar toda la cizaña posible, es decir, los herejes, a fin de poder acercar más a los fieles al reino de Dios. Pero como ya vimos con el ejemplo de la definición de Anticristo⁶¹ desde la óptica de los defensores de la tolerancia se puede dar una nueva vuelta de tuerca a esta parábola. En primer lugar, es preciso recordar que, al igual que San Agustín o Santo Tomás, los defensores de la tolerancia se apoyaron en citas bíblicas. El caso de Locke es por demás ilustrativo: en su *Carta sobre la tolerancia* no deja de recordar el ejemplo de Cristo y sus enseñanzas plasmadas en los *Evangelios*. Voltaire tiene confianza en que los mandamientos de la fe,⁶² obedecidos con prudencia, pueden contribuir a la buena convivencia entre los hombres. Es preciso recordar que bajo ninguna circunstancia los teóricos

⁵⁹ Fortín, E., *op. cit.*, p. 184

⁶⁰ Cfr. Agustín, San. *La Ciudad de Dios*, caps. I – 35; XL – 1; XVIII – 49 y principalmente XX – 9

⁶¹ *Supra*, p. 20

⁶² Cfr. Voltaire, F., *Tratado de la tolerancia*, cap. XXXV, p. 166

de la tolerancia pretenden hacer a un lado el pensamiento y el deber religioso. Claro ejemplo de esto lo representa Spinoza, quien en busca de un mejor entendimiento de la esencia de Dios y sus mandatos, emprendió una investigación filosófica que le permitió reformular no sólo este tipo de problemas, sino las mismas metas del conocimiento y de la religión. Por otro lado, Locke, e incluso Newton, eran devotos de la Iglesia inglesa; y tanto uno como otro se interesaron en las escrituras bíblicas. Locke llegó a escribir un comentario a las Epístolas de San Pablo. Y en general, el ambiente intelectual británico estaba marcado por la variedad de posiciones, no había un pensamiento dogmático o relaciones rigurosas que se impusieran como verdades absolutas. En el caso de Voltaire, “Pese a toda la hostilidad que Voltaire llegó a mostrar hacia el cristianismo, conservó un afectuoso recuerdo de sus maestros jesuitas...”.⁶³ El resto de su vida lo pasó en disputas, peleas, persecuciones y refugios en diferentes lugares de Europa. A la edad de 83 años, estaba muy cansado como para seguir sosteniendo su carácter y pensamiento, por lo que decidió hacer las paces con la Iglesia, aceptando los servicios del padre Gautier, un jesuita al que Voltaire nunca había conocido. Cuando recriminaron a Voltaire por su “apostasía”; éste respondió diciendo: “Muero adorando a Dios, amando a mis amigos, no odiando a mis enemigos y detestando la superstición.”⁶⁴ Finalmente podemos decir que “Voltaire no era ateo. Por el contrario, él mantenía que la teología había arrastrado a los hombres juiciosos al ateísmo y que la filosofía los había rescatado de él.”⁶⁵ Por lo tanto, podemos concluir que lo que se buscan, los teóricos clásicos de la tolerancia, no es romper el vínculo con la religión; sino una reinterpretación de la religión que no sólo garantice la bienaventuranza sino que además promueva la libertad de culto, la libertad individual y el progreso; sin que el beneficio de una parte nos lleve a dañar a la otra. Y para dar cuenta de este proceso démosle esa vuelta de tuerca a la parábola del trigo y la cizaña.

En términos generales, lo mismo en la tierra que en el reino de los cielos, la parábola cuenta la historia de un hombre al que un enemigo le sembró la cizaña entre su buen trigo. Al preguntarle sus sirvientes si arrancaban la cizaña, el hombre respondió:

No, si arrancan la cizaña correrían el riesgo de arrancar al mismo tiempo el trigo. Dejen a ambos crecer juntos hasta el tiempo de la cosecha, y entonces les diré a los segadores: arranquen primero la cizaña y pónganla en manojos que quemaremos, y luego recojan el trigo y pónganlo en mi granero. (Mateo 13:24)” Según una interpretación restrictiva, la cizaña no puede ser distinguida del buen trigo, es decir, es imposible discernir de los cristianos hipócritas de entre los hombres de buena fe. Tomás de Aquino recomienda arrancar todo aquello que evidentemente no es buen trigo, empezando con la herejía. Para los partidarios de la tolerancia, la mala hierba es simplemente lo contrario del buen trigo,

⁶³ Ayer, J. *Voltaire*, Crítica, España, 1988, p. 12

⁶⁴ *Ibid.*, p. 43

⁶⁵ *Ibid.*, p. 142

el cual representa a los poseedores de la verdad [...] Hasta el siglo XVIII los defensores de la tolerancia lo proclaman: la tolerancia es un mandamiento de Dios.⁶⁶

Pero no solamente es un mandato de Dios. Lo es también de la razón. En la medida en que la actitud tolerante está sujeta a la obediencia, es decir, al deber de respetar el derecho a disentir, este deber no puede ser impuesto de manera dogmática o arbitraria. Ya que, como lo dice Spinoza, no podemos acusar de “impiedad” a quienes hayan adecuado la palabra de Dios a sus opiniones, siempre y cuando haya sido para obedecerle; lo que sí merece total reproche es “no querer conceder esta misma libertad [y] perseguir como a enemigos de Dios a pesar de su perfecta honestidad y su obediencia a la verdadera virtud, a todos los que no participan de su opinión”.⁶⁷ En este caso, cuando la tolerancia se impone como un mandato, lo que sucede es que los hombres, como parte de una sociedad, obedecerían o aceptarían racionalmente este deber con miras a su beneficio y al de la comunidad. Si se promueve la intolerancia y la persecución, los hombres son llevados a un estado de constante precaución e inseguridad que no permite el florecimiento de su cultura. Si actúa conforme a la razón y se lleva una vida limpia quien combate primero sus pecados, quien exhorta con consejos a sus semejantes y quien se muestra tolerante con los que no comparten sus opiniones en materia de fe; en fin “si tolerar es amor al prójimo, es porque la paz es el más grande de los bienes terrenales, pero sobre todo porque es un bien espiritual. El alma liberada de las angustias y de las pasiones, encuentra la quietud que le permite escuchar la voz de la razón, elevarse y forjar las armas de su redención.”⁶⁸

Para apoyar un poco más esta idea de que tolerar lo es tanto por religión como por la razón, podríamos apelar a lo que Locke llamó la “ley natural”. Esta ley ha de concebirse como una “regla primaria de conducta y como presupuesto necesario de la ordenación racional de la vida humana.”⁶⁹ Además de que, para él, es sólo vía el cumplimiento de esta ley que puede llegar a conformarse una sociedad, que puede protegerse a los ciudadanos de los abusos del poder, y que se puede llegar a frenar los intereses individuales y egoístas. Como en el caso de la familia Calas, en que los reclamos más airados de Voltaire versaron sobre las injusticias y desatinos que cometieron los hombres de religión contra aquellos que no compartían su credo. Cuando condenaron a muerte a los Calas, Voltaire observó que, aun cuando había pruebas suficientes para absolverlos, se prefirió seguir adelante con la ejecución y no “exponer a ocho

⁶⁶ Sassier, P., *op. cit.*, p. 32 Versículos más adelante, la misma *Biblia* ofrece una interpretación a esta misma Parábola en Mateo 13, 36-43.

⁶⁷ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 234

⁶⁸ Sassier, P., *op. cit.*, p. 38

⁶⁹ Locke, J. *Lecciones sobre la ley natural*, Comares, España, 1998, p. 12

magistrados a confesar que se habían equivocado [...] No se pensaba que el honor de los jueces, como el de los demás hombres, estriba principalmente en reparar sus faltas.”⁷⁰ En esta última afirmación se ve que existen principios superiores a los del derecho positivo que regulan las relaciones y el comportamiento humanos. Para los defensores de la tolerancia existe una “ley moral o natural” que está primero que la “ley positiva”; y sin embargo esta última no se subordina a aquélla como lo postulan San Agustín y Lutero. Además de que el contenido de esa “ley natural o moral” es bien conocido por todos los hombres, a saber: *‘No hagas a otros lo que no quieras que te hagan.’*

Si la “ley natural o moral” es aquella que dicta a los hombres su comportamiento y les sirve como sustento para la sociedad, y además el contenido, divino o no, de dicha ley puede formularse con la Regla de Oro, entonces la tolerancia es un Derecho Natural y por lo tanto un Derecho Humano. Los hombres tienen que obedecer el mandato de ser tolerantes porque así se los dicta la razón y porque así está en las *Sagradas Escrituras*. “Es precisamente porque la ley divina y la ley natural no son sino una misma, por lo que los hombres, diferentes por naturaleza, deben vivir juntos, y, en consecuencia, soportarse [tolerarse].”⁷¹

Los teóricos de la tolerancia le dieron la vuelta a la situación. Si perseguir y hasta a un herético matar para convencerlo de su error era deber de aquel que se llamara siervo de Dios, ahora era deber de aquel que se guía por su razón y por la religión, cualquiera que ésta sea, ser tolerante con aquellos que difieren de él en materia de culto. Tolerar, es, pues, un mandamiento. Un mandamiento que todos conocen y por el cual deben guiarse. Aunque, como ya se sabe, los hombres no siempre se guían por la recta razón, ya que éstos combaten con más fuerza no la opinión falsa, sino la que es contraria a la suya. De ahí que sea necesario definir las características del tolerante, sin importar a qué religión pertenezca: “caridad, humildad y benevolencia hacia todos los hombres del mundo, sin excluir a los paganos”,⁷² en los términos que lo hiciera Locke. Porque como lo sostenía Spinoza, Dios no pide a los hombres más que conocer la justicia y la caridad divinas y someterse a los mandatos mostrando su fidelidad con obras; ya que la fe “consiste en esto solo: amar al prójimo; así nadie puede dudar que amar al prójimo como a sí mismo, según Dios ordena, es seguramente obedecer y ser dichoso con la

⁷⁰ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 22

⁷¹ Sassier, P., *op. cit.*, p. 39 Parentesis mío.

⁷² Locke, J., *Carta sobre la tolerancia*, p. 17

ley, y que por el contrario desdeñarle o no cumplirle es caer en completa rebeldía.”⁷³ Al contrario de lo que creía Lutero, para los defensores de la tolerancia la fe no salva a las almas por sí misma; las almas se salvan en función de la obediencia que muestran en las leyes divinas, sin importar a qué religión se suscriba: por lo que un hombre es fiel o infiel sólo si se guía en sus obras por ella o no. Pero además, el alma humana puede ser salvada -y esto es algo que San Agustín rechazaría- si atiende también a su recta razón. La razón, ya no sólo es un complemento para la religión; es una condición necesaria para la vida del hombre en la tierra. “Nadie puede dudar que sea en extremo útil a los hombres vivir según las leyes y las prescripciones de la razón, las cuales, no tienen otro objeto [que atender el deseo de todos los hombres de] vivir en seguridad y al abrigo de la maldad.”⁷⁴ El uso de la razón es la diferencia principal entre el trigo y la cizaña, y no el creer en un Dios diferente al de la religión dominante. La cizaña sería todo aquel que se deja arrastrar en sus actos por el fanatismo o las pasiones. Así, el uso de la razón nos permitiría construir una sociedad en donde estén mezclados el trigo y la cizaña sin que uno signifique un perjuicio para el otro.

Dentro de la sociedad civil existen individuos que no se suscriben a la ideología dominante en su momento, ya sea política o religiosa. El derecho de disentir es un derecho tan natural como lo puede ser el de la libertad. Como mencionaba más arriba, para los teóricos de la tolerancia, aquel que disiente sólo está apartándose de la verdad; pero de eso no se sigue que deba ser obligado por la fuerza y con el hierro a caminar por un sendero que él no considera apropiado para su concepción de vida buena. El reto es, pues, construir una sociedad en donde se garantice la libertad de disentir y de elegir la mejor concepción de vida buena y de salvación religiosa que cada uno considere más adecuado según su proyecto de vida. Y para ello, es necesario abandonar la postura agustiniana y luterana del Estado y construir una nueva que garantice esta y otras libertades. Como en el contexto de la parábola del trigo y la cizaña, debemos separarlos y colocar cada uno en su lado correspondiente. La Iglesia y el Estado deben estar separados para que no se atente contra las libertades de aquellos que no son cizaña, es decir, el hombre que se muestre obediente con los mandatos de su religión y se guíe por la recta razón; y se castigue a aquellos que no respeten nada de esto y, en consecuencia, representen un peligro para la unidad social.

⁷³ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 235

⁷⁴ *Ibid.*, p. 253

Recordemos que una de las consecuencias más terribles que trajo la recomendación agustiniana sobre el uso de la fuerza secular contra los disidentes de la fe, fue la de la incautación de los bienes materiales y las riquezas de aquéllos.⁷⁵ Basta traer a la memoria las graves injusticias que se cometieron durante la época de la Inquisición, cuando las persecuciones por causas económicas y políticas se disfrazaban de religiosas. O el caso de Spinoza, quien no solamente fue expulsado de su comunidad religiosa sino que además le fueron arrebatados –o confiscados, según la posición que usted quiera adoptar- sus bienes materiales; dejándolo en la más absoluta y lastimosa miseria. Y es justo a este respecto por lo que Locke escribe: “Para que nadie cubra su ansia de persecución y su impía crueldad con el pretendido cuidado de la comunidad social o el respeto a la ley [...] considero que es necesario distinguir el menester civil y el religioso estableciendo la frontera entre la Iglesia y el Estado.”⁷⁶ Pero podemos hacer más aún; podemos establecer esta diferencia e incluso establecer un orden civil donde se respeten las libertades y se garantice la seguridad, lo cual es necesario, ya que como apunté más arriba, no todos los hombres se guían por la recta razón. Sin embargo, este orden civil, fundamentalmente, estaría creado por los hombres para asegurar la abundancia, como diría Spinoza, o para garantizar la seguridad, como piensa Hobbes, o para garantizar la libertad, como lo postula Locke; y no tendría por qué servir a un orden superior y más perfecto, como lo querían San Agustín y Lutero. Los hombres, en la búsqueda de su bienestar dentro de la sociedad, pueden atentar contra los derechos de los demás; el papel del Estado es vigilar que esta situación no suceda y, de ser así, castigar esa actitud. Pero no por ello está obligado a imponerle a los hombres una concepción de vida buena en particular, por más atractiva o provechosa que parezca. “Nadie puede ser obligado contra su voluntad a ser rico y sano, ni Dios mismo puede salvar a quienes no desean salvarse.”⁷⁷

La definición que da Locke de Estado y el deber que le asigna es por demás esclarecedora en este respecto:

Considero que el Estado es una sociedad constituida para conservar y organizar intereses civiles, como la vida, la libertad, la salud, la protección personal, así como la posesión de cosas exteriores, como tierra, dinero, enseres, etcétera. [...] Es deber del gobernante, por medio de leyes equitativas para todos, cuidar de que todo el pueblo y cada súbdito disfrute de la posesión justa de las cosas mundanas. La violación posible de alguien a estas disposiciones debe ser contenida por el temor al castigo, que consiste en la disminución de los bienes que pueda gozar.⁷⁸

⁷⁵ *Supra*, p. 10

⁷⁶ Locke, J., *op. cit.*, p. 20

⁷⁷ *Ibid.*, p. 31

⁷⁸ *Ibid.*, p. 20

El poder del estado atiende, pues, sólo a las cosas externas. Su límite son las acciones individuales cuando éstas versan sobre asuntos de religión, es decir, la salvación de las almas. Dios no le ha otorgado a hombre alguno la autoridad suficiente como para mandar sobre las almas de los demás o para decidir sobre el mejor camino de la salvación. E incluso si la mayoría del pueblo decidiera que esto puede ser así, nadie puede creer en algo con suficiente verdad y fe, si se le impone; pues “toda la fuerza de la religión verdadera radica en la interna persuasión.”⁷⁹ Si alguien se tomara la libertad de decidir el mejor camino para la salvación del alma humana, aun en contra de la opinión popular, e imponerla por sobre todas las cosas, no sería incorrecto decir que esta actitud de intolerancia traiciona más a la religión que si alguien adaptara éstas a sus creencias, siempre y cuando lo hiciera para obedecerla; como lo planteó Spinoza. Y podemos ir más allá y decir que esta actitud no sólo afecta la vida religiosa de la gente porque, y los teóricos de la tolerancia lo sabían muy bien: “el movimiento en pro de la ‘libertad de credo’ constituye la condición misma de la protección de los derechos y libertades fundamentales, esto es, la creación de una sociedad civil.”⁸⁰

Es por ello que uno de los argumentos a favor de la tolerancia en que más insiste Voltaire es el de señalar cuán benéfico es para el Estado y su desarrollo la libertad de culto. En el capítulo V de su libro dice: “Alemania sería un desierto sembrado de osamentas de católicos, evangélicos, reformados, anabaptistas, degollados unos por otros, si la paz de Westfalia no hubiera procurado, en fin, la libertad de conciencia.”⁸¹ Detrás de esta afirmación, Voltaire nos deja ver uno de los deberes para el Estado si quiere preservar la paz. Permitir la libertad de creencias es un deber de aquél si quiere desarrollarse como una potencia mundial, ya que la multiplicidad de religiones hace que éstas se debiliten; “todas son reprimidas por leyes justas que prohíben las injurias, las sediciones, y que están siempre en vigor por la fuerza coactiva.”⁸² Para promover la bonanza del Estado, éste debe hacer que los súbditos que abandonaron su reino a causa de la persecución religiosa vuelvan y se sientan seguros dentro de su territorio original, nos dice Voltaire, haciendo directa alusión a la migración de miles de protestantes franceses a territorio alemán. E incluso no opone objeción a que en el Estado pueda haber ministros de distintas religiones; pero si se prefiere poner barreras políticas a otras religiones

⁷⁹ *Ibid.*, p. 21

⁸⁰ Cloter, Irwin. “Religión, intolerancia y ciudadanía: hacia una cultura mundial de los derechos humanos” en Wiesel, E. *La Intolerancia*, p. 51

⁸¹ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 38

⁸² *Ibidem*. Entre las pocas diferencias que encontramos entre los teóricos de la tolerancia; en cuanto al beneficio o perjuicio de la pluralidad de religiones, encontramos una. A diferencia de Voltaire, para Locke “la división de las sectas (es) sumamente opuesta a la salvación de las almas...” p.19

que no sean la oficial, mientras no se reduzcan sus derechos de ciudadanos, el Estado está en todo su derecho. Hay que renovar las leyes para facilitar la vida de los que son de otra religión y fomentar el uso de la recta razón para desaparecer la intolerancia.⁸³ Siguiendo con los argumentos histórico-normativos, Locke hace referencia a los Edictos. Como vimos en el primer inciso de esta obra, uno de los más importantes fue el Edicto de Nantes. Promulgado para garantizar la libertad de credo para los protestantes en Francia, Luis XIV lo revocó, provocando una de las persecuciones más sangrientas en la historia de las guerras de religión. Debido a este tipo de situaciones es que se hace necesario separar la Iglesia del Estado y delimitar su campo de acción. Sin embargo, como ya vimos, la “ley natural o moral” se complementa con la “ley humana” y que no presentan una relación de subordinación. Locke escribe: “La condición de gobernante no obliga a negar su humanidad o cristiandad. Mas una cosa es persuadir y otra es obligar; se lucha por argumentos y no se impone mediante edictos. El edicto nos remite al poder civil; lo otro, a la buena voluntad humana [...] Por ello afirmo que el poder civil no debe lanzar mediante su ley civil artículos, dogmas o modos de adorar a Dios.”⁸⁴ Como apuntaba más arriba, aun cuando el gobernante quisiera de buena fe salvar las almas de sus súbditos o éstos, por unanimidad, lo aceptaran, esto en nada ayudaría para tal efecto. Ya que si esto fuera así, los hombres deberían la eterna salvación de su alma únicamente al lugar donde hubiesen nacido o al camino de la fe que profesase el gobernante en turno; lo cual resultaría por demás indigno y absurdo para cualquier religión. Una vez más, Locke presenta un argumento normativo para mejorar una situación histórica determinada como lo fue el *cojus regio, ejus religio*, que se presentó con la paz de Westfalia.

En este mismo sentido, Spinoza define la Ley Humana o Temporal como aquella forma de vida que los hombres se prescriben a sí mismos para mantener segura su vida y el Estado; y la Ley Divina como aquella que sólo se refiere al bien, es decir, al verdadero conocimiento de Dios. Así, al igual que San Agustín, acepta la existencia de una ley superior, una determinación natural; pero también sabe que existen leyes que dependen sólo del arbitrio de los hombres. La diferencia es que no subordina la Ley Humana a la Divina y con ello está reconociendo que existe otro tipo de metas que el hombre debe procurar garantizarse, no para olvidarse de la

⁸³ Aunque a simple vista este argumento parece tener la fuerza suficiente, sobre todo porque es cierto que un número reducido de personas que integren una religión o secta, difícilmente podrán ir en contra del Estado; hay que hacer notar que no es suficiente. En una comunidad tradicional puede “tolerarse-soportarse” al otro, la *diferencia ética* de la que hablábamos en el apartado *b*, en tanto que sea posible, por debilidad o su reducido número, tenerlo marginado. Y esto debido a que si se le da una libertad sin restricciones, al representante de la *diferencia ética*, sus acciones pueden despertar la desconfianza de la comunidad y ser objeto de persecuciones al ser visto, una vez más, como el *enemigo absoluto*.

⁸⁴ Locke, J., *op. cit.*, p. 22

salvación de su alma, sino antes bien para garantizarse la libertad de alcanzarla por los medios que considere mejores para tal efecto. Si el Estado se encarga de garantizar las libertades y derechos de cada individuo, y la Iglesia en nada puede interferir con esta meta, entonces, en el plano individual, nadie puede transferir a otro su libertad y sus derechos al grado tal de dejar de ser hombre, “ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como [ella] quiera [que él lo haga].”⁸⁵

Pero si es deber del Estado garantizar las libertades y los derechos básicos del individuo, ¿cuál es el deber de la Iglesia? Para responder esta pregunta, mucho nos ayudaría definir qué es una Iglesia.

Pensemos ahora lo que es una Iglesia. Entiendo que es una asociación libre de hombres que de común acuerdo se reúnen públicamente para adorar a Dios de una manera determinada que ellos juzgan grata a la divinidad y provechosa para la salvación de las almas.

Puntualizo que es una sociedad *libre y voluntaria*. [Ya que] nadie está ligado por la naturaleza a una Iglesia o secta alguna, sino que cada hombre se une a ellas voluntariamente, porque cree haber encontrado la verdad religiosa, el culto más sincero a Dios.⁸⁶

Como vemos, la definición nos remite a las motivaciones internas del hombre. Al unirnos a una religión en particular, para poder respetar sus credos de manera efectiva y veraz, debemos unirnos a ella sólo por convicción propia y sin estar sometidos al mandato de alguien. Sin la convicción interna de que ésa, y sólo ésa, es la religión que nos ayudará a alcanzar nuestro ideal de vida buena, no podremos cumplir con el requisito principal de ésta, sea la que sea, es decir: la obediencia a sus leyes. La fe “consiste en saber acerca de Dios aquello que no puede ignorarse sin perder todo sentido de obediencia a sus decretos.”⁸⁷ Ni el imperio de la ley, ni la fuerza pública dan a los corazones rectitud y pureza, ni nadie por la fuerza puede ser impelido a la beatitud. Hace falta guiarse por la razón y obedecer los mandamientos de la religión, que por lo demás nunca ha promovido la intolerancia desde sus fundamentos. Por lo que, como todos tienen derecho a pensar libremente en materia religiosa, cada quién elige a su conveniencia y decide qué explicaciones aceptar, ya que esto sólo “cae dentro del derecho particular.” Después de todo, “la única regla aceptable [para guiarse en materia religiosa] es la luz natural común a todos los hombres, y por consiguiente que toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña no son en manera alguna necesarias.”⁸⁸

⁸⁵ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 267

⁸⁶ Locke, J., *op. cit.*, p. 25

⁸⁷ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 235

⁸⁸ *Ibid.*, p. 156-7

Pero el ejercicio de la razón y la obediencia a las leyes eclesiásticas, cualesquiera que éstas sean; no se detiene ahí. Incluso si se descubre algo erróneo o inconsistente en la doctrina religiosa que se profesa, con la misma libertad que se ejerció para unirse a ella, se autoriza al hombre a salir. Así como hay quien emigra a otras tierras buscando nuevas oportunidades, así algunos acuden a nuevas religiones en busca de salvación. La esperanza de ser salvados nos hace entrar a una determinada religión, y sólo ésta esperanza es lo que nos mantendría en ella. Si la perdemos, debemos abandonarla. Porque “vale más adorar a Dios con sencillez, cumplir todos los deberes de la sociedad [...] que entregarse a opiniones fanáticas, que conducen a las almas débiles a un entusiasmo destructor y a las más detestables atrocidades.”⁸⁹ La rectitud del alma y el uso de la razón son parte de los componentes necesarios para evitar la intolerancia.

Y la religión es la primera que debe promover esta conducta entre los hombres, sin importar el culto que promueva. Las leyes de la Iglesia deben derivarse de las *Sagradas Escrituras*, y ya vimos cómo no hay algo en ellas que nos pueda llevar a castigar a aquellos que difieran de nosotros del culto a Dios. En una Iglesia son necesarias las reglas para establecer jerarquías, mecanismos de reunión, admisión, exclusión y un orden en general; pero de ahí a tratar de imponer estas reglas basándolas en falsas y dogmáticas interpretaciones de la *Biblia*, tal como lo hacen el Papa y la Iglesia Católica, según lo declara Locke, hay una gran diferencia. Excluir a los que no son católicos, sin que haya un fundamento real para ello en las *Sagradas Escrituras*, provoca que la autoridad de estos religiosos se ponga en entredicho. Las *Sagradas Escrituras* tienen tanto poder y autoridad sobre la obediencia a las leyes de Dios que hacen a Spinoza declarar que si los hombres reconocieran la santidad de la *Escritura*, “la discordia y el odio no reinarían en su corazón.”⁹⁰

Si el deber del Estado es garantizar la seguridad de la vida en este mundo y el disfrute de las posesiones materiales de cada hombre, promover el uso de la razón y evitar la violencia que conlleva la intolerancia, entonces el deber de la Iglesia es fomentar el

culto público a Dios para obtener la vida eterna, es [ésta] la finalidad de una sociedad religiosa. Toda reunión eclesiástica debe tener en el fin de sus leyes solamente este aspecto y nada tiene que ser tratado en esta sociedad que se refiera a cosas mundanas, así como por ninguna causa ha de emplearse la fuerza, pues la fuerza pertenece al gobernante civil y ya existe jurisdicción para las cosas mundanas. (Entonces) ¿qué sanción práctica tendrán las leyes eclesiásticas si no tiene jurisdicción? Te contesto: tienen la apropiada para ejercer no sobre el culto externo, sino la interna convicción.⁹¹

⁸⁹ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 166

⁹⁰ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 135

⁹¹ Locke, J., *op. cit.*, p. 25

Para los teóricos de la tolerancia, ésta siempre fue un llamado al orden.⁹² Separar el Estado de la Iglesia lo es también; ya sea para garantizar un orden civil, internacional, religioso, interno, etcétera. No es posible permitir que la Iglesia se constituya en un Estado independiente del Estado Civil con facultades para juzgar sobre los actos externos de los hombres, pues nadie por cuestiones religiosas debe promover conflictos dentro de la sociedad civil, la cual ha sido instaurada precisamente para garantizar la convivencia pacífica y el disfrute de los bienes materiales entre los hombres. Y mucho menos, por esos mismos motivos, atentar contra los derechos civiles y las libertades básicas de los demás. Y si se diera el caso de que el Estado se pronunciara indiferente o laico en materia religiosa, los conflictos religiosos entre particulares deben resolverse apelando al uso de la recta razón entre ellos, al acatamiento de las normas religiosas que deben promover el respeto y la paz, haciendo valer y respetar los derechos civiles y creando leyes que prohíban este tipo de conflictos, basadas en la libertad de creencia. En el capítulo XVIII de su obra, Spinoza sintetiza esta problemática en dos puntos:

Estas consideraciones demuestran claramente: I. Que nada hay más funesto a la vez a la religión y al Estado que confiar a los ministros del culto el derecho de legislar y de administrar los negocios públicos y que, por el contrario, todas las cosas resultan bien establecidas cuando éstos se encierran en los límites de sus atribuciones y se limitan a responder las cuestiones que se les proponen y, en todo caso, restringen sus enseñanzas y sus actos administrativos a las cosas recibidas y consagradas por un malogrado uso.

II. Que nada es tan peligroso como someter al derecho divino las cosas de mera especulación e imponer las leyes a las opiniones que son o pueden ser objeto de discusión entre los hombres.⁹³

Es cierto, el Estado es “un dique contra el pecado” como pretendía Lutero; pero no para salvar las almas de todos los hombres; sino para garantizar que en la búsqueda individual de esa salvación por cada uno de ellos, no se vean perseguidos, obligados y asesinados por aquellos que sólo buscan su beneficio; el poder terrenal y no el reino de los cielos. El Estado debe garantizar y promover el uso de la recta razón en los hombres, y la Iglesia debe garantizar y promover la salvación de las almas y el respeto a cada forma de vida buena. Ningún hombre puede atentar contra los derechos civiles de los demás por el solo hecho de diferir en religión, “los derechos que le pertenecen como ciudadano deben rodearlo permanentemente, ya que no son asunto de religión.”⁹⁴ El deber del Estado es, pues, garantizar el bienestar de todos sus súbditos; y el deber de la Iglesia, trabajar por la salvación de las almas de sus adeptos.

Pero ¿cuáles son los límites del Estado frente a la Iglesia? Porque es cierto que esta última no puede inmiscuirse en los asuntos de aquél; pero también hay en ella problemas que

⁹² Cfr. Sassier, P., *op. cit.*, Cap. I y *Supra*, p. 28

⁹³ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 297

⁹⁴ Locke, J., *op. cit.*, p. 26

sólo pueden tratarse en virtud del dogma que sostengan. Locke analiza esta situación partiendo de la idea de que en toda Iglesia existe un *culto interno*, es decir, los dogmas, y un *culto externo*, es decir, los ritos; y que el Estado no tiene el derecho de imponer ninguno de los dos, sólo porque él los considere Verdaderos o más agradables a Dios, y mucho menos puede imponerlos si son de otra religión. El motivo de las legislaciones estatales es el bienestar común de sus súbditos; y todo lo referente al dogma o los ritos religiosos quedan fuera de esta esfera. Y si se pregunta de dónde adquieren facultad las Iglesias para decidir sobre este tipo de cosas, se puede responder diciendo que en ellas el *culto interno* tiene algo inherente, dictado por Dios; y algo accesorio, como el lugar o el tiempo de reunión; y que sólo la Iglesia tiene la facultad, la autoridad y el conocimiento necesario para saber cómo organizarlo. El Estado no puede “prohibir en las asambleas religiosas, de cualquier religión, los ritos sacros y el culto ya establecidos. Lo que debe hacer es [cuidar] que la comunidad no reciba daño por el culto practicado.”⁹⁵ Pese a lo anterior, se deben tener en cuenta dos cosas: primero, que el Estado debe procurar no abusar de su autoridad y ni reprimir a las Iglesias so pretexto del bien público; y segundo, que dado que el culto, ya sea interno o externo, sólo busca garantizar el conocimiento de Dios y la obediencia a sus leyes, entonces las leyes civiles no pueden obligar a creer en un dogma o artículo de fe determinado y “el gobierno no puede prohibir que se enseñen opiniones especulativas en cualquier Iglesia, pues éstas no tienen ninguna relación con los derechos civiles.”⁹⁶

Sin embargo, al hablar de los lazos y las relaciones entre las diferentes Iglesias, nuestro problema vuelve a su terreno original. Así como los derechos civiles nada tienen que ver con las obligaciones religiosas, “lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido a las iglesias, las cuales son entre sí como personas particulares, y ninguna tiene derecho sobre otra”;⁹⁷ aun en el caso de que el gobernante se incline a favor de una religión en particular. La Iglesia no adquiere más poder o derechos porque sea respaldada por el Gobierno, ya que como hemos venido insistiendo, sus asuntos son de diferente índole. El peligro de apoyar “oficialmente” una religión está en que con este apoyo del Gobierno o la milicia, o de ambos, las Iglesias pueden aprovechar esta situación para cultivar la intolerancia, promover de nueva cuenta las funestas guerras por religión y tratar de imponer sus fundamentos como los únicos Verdaderos. Lo que en una Iglesia se tiene por Verdadero en otra se tiene por error, las

⁹⁵ *Ibid.*, p. 19

⁹⁶ *Ibid.*, p. 45

⁹⁷ *Ibid.*, p. 27

Iglesias, como las opiniones de los hombres, son “incommensurables”; la imposibilidad de su comparación nos obliga a garantizar el pleno ejercicio de cada una de ellas.

Pero vayamos un poco más allá, dentro del tema de la tolerancia, y analicemos si el deber que hasta aquí hemos planteado, tanto del Estado como de la Iglesia, es el deber último al que deben consagrarse; pues aunque ya lo he trabajado más arriba, convendrá hacerlo de nuevo para al conclusión de este apartado.

Spinoza nos ha planteado que el único fin de la religión es hacer obedientes, en sus mandatos, a los hombres; y la *Escritura* nos enseña que para obedecer a Dios basta con practicar “el amor al prójimo”. Por lo tanto, practicar esta conducta es estar acorde con la ley, y el no obedecerle, caer en franca rebeldía. La salvación del hombre no está únicamente en cuanto *fe* sea capaz de sentir, como lo pedía Lutero; la salvación del alma humana está en *razón de la obediencia* que haga guía a sus actos en función de lo que Dios ha transmitido a través de las *Sagradas Escrituras*.

Porque, así como la fe fue antiguamente revelada y escrita según el espíritu y las opiniones de los profetas y el pueblo, así debe cada uno hoy apropiarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia y si vacilación; porque hemos hecho ver que *la fe no exige tanto la verdad como la piedad* y no es *piadosa y salvadora sino en razón de la obediencia*.

Por eso no es aquel que aduce mejores razones quien demuestra mayor fe, sino el que realiza más obras de justicia y de misericordia. Encomiendo al juicio de todos la bondad de esta doctrina, y decidir si es o no salvadora, si es o no necesaria en un Estado para que vivan en él los hombres en la mayor paz y concordia, y si no destruye innumerables crímenes y atentados en sus mismos gérmenes.⁹⁸

Lo condenable es interpretar las *Escrituras* de tal modo que se hagan pasar opiniones “quiméricas y falsas” de lo que en ellas se dice para imponer una conducta, una fe, una particular forma de vida buena. Porque esto nos lleva al extremo de ver a aquellos que no comparten esta interpretación o este dogma, como *enemigos absolutos* a los que hay que aniquilar si queremos que se reconozca nuestra verdad como la única Verdad. Al contrario, nada malo hay en interpretar esas mismas *Escrituras* de modo tal que nos hagan obedientes a los mandatos que ella contiene. Como vimos más arriba, existe una “ley natural o moral” cuyo contenido, divino o no, nos es bien conocido. Esta ley no subordina a la humana, antes bien la complementa con la finalidad de contribuir a la formación pacífica de una sociedad civil. Dicha ley nos dice *nos hagamos al otro no que no quieras que te hagan a ti*; y es a la luz de ella que debemos interpretar los dogmas de la religión. Para Spinoza, esta ley está “grabada” por Dios en los corazones de los hombres; pero al igual que Locke sabe que éstos pueden acceder a ella

⁹⁸ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 239

por el uso correcto de la razón. “Nadie puede dudar que sea en extremo útil a los hombres vivir según las leyes [de la religión, también] y prescripciones de la razón, las cuales no tienen otro objeto que la seguridad de los hombres [...] ahora bien, esta situación es imposible mientras cada cual pueda hacer el bien o el mal a su antojo.”⁹⁹

Y para evitar que cada quien actúe de acuerdo a sus propios intereses, sin atender al bienestar de la comunidad o de la sociedad, es necesario que los hombres establezcan pactos entre ellos. Estos pactos están animados por la esperanza de obtener un mayor bien en el futuro y un menor mal en el presente. Quizá se deba renunciar a ciertas libertades (como la de proveerse de todo aquello que su naturaleza les permita), pero sólo en beneficio de que se garantice lo ya acumulado. Y es precisamente este tipo de pactos los que propician la formación y conservación de un Estado. Para vivir seguros, los hombres han de renunciar a ciertas libertades¹⁰⁰ en mira de un beneficio mayor y más duradero, han de respetar el pacto y su promesa de respetar el pacto. Mantener esta conducta, es decir, guiarse por la razón, mantener y respetar sus promesas en los pactos, hacer suyo el fin del Estado, esto es, su conservación y la garantía de la seguridad, y guiarse por las leyes de su religión, es el deber del hombre para el Estado, con el Estado y en el Estado. En esta situación, la regla guía que norma la conducta del Estado es el bienestar de la comunidad, porque son los hombres mismos los que establecen la forma del pacto, el pacto y la constitución del Estado que ha de proveerles de los derechos y libertades básicos con los cuales alcanzar su ideal de vida buena. “Así, la república más libre es aquella cuyas leyes se fundan en la sana razón, por que cada cual puede ser en ella libre, es decir, seguir en su conducta las leyes de la sociedad.”¹⁰¹ Los hombres sin importar los motivos que tengan para hacerlo, toda vez que han constituido un Estado o decidido pertenecer a una religión cualquiera, tienen la obligación de obedecer sus normas, ya que éstas no pueden ir contra él. En particular, para la conservación del Estado es necesaria la “fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales.” En la medida, en que el Estado se ha creado para mantener la seguridad y garantizar las libertades de los hombres, si llegara a desaparecer, todo estaría en grave peligro. Es por ello que sólo incumbe al Estado determinar qué es necesario para la salvación y la seguridad de la comunidad; por lo tanto, sólo a él le es posible determinar en qué sentido se debe practicar el

⁹⁹ *Ibid.*, p. 253

¹⁰⁰ Estrictamente, Spinoza diría que el hombre renuncia a ciertos poderes, que son parte inherente a la naturaleza de los hombres, y que le permiten procurarse su sobrevivencia.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 255

amor al prójimo y la piedad. Entendemos que nadie puede obedecer a Dios si no adapta la práctica de la piedad a la utilidad política y a los fines del Estado.

Una interpretación más detallada de lo que se plantea en el anterior argumento propuesto por Spinoza rebasaría los objetivos de este apartado. Sin embargo, creo que por ahora no es necesario demostrar si Spinoza políticamente se inclinaría por un Estado laico (como podría suponerse cuando argumenta la separación de éste de la Iglesia) o por un Estado, que si bien no se pronuncia a favor de una religión en particular, se obliga a acomodar ciertos mandamientos religiosos a su beneficio. En todo caso, lo importante es que si miramos esta última argumentación, *como si* fuera posible que el Estado y la Iglesia tuvieran la autoridad suficiente para imponer una determinada concepción de vida buena; entonces llegaríamos al núcleo de la defensa de la tolerancia que hasta ahora he venido exponiendo.

En un Estado libre, es decir, en uno que ha sido constituido para el beneficio y la seguridad de los hombres, aunque “se admita que las supremas potestades tiene derecho a todo y que son intérpretes del derecho y la piedad, *nunca podrán lograr que los hombres opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas...*”¹⁰² Un gobierno violento es aquel que le quita a sus ciudadanos la libertad de expresión y de pensamiento; un gobierno racional será aquel que les conceda esta libertad. Dentro de él, el individuo renuncia a su capacidad de actuar, y esta renuncia es voluntaria; pero no renuncia a su capacidad de reflexión y de juicio.

Pero puede pensar, juzgar, y por consiguiente, hablar con completa libertad, siempre que ejecute todo esto llamando en su auxilio a la razón, no se deje dominar de la astucia, la cólera, el odio ni procure introducir alteración alguna en el Estado. [...] Por esto concluyo, que nada hay más seguro para el Estado que encerrar la religión y la piedad entera en el ejercicio de la caridad y la equidad, restringir la autoridad del soberano, tanto en lo que concierne a alas cosas sagradas como en lo concerniente a las profanas a los solos actos, y permitir, en lo restante, pensar y expresar libremente el pensamiento. *El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad.*¹⁰³

La tolerancia nos obliga a respetar tanto la libertad de conciencia -y esto es, el núcleo de la defensa de la tolerancia, es decir, conceder que los hombres tienen derecho a pensar, expresar y disentir con sus opiniones sobre el orden establecido- como los derechos civiles y los bienes materiales. Como hombres modernos, los teóricos de la tolerancia saben que existen otras maneras de conocer y explicar el mundo y, por lo tanto, también saben que es posible alcanzar una sola meta, la salvación del alma, recorriendo distintos senderos. Para reforzar esta idea, podemos recurrir a una derivación implícita de la interpretación que Locke hace del

¹⁰² *Ibid.*, p. 316. Énfasis mío.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 318 y 324

lenguaje en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En éste presenta una teoría del lenguaje “fundamentalmente individualista ya que cree que cada individuo emplea palabras como signos personales que representan sus propias ideas y que pueda utilizar para expresar una idea dada, el signo que le convenga.”¹⁰⁴ E incluso, en el capítulo X del Libro III titulado “Sobre las palabras”, hay un inventario de aquellas palabras que, pese a que parecen tener una clara referencia objetiva, están desviadas de su sentido original. Por lo tanto, con lo poco que he mencionado sobre esto podríamos decir que si las ideas, fundamento del lenguaje y de las palabras, en general son meras formaciones del entendimiento individual y no tienen una validez objetiva; a nadie se le debe imponer ni deben erigirse, por tanto, en normas para gobernar un Estado o elegir una religión. La función principal, en el caso del Estado, es la de coordinar y defender las libertades de los individuos, y las orientaciones que deben guiar a los gobernantes procederán de acuerdo a cómo se haya pactado el contrato entre los individuos para dar paso a una sociedad civil.

El fundamento de la tolerancia estaría en aceptar que todos buscamos la salvación por varios caminos, muchos de los cuales pueden ser errados, pero nadie nos puede obligar a dejarlos o a andar por ellos; y esto es un deber que impone tanto la fe como la razón. Curar las almas no es asunto de los gobernantes, pero la tolerancia les exige “una cura caritativa que consiste en llamar a la razón”; mientras que a los hombres de religión, la tolerancia les exige no inmiscuirse en los asuntos mundanos, y no sólo eso; sino que “quien se considere sucesor de los apóstoles y tiene a su cargo adoctrinar, tiene la obligación de aconsejar la paz y la buena voluntad a todos los hombres, disidentes u ortodoxos, piensen igual que ellos o en contra de su fe.”¹⁰⁵

e) *EL DEBER Y LA FINALIDAD DE LA TOLERANCIA*

“Todas las grandes obras en defensa de la tolerancia se escribieron entre fines del siglo XVII y fines del siglo XVIII, y su objeto era la defensa de la tolerancia religiosa, o más precisamente, oponerse a la persecución religiosa [...] lo que la lucha en pro de la tolerancia se esfuerza en demostrar es la irracionalidad de las persecuciones.”¹⁰⁶ Por lo expuesto hasta ahora, considero que no habría mayor problema en aceptar esta afirmación; sin embargo, un

¹⁰⁴ Beneval, I., *op. cit.*, p. 234

¹⁰⁵ Locke, J., *op. cit.*, p. 29

¹⁰⁶ Canto-Sperber, M., “Tolerancia, neutralidad y pluralismo en la tradición liberal” en Wiesel, E., *op. cit.*, p. 74-75

rápido resumen de los argumentos nos daría una perspectiva mucho más amplia de los alcances de las teorías clásicas de la tolerancia.

A partir de la idea de que el hombre es fundamentalmente un ser perverso, San Agustín y Martín Lutero han asignado al Estado el papel de ser “un dique contra el pecado”. Guiado por la Ley Divina, el poder secular debe servir al poder eclesiástico con la finalidad de limitar la maldad en los hombres para garantizar una convivencia pacífica entre ellos, siempre siguiendo las enseñanzas de la *Biblia*, ya sea por directa interpretación como lo postuló Lutero o ya sea por medio de la interpretación de la autoridad Papal; pero teniendo como base la Ley Divina que prescribe la conducta externa y la motivaciones internas de los hombres. Todo aquel que haga caso omiso, por decirlo de algún modo, de la autoridad de tan elevado principio, debe ser “obligado a entrar” al camino de la Verdad con la finalidad de no ser condenado para siempre.

Bajo una reinterpretación racional de esa Ley Divina -pero sin abandonarla- los teóricos de la tolerancia postulan que el adecuado uso de la razón humana, guiada por esa Ley Divina y por una Ley natural o moral que la complementa, nos lleva a separar a la Iglesia de los asuntos del Estado y viceversa. El Estado sólo tiene potestad sobre las acciones externas de los hombres, y su creación está basada en la correcta observación de la Ley natural o moral, que permite garantizar la seguridad de todos. Por su parte, la Iglesia sólo tiene potestad sobre los motivos internos de las acciones de los hombres, y su deber es exhortar a éstos a que en el cumplimiento de los mandatos de la Ley Divina, alcancen la salvación de su alma. La rectitud del alma y el uso de la recta razón es garantía de una actitud tolerante.

El deber de todo buen Estado es la seguridad y la libertad de sus ciudadanos. El deber de toda buena Iglesia es velar por la salvación de las almas de sus fieles y la promoción de la paz y la piedad. Sin embargo, el que esto suceda sólo es posible en la medida en que la concepción del hombre, en los defensores de la tolerancia, no sea fundamentalmente pesimista; para ellos el hombre es básicamente un ser racional que en el pleno uso de sus poderes físicos y mentales tiene la capacidad de juzgar, opinar, hacer explícitas estas opiniones y disentir de otras. Los avances científicos, el Siglo de las Luces que se estaba llevando a cabo y una manera diferente de entender la religión abrieron nuevas perspectivas de conocer y relacionarse con el mundo. La ruptura del cristianismo, acelerada por la Reforma, abre las perspectivas de un mundo plural, en el que cada doctrina, filosofía, religión o dogma es inconmensurable con el otro; y por lo tanto, lo más importante no es, en principio, establecer cual es el más verdadero o el

mejor; lo más importante –y para darse cuenta de ello tuvo que correr mucha sangre- es establecer las bases, las condiciones, donde el diálogo pueda ser escuchado y donde cada uno pueda encontrar los medios suficientes para hacerse escuchar y, mucho más importante, para desarrollar y encontrar el mejor camino para la consecución de su ideal de vida buena.

En este sentido, tenemos que la tolerancia obliga en dos niveles, que ya hemos desarrollado. Es un deber en los hombres ser tolerantes porque éste es un llamado al orden civil, religioso, moral, etcétera; y es un deber en los hombres la tolerancia porque así se lo impone su fe, con independencia de la que profesen, y su razón. La transformación más radical que encontramos en el pensamiento de Locke, Spinoza y Voltaire es que, a diferencia de San Agustín, Santo Tomás o Lutero, el papel que juega el uso de la razón no es el de complemento para interpretar los mandatos de la religión. La razón es el elemento más importante que el hombre tiene, justamente, para garantizar el orden, la seguridad y la salvación del alma humana. Para ellos es la debilidad de la razón y la insuficiencia de las leyes, cuando no se atienden los asuntos primordiales para la vida en comunidad del hombre, las causas principales de la intolerancia. En Spinoza, sólo vía la razón podemos alcanzar el sumo bien que, para él, es el conocimiento de Dios. Meta con la cual, por lo menos, San Agustín estaría en perfecta concordancia. El origen de la guerras de religión y de la intolerancia “no está en la división de las opiniones que no puede ser negada, sino en la tolerancia nula a quienes difieren lo que ha producido disputa y guerras...”;¹⁰⁷ y además que el uso del brazo secular de la ley se viera inmiscuido en los asuntos de religión, provoca que esas guerras y esa intolerancia trajeron un estado de cosas tal que parecía la actitud correcta la ira, la intolerancia y el fanatismo para defender las opiniones en cualquier materia; esto hace que Voltaire afirme: “Hay gente que pretende que la humildad, la indulgencia y la libertad de conciencia, son cosas horribles. Pero, ¿hubieran producido calamidades comparables a éstas?”¹⁰⁸

De entre todos los males que las guerras de religión trajeron, la inseguridad parece ser el más grave. Ésta provocó que los países fueran abandonados por una gran cantidad de ciudadanos que no profesaban la religión oficial e hizo que se cometieran muchas injusticias, con el pretexto de reestablecerla. Por ello, la principal finalidad del Estado, tanto en el momento histórico como desde su origen, es garantizar la seguridad y la prosperidad de la sociedad civil. Por lo tanto, “no se debe tolerar a quien perturbe al pueblo o amenace la

¹⁰⁷ Locke, J., *op. cit.*, p. 54

¹⁰⁸ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 29

estabilidad del Estado. El Estado debe tener leyes que lo prohíban.”¹⁰⁹ El ejemplo que le parece más claro a Voltaire es el del comercio. Para él, una de las consecuencias más desastrosas de la intolerancia son los perjuicios que a éste le traen las guerras y el cierre de las rutas comerciales entre las naciones o las ciudades. Como hemos dicho, todo hombre tiene el derecho y la capacidad de disentir; por lo que siempre y cuando no turbe el orden público, cada ciudadano tiene derecho a creer en lo que quiera, y el Estado debe garantizar esta libertad. “Gustoso concedo que ciertas opiniones sean falsas y absurdas, pero el deber del gobierno no radica en dar opiniones; sino mantener la protección y la seguridad de la comunidad [...] Puesto que el hombre no viola derechos ajenos con su culto erróneo, ni ofende al otro en divergir en opiniones religiosas, el cuidado de su salvación le pertenece sólo al hombre en particular.”¹¹⁰

El objetivo de las leyes es promover el bien de la comunidad; el de cada particular agrandar a Dios y buscar la salvación de su alma como mejor le parezca. Por lo tanto, además de que no se puede tolerar a quien pretenda turbar el orden y la seguridad de la comunidad; tampoco es posible tolerar que haya dogmas opuestos al bienestar de esa comunidad. “Otro más escondido y por lo mismo más peligroso mal se presenta cuando algunos toman para sí alguna prerrogativa contraria al derecho civil, ocultando el engaño con una envoltura de palabras”¹¹¹ e intentan imponer un dogma a través de esta ventaja. El Estado no puede ser tolerante con quienes usan la religión para ganar poder político, con quienes promueven la violencia, el odio, la intolerancia; no se puede tolerar aquel que cegado por sus pasiones se deja arrastrar en contra de sus semejantes tratando de hacer que éstos reconozcan su particularidad como una universalidad. En fin, “es preciso que los hombres no sea fanáticos para merecer la tolerancia.”¹¹² Tampoco se puede tolerar a quien incumple las leyes religiosas, ya que su conducta afecta al grupo. Sin embargo, hay que cuidar que el castigo a esta actitud no conlleve un castigo corporal o afecte a los bienes materiales de quien es expulsado. Finalmente, aunque sólo Locke es explícito en este caso, considero que ni Voltaire ni Spinoza diferirían de él, en cuanto a que a los ateos no se les puede conceder la tolerancia. “Por último, no han de ser tolerados de ningún modo quienes niegan la divinidad, pues para el ateo los juramentos, pactos y promesas (en lo que se funda el Estado), que son lazos de la sociedad humana, no pueden ser algo estable y santo.”¹¹³

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 35

¹¹⁰ Locke, J., *op. cit.*, pp. 45-46

¹¹¹ *Ibid.*, p. 49

¹¹² Voltaire, F., *op. cit.*, p. 109

¹¹³ Locke, J., *op. cit.*, p. 51

Cuando San Agustín escribe *La Ciudad de Dios* se está enfrentando a una forma más sutil de intolerancia. A la caída del Imperio romano, los cristianos fueron culpados por este acontecimiento. La defensa del cristianismo y la búsqueda de las causas verdaderas de la caída del Imperio, animan a San Agustín en sus reflexiones en esta obra. La búsqueda de un orden que permitiera la consolidación de la Iglesia cristiana era la meta principal del Obispo de Hipona. De ahí su gran preocupación por no permitir la disidencia al interior de la fe. El que la Iglesia se fragmentara traería como grave consecuencia su debilitamiento. Sin embargo, a diferencia de los defensores de la tolerancia, el orden buscado por San Agustín era un Orden Superior y Divino; y por lo tanto todos los asuntos terrenales no sólo estaban subordinados a esta meta, sino que además debían servir para alcanzarla. El deber de la tolerancia entre los hombres era un llamado a establecer un orden, ni superior al terrenal ni divino; el orden al que llamaban los defensores de la tolerancia era uno que fuera capaz de asegurar y garantizar las libertades y los derechos individuales de los ciudadanos en cada Estado. El que éste se acomodara a un proyecto religioso, sea cual sea la religión; sólo era expresión de que las acciones externas del individuo, es decir, lo que concierne al Estado; y las motivaciones internas para esas acciones, es decir, lo que concierne a la Iglesia, estaban en concordancia gracias al uso correcto de la *razón* para construir el Estado y para interpretar los enigmas de la fe. “Se necesita un método para interpretar la Escritura, que nos aleje de intereses personales y podamos discutirla con argumentos racionales.”¹¹⁴

El haber recurrido al poder secular para sofocar un cisma religioso provocó el surgimiento de la fundamentación teórica de la intolerancia cristiana. Como “intolerancia institucionalizada” se propagó por toda Europa buscando imponer su autoridad y su interpretación particular de las *Sagradas Escrituras*. Identificó a todo aquel que no se ajustara a sus normas como el *enemigo absoluto* que había que aniquilar porque representaba un peligro para la unidad de su fe. La lucha con este enemigo provocó una *guerra justa* en la cual cada uno de los combatientes decía estar defendiendo la Verdad y la causa más justa y noble. En esta guerra era imposible llegar a un acuerdo con el enemigo, ya que al descalificarlo como un adversario con el cual poder negociar, no había modo de establecer principios superiores de justicia que le dieran a este conflicto un carácter menos polarizado. El límite de la violencia en esta guerra llegó a su expresión más alta, no cuando los métodos para la lucha se hicieron más sofisticados; sino con la aparición del *mal radical*, esto es, cuando las descalificaciones se

¹¹⁴ Spinoza, B., *op. cit.*, p.137

llevaron al terreno de lo moral y colocaron al otro en una posición en la que sólo era posible imponer sus valores particulares como universales o aceptar los del otro como tal.

Lo que los teóricos de la tolerancia buscaban no era solamente demostrar la irracionalidad de esta guerra; lo que buscaban eran mecanismos de integración que no requirieran de un consenso normativo-religioso. En la medida en que aceptamos que todo hombre tiene derecho a buscar la salvación de su alma y la consecución de la forma de vida buena que él considere mejor para su existencia, el subordinar los actos del hombre, las metas del Estado y el progreso de la sociedad civil a un solo fin, por muy bueno que éste sea, atenta contra el derecho principal de todo hombre, a saber, la libertad. Y quién mejor que el Estado, al separarlo de la Iglesia, para defender y garantizar en todo momento que no se vea alterado este derecho. La Iglesia no puede ser el garante de la libertad, porque basa su fidelidad precisamente en la obediencia. Para Lutero y San Agustín, el hombre era libre en el reino espiritual y en el temporal estaba sometido. Del otro lado, para los teóricos de la tolerancia, en cuanto que las acciones externas del hombre están en relación directa con la comunidad y sus motivaciones internas para estas acciones están en su convicción interna, el hombre es libre en el reino temporal para procurarse el disfrute de sus derechos y libertades, y súbdito de los mandatos de la Ley Divina en el reino espiritual; mandatos que, por lo demás, no están en contradicción con los asuntos del Estado, e incluso, pueden llegar a beneficiarse mutuamente sin que, por supuesto, unos traten de imponerse sobre los otros.

La figura del *enemigo absoluto* se ve superada cuando el Estado adquiere el monopolio de la violencia, lo que quiere decir que los particulares no tienen derecho de atentar contra las libertades de otros gobiernos ni mucho menos contra las libertades de otros individuos. Las pugnas entre los particulares no se convierten en conflictos políticos, ni en luchas del tipo “todo o nada”; ya que el Estado es el único que tiene derecho a designar al enemigo político. Como diría Spinoza, no se le puede negar al Estado el uso de la violencia, incluso contra sus súbditos si es que así se requiere; pero en la medida en que esté constituido de tal forma que sólo busque el bienestar de la comunidad sus acciones nunca irán encaminadas a este respecto. El gran logro que se obtiene al colocar al Estado como ese mecanismo de integración, que no requiere de un consenso normativo-religioso que subordine todas las demás metas del individuo o de la comunidad, estriba en que se “hizo posible implementar un derecho general, el cual hace posible la distinción entre los principios de justicia y la pluralidad de formas de

vida.”¹¹⁵ El *enemigo absoluto* se transforma simplemente en el *otro*, desasociado de condenas morales, y al que se le reconoce como una persona susceptible de derechos, empezando por el de defender su particularidad. “El juicio privado de cada cual acerca de las leyes establecidas para el bien público y sobre materias civiles [y religiosas] no suprime el carácter obligatorio de esas leyes ni autoriza excepciones. [...] En lo que atañe a otras opiniones prácticas, aunque no estén totalmente libres del error, con tal de que no busquen dominar a los demás, no hay razones por las cuales son deban ser toleradas.”¹¹⁶ Por lo tanto, si a este *enemigo justo*, al que le quitamos toda condena moral y ya no lo vemos como aquel que altera el orden de las cosas que nosotros creemos verdaderas, ya no habrá necesidad de combatirlo a muerte sino también de negociar o firmar un tratado con él; lo que nos lleva a ampliar el campo de política hacia nuevas fronteras. El reconocimiento del otro como *enemigo justo*, hace posible la coexistencia dentro del orden social plural y la unidad del orden social.

¹¹⁵ Serrano, E., *op. cit.*, p. 207

¹¹⁶ Locke, J., *op. cit.*, p. 47 y 51

II. Tendencias actuales de la tolerancia

a) John Stuart Mill y la libertad como el objetivo último de la tolerancia.

Partiendo de una concepción pesimista de la naturaleza humana tanto San Agustín como Lutero, cada uno en su momento histórico, justificaron teóricamente el uso de la fuerza contra los que disentían de lo que ellos consideraban la religión Verdadera, lo que trajo como resultado la subordinación de los asuntos externos (los asuntos del Estado) a los asuntos internos (los de la Iglesia). La salvación del alma humana es prioridad en la vida terrena y todo lo que en ella se pueda hacer para alcanzar aquel fin, no sólo es válido, sino necesario. El ideario católico, primero, y luego el protestante, asumieron su particularidad como única y verdadera, es decir, como Universal; y todo aquello que estuviera fuera de ellos era menos que inhumano. Ante esta guerra entre creyentes y disidentes, del tipo todo o nada, los teóricos clásicos de la tolerancia, buscaron un medio, desligado de la normatividad religiosa, para restablecer el orden que tanto había sido dañado por las guerras de religión. Convencidos de que en el fundamento de toda religión se encuentra el respeto y la tolerancia y nunca un llamado a la guerra y la violencia, estos hombres reconocieron la capacidad humana de la razón como fundamento último de las acciones del hombre. El uso de la recta razón es lo que nos lleva a considerar al otro, no como un enemigo absoluto al cual hay que aniquilar por no compartir nuestras creencias; sino como una persona con derechos y deberes y capaz de defender su opinión y de conseguir sus objetivos. La intervención del Estado como el garante de esta condición, y su separación de la Iglesia, por ser sus asuntos sólo concernientes al alma humana y no a las acciones de los individuos en comunidad, como sí lo son los del Estado, es el medio que nos permite reestablecer el orden y construir una sociedad civil donde cada uno pueda lograr satisfacer las condiciones necesarias para lograr la consumación de su concepción de vida buena. El otro, desligado de las categorías morales que lo convierten en un enemigo absoluto, pasa a ser un enemigo justo con el cual podemos discutir sobre las bases de una legalidad y consenso que permitan la coexistencia pacífica entre los hombres. Dentro de la sociedad civil la paz es el mayor de los bienes, y para alcanzarla hay que establecer las bases que nos garanticen esa convivencia pacífica; partiendo de la lucha por el reconocimiento a la tolerancia entre los hombres, llegaremos a garantizar no sólo ese tipo de convivencia, también le daremos al hombre uno de los derechos más fundamentales que le corresponden: la libertad. El fin último de la tolerancia es, pues, garantizar la libertad individual.

Quien culmina esta tradición, la defensa de la tolerancia como garantía de la libertad humana, es el filósofo inglés John Stuart Mill. Principalmente en su libro *Sobre la libertad*, aunque también en algunas partes de *El Utilitarismo*, podemos encontrar los más elaborados y acabados argumentos a favor de esta postura. Sin embargo, quizá lo que más nos interese de este filósofo no sea encontrar más argumentos a favor de la tolerancia, sino como analizar los argumentos para sus límites. La pregunta que es necesario tener presente para adentrarse en las palabras de Mill es: ¿Tiene un límite la tolerancia y la libertad tal como lo expresan las teorías clásicas de la tolerancia? Pero antes de pasar a desarrollar esta pregunta, me gustaría detenerme un poco en la doctrina político-filosófica del Liberalismo. Tanto John Locke como Stuart Mill se inscriben históricamente dentro de esta corriente de pensamiento, y por ello quisiera señalar algunas de sus principales características. Esto con la finalidad de poder tener más elementos para apoyar la argumentación de Mill y, sobre todo, para tener un panorama completo de esta tradición al momento en que exponga las críticas más actuales que se le han hecho.

“Todos los grandes teóricos liberales han buscado un fundamento potencialmente universal y no sólo de alcances locales, para su compromiso con la libertad individual.”¹ Las demandas hechas por los liberales para defender este compromiso suponen estar incluidas en las demandas universales de la humanidad, y no sólo se trata de respuestas determinadas para condiciones históricas determinadas. En su forma clásica se rige por principios de libertad igualitaria y de un gobierno limitado por la ley. Desde su aparición, con la Revolución Gloriosa de 1688 en Inglaterra, se le asoció con el “sistema inglés” que se regía bajo los dos principios arriba enunciados. Sin embargo, en un matiz más amplio, podemos decir que en el liberalismo clásico, en la práctica, existe un Estado Constitucional –autoridad central nacional con poderes definidos y limitados- y una elevada porción de libertad civil; y en la teoría, constituido por la teoría de los derechos humanos, el constitucionalismo y la “economía clásica”. Como describí en el capítulo anterior, la función última del Estado era la paz y la seguridad de los individuos. Todo esto bajo el imperio de la ley, la cual no sólo limita las acciones del individuo, sino que también las protege. El liberalismo presupone también una amplia variedad de ideas, valores y creencias; por ello, tal y como lo definiera Luigi Einaudi, “el liberalismo es el imperio de la ley y la anarquía de las mentes.”²

¹ Gray, J. *Liberalismo*. p.81

² Merquior, J. *Liberalismo nuevo y viejo*. p.18

La Doctrina de los Derechos Naturales, expuesta por John Locke, es la primera corriente liberal de pensamiento que intenta fundamentar los propósitos de un Estado limitado y libertad igualitaria. Y parte de la idea de que una verdad moral fundamental es que los individuos pueden y tienen derecho a hacer reclamos contra otros individuos, la sociedad o el gobierno. No es necesario que pertenezcan a alguna comunidad moral o algún orden legal establecido; por el solo hecho de “su naturaleza humana” son poseedores de derechos morales que les permiten hacer tales reclamos en todo momento que lo consideren necesario. En este sentido vemos cómo la libertad individual encuentra su fundamento, no tanto en la práctica, pero sí en “ciertos principios de conducta recta que fluyen directamente de un bien humano que es posible identificar”³, es decir, la ley natural. La libertad es un derecho que puede encontrar su fundamento en una norma superior a la ley positiva, y que no contempla la subordinación de esta última, sino más bien que la ley natural puede ser completada y garantizada por la ley positiva y con ello sentar las bases de la libertad individual.

¿Pero qué tipo de libertad o libertades pretende garantizar el liberalismo? Dentro de esta tradición podemos distinguir cuatro tipos de ella: a) libertad como derecho, es decir, la que es respaldada por la ley; b) libertad política, como derecho a participar en los asuntos públicos; c) libertad de conciencia y creencia, que afirma que la discrepancia religiosa es legítima; y d) libertad de autorrealización, esto es, el sentimiento que conlleva para los individuos el saber que están dirigiendo su vida conforme a una elección personal. Ahora bien, en una síntesis no poco apretada, estas libertades pueden aglutinarse en dos: *libertad negativa* y *libertad positiva*. La segunda se define como “el derecho a participar en la toma de decisiones colectivas [y la primera como] No interferencia, ausencia de coerción e independencia. En este sentido, no cabe duda de que todos los liberales clásicos fueron exponentes de una concepción negativa de la libertad.”⁴ De Hobbes a Locke y de Bentham a Mill, la escuela inglesa de la libertad, todos la vieron como ausencia de obstáculos, y fueron partidarios de la libertad civil, esto es, no-política; una vez instaurado el gobierno, esta libertad es algo que se disfruta “en el silencio de las leyes”, es decir, hacer todo lo que la ley permite por el simple hecho de que no lo prohíbe. Libertad es igual a independencia. Y con respecto a la libertad positiva, la cual se define con la idea del individuo como autónomo, el agente individual con autogobierno racional, es decir, un individuo que no está regido por los otros sino que se rige a sí mismo; esta idea es “central en la filosofía de Kant, así como la de Spinoza, y debe considerarse como una de las nociones

³ Gray, J. *Op. cit.* p. 82

⁴ *Ibid.* p.99

clave de la tradición liberal.”⁵ En su forma más persuasiva, esta visión de la libertad es considerada como la no restricción de opciones en las acciones de los individuos, ni por parte de otros hombres o instituciones ni por parte de factores internos. La visión del individuo autónomo será moldeada por la obra más liberal de J. S. Mill: *Sobre la libertad*.

Para los liberales clásicos la forma máxima de representación de la libertad en sus dos acepciones es “la propiedad privada y su corolario, el libre mercado, [ya que] desempeñan un papel vital en la constitución y protección de las libertades básicas de los individuos [...] la propiedad privada es la materialización de la libertad individual en su forma más primordial.”⁶ La idea que subyace a esta concepción de la propiedad y el mercado, es que los individuos no tendrían limitaciones del tipo social (por sus creencias, valores u opiniones); aunque sí las tengan respecto a sus propios recursos y talentos. Sujeto a los avatares de la tierra y a la ley del Estado, de acuerdo a su potencial, el individuo puede elegir el fin de sus propiedades sin tener que solicitarle permiso a alguien.⁷ El ejemplo paradigmático de esta tendencia a la propiedad privada es Locke quien da a la propiedad privada un carácter de derecho natural anterior a la sociedad civil y política, en donde su legitimidad estaba dada no por la tradición legal o moral, sino por el “consentimiento” hecho por los demás en cuanto a la propiedad.

El liberalismo clásico reconoce la variedad y el conflicto en la vida moral. De ahí que reconozca al individuo como un “ser con la capacidad moral para forjar un concepto sobre lo que es una vida adecuada y con la capacidad intelectual de articular dicha concepción de forma sistemática.”⁸ Sus teóricos confiaron en la conformación de un orden político en el que se respetaran y protegieran la pluralidad de pensamiento y acción, para que con la competencia pacífica (el mercado) de las diferentes tradiciones todas ellas ayuden a “lograr un alivio del destino humano.”

⁵ *Ibid.* p.102

⁶ *Ibid.* p.107

⁷ En el capítulo anterior describimos como, para terminar con el conflicto del tipo “todo o nada”, como lo eran las guerras de religión; se daba la transición del enemigo absoluto al enemigo justo. Y esto mediante una serie de principios establecidos por el Estado y con un cambio de actitud respecto a la concepción antropológica del hombre. Ahora bien, la aparición del mercado supone otro mecanismo de integración social que no requiere de un consenso normativo-religioso entre los individuos. El mercado no identifica a los individuos ni como miembros de una comunidad ni como amigos o enemigos, para integrarse a él basta con que entre ellos se reconozcan como *personas*. En este contexto la nueva forma del conflicto ahora es *más o menos* y ya no “todo o nada” y esto debido a que la “lucha a vida o muerte se transforma en una competencia regulada”. La figura del *competidor económico* sirve como mediación para dar paso del *enemigo absoluto* al *enemigo justo*. Pero de esto hablaré más adelante. *Cfr.* Serrano, E. *Op. cit.*

Capítulo V.

⁸ *Ibid.* p.150

El liberalismo es la búsqueda de los principios políticos de justicia política que regirán el consenso racional entre personas con concepciones diferentes sobre la vida y el mundo (...) El liberalismo –y de manera más específica el liberalismo en su forma clásica- es la teoría política de la modernidad. Sus postulados constituyen los rasgos distintivos de la vida moderna: el individuo moderno con su inquietud por la libertad y la privacidad, por el crecimiento de la riqueza y el flujo continuo de invención e innovación, y por la maquinaria del gobierno, indispensable para la vida civil y a la vez amenaza permanente para la misma.⁹

La exposición intelectual y sistemática del liberalismo, sólo fue posible en la plenitud de las sociedades postradicionales de la Europa que se fue formando luego de la disolución del cristianismo medieval. “La lucha por los derechos religiosos alimenta la idea de derechos individuales generales, una de las fuentes originales del liberalismo.”¹⁰ Es así, pues, como en el núcleo de la tolerancia se encuentra la lucha por la dignificación de la libertad individual, ya sea negativa y positiva; y a su vez, en el interior de esta libertad y sus condiciones de realización, está el núcleo para la constitución de una sociedad civil. La tolerancia, su práctica y su garantía, es ahora no sólo una actitud sino una condición teórica anterior a la formación de cualquier Estado liberal.

La Ilustración francesa no pudo venirle mejor al liberalismo. Montesquieu, con su obra *El espíritu de las leyes*, le otorgó al liberalismo la profundidad institucional que la tradición anterior no pudo consolidar; su extensa consideración sobre cómo distribuir los poderes y sus límites permitió dar un gran paso en la práctica de los Estados liberales. En síntesis toda la Ilustración aportó al liberalismo las lecciones de Locke sobre el Derecho Natural, la división de poderes de Montesquieu y el elemento democrático aportado por Rousseau. Y por último, pero no menos importante, aportó el tema del *Progreso*; agregó a “la teoría de los derechos de Locke y a la crítica al despotismo de Montesquieu un marco poderoso: una nueva visión de la historia occidental, en que su significado era el progreso a través del comercio que prospera sobre la libertad”.¹¹

El liberalismo clásico desde Locke a J. S. Mill, pasando por Montesquieu y Tocqueville, hicieron dos contribuciones básicas al pensamiento liberal: primero “vincularon en forma perdurable rasgos liberales a una defensa coherente de la policidad secular liberar [y segundo] introdujeron y desarrollaron otros dos temas en el pensamiento liberal: la democracia y el libertismo.”¹² Ambos temas están encaminados a la defensa del individuo frente al Estado y

⁹ *Ibid.*, p. 137

¹⁰ Merquior, J., *op. cit.*, p. 35

¹¹ *Ibid.*, p. 53

¹² *Ibid.*, p. 59

frente a la sociedad. J. S. Mill en *Sobre la libertad* intenta fundamentar los derechos naturales en una teoría utilitarista de la justicia; y además reunió varios hilos de la doctrina liberal como lo son la libertad política, la libertad negativa, el desarrollo individual, la libertad de opinión y la libertad como autogobierno.

Sobre la libertad abre con la panorámica de un conflicto muy antiguo, a saber, la lucha entre “libertad y autoridad”. La protección contra la tiranía del gobernante fue la primera acepción que históricamente tuvo la libertad en el contexto de esta lucha. Los medios que para lograr este tipo de libertad se usaban frecuentemente, eran obtener el reconocimiento de ciertas “inmunidades” conocidas como “libertades o derechos políticos”, o bien, establecer frenos constitucionales para los actos del gobernante en relación con los ciudadanos. Lograr que la Constitución garantice la libertad “fue en todos los países el principal objetivo de los amantes de la libertad.”¹³ Pero cuando la democracia obliga a los gobernantes a estar identificados con el pueblo surge un tercer elemento de este conflicto. Debido a que quien ejerce el poder pudo haber sido o no parte del pueblo sobre el cual se ejerce el poder, sucede que la parte del pueblo que se siente representado por el gobierno “puede oprimir a una parte de sí mismo”. Por ello, el objetivo central de este libro es determinar “la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad al individuo”,¹⁴ es decir, definir la *libertad social o civil*. El tercer elemento del conflicto se define como *la tiranía de la mayoría*, es decir, el ejercicio de prescripción y vigilancia por parte de la mayoría representada por el gobierno en asuntos que no le corresponden. Partiendo de la tradición liberal de protección al individuo contra los posibles abusos o coacción del Estado en su persona, Mill va más allá y señala que es necesario establecer una protección “contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevalecientes”.

Para el filósofo inglés el fundamento de una conducta intolerante está en basar en razones nuestros gustos y querer imponerlos.¹⁵ Se ha demostrado que la libertad de conciencia es un derecho inviolable, aunque se haya “negado que un ser humano pueda ser responsable ante

¹³ Mill, J. S. *Sobre la libertad*. p.57

¹⁴ *Ibid.* p.55

¹⁵ Quizá la primera parte de esta afirmación no esté en relación directa con una actitud intolerante. Si decimos basar en ‘buenas razones nuestros gustos’ y lo entendemos en el sentido kantiano de un acto que supone ser ejecutado por una voluntad autónoma y libre en sus decisiones. Sin embargo, ‘querer imponerlos’ implica la universalización de una particular y todas las consecuencias que esto conlleva, tal y como lo vimos con el ideario fundamentalista de la iglesia católica, ya no garantiza que, aunque se tengan ‘buenas razones’ estas permitan a otras ‘buenas razones’ su desarrollo y exposición. Es por ello que se hace necesario poner límites a la acción individual y colectiva, tal y como lo hace Mill, para garantizar la tolerancia entre los individuos.

otros por su creencia religiosa. Es tan natural a la humanidad la intolerancia en aquello que realmente le interesa, que la libertad religiosa no ha tenido realización práctica en casi ningún sitio.”¹⁶ Y es que si se está convencido firmemente de algo también se está más convencido de que se debe ser obedecido. Y como no hay un principio que determine la intervención o la no intervención del gobierno en esta materia, es necesario uno que determine y regule las relaciones de la sociedad con el individuo. Aquí es donde se hace patente que pese a que la tradición liberal ha establecido los mecanismos por los cuales el Estado tiene potestad en la sociedad civil, el hecho de que una parte de ella se tome atribuciones que ejercen una represión sobre otra parte de ella deja un hueco en la teoría liberal de la política y de la tolerancia que hay que analizar y llenar. Por lo tanto, como el mal que se causa en la sociedad cuando se presenta este estado de cosas es lo que yo llamaría un ‘mal social’¹⁷ Mill sabe que es necesario un principio normativo –como Kant- superior al derecho que regule y limite las funciones del Estado, la Iglesia y la sociedad tal y como los teóricos de la tolerancia los definieron. “Este principio consiste en afirmar que el único fin [en que la humanidad puede intervenir] es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede ser ejercido sobre un miembro es evitar que perjudique a los demás.”¹⁸ La conducta con la que un individuo dirija su vida, su cuerpo o su espíritu lo hace un ser libre y soberano de sí mismo; pero la única parte de esa misma conducta por la que es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás.

Una vez que hemos acotado los alcances de la libertad individual, podemos describir cuales son, entonces, los tipos de libertad a los que se tiene derecho sin restricción dentro de la sociedad civil. El primero de ellos está dado por la naturaleza misma de la razón humana, la cual comprende al “dominio interno de la conciencia” exigiendo la libertad de conciencia, de pensamiento y de sentimiento. Otra libertad importante es la de determinar “nuestros gustos y nuestros propios fines”, pues si asumimos las consecuencias de nuestros actos no hay modo de que nuestros semejantes nos prohiban realizar aquello que consideramos mejor para nosotros, siempre y cuando no se dañe a terceros. Y por último, tenemos como consecuencia de la

¹⁶ *Ibid.* p.63

¹⁷ Para Kant, el conflicto entre el deber y las pasiones, que se le presenta a los hombres, es comúnmente inclinado hacia las pasiones; debido a que la exigencia del deber puede ser imposible de sobrellevar. Para él, esto indica que el hombre tiene una tendencia “natural” a elegir el mal, es decir, las pasiones; pero este mal es únicamente un mal social, ya que si un individuo aislado eligiera a las pasiones como su forma de vida sólo él se vería afectado por sus logros o pérdidas. Pero en la medida en que el hombre es un ser social, el elegir a las pasiones en detrimento de la coexistencia con los otros implica que se vean afectados todos aquellos que le rodean por cuanto pueda resultar nociva la conducta del que haya elegido el camino de las pasiones. Un egoísmo ciego, que sólo busca su propio beneficio, acaba por destruirse a sí mismo y a aquella parte de la sociedad que le proporcionaba los medios de su satisfacción, incluyendo a los otros.

¹⁸ *Ibid.* p.65

anterior y dentro de los mismos límites, la libertad de asociación entre los individuos. Si no se garantizan estas libertades –que además son definidas en el sentido negativo que expliqué más arriba- no viviremos en un *sociedad libre*.

El capítulo dos titulado “De la libertad de pensamiento y discusión” está encaminado a demostrar por que es necesaria la primera de las libertades dentro de la sociedad civil. De entrada podemos decir que el confrontar diferentes opiniones nos da la oportunidad de cambiar “el error por la verdad” o si resulta nuestra opinión errónea, ganar la “impresión más viva de la verdad”. La facultad de juzgar está en los hombres como algo inherente a ellos, y el hecho de que a veces se la use erróneamente no autoriza a unos cuantos a no permitir a los demás aplicarla en cualquier caso. Al igual que Locke, Mill considera que el deber del gobierno, en vista de una mejor convivencia social, es formar las opiniones más verdaderas posibles, pero nunca imponerlas a los demás, ya que es sólo por medio de la discusión y la experiencia que los hombres son capaces de rectificar sus equivocaciones o afirmar sus creencias. El “hábito” de corregir y completar nuestras opiniones es la única manera de estar seguros de ellas y de poder defenderlas. La exigencia de la libertad de expresión es de carácter social, ya que si existen leyes que sancionen la libre expresión, aun cuando no haya un daño o persecución de aquellos que no comparten nuestras opiniones, esto evita el fortalecimiento o la difusión de la pluralidad del pensamiento humano, pluralidad que Mill sí extiende a los ateos bajo el argumento de que al “suponer que todos los ateos son embusteros, admite el testimonio de que no tiene reparo en mentir, y rechaza el de aquellos que afrontan la retractación de la publicidad al confesar un credo detestado antes de afirmar una falsedad; una ley tan absurda sólo puede ser mantenida como símbolo del odio y la persecución.”¹⁹ Hay que recordar que la tolerancia le era negada a los ateos y a los fanáticos por los teóricos clásicos, ya que éstos consideraban que aquéllos representaban una grave amenaza para la unidad social por no tener un principio superior de conducta como lo era el religioso (apoyado en la ley natural), para poder establecer y respetar los pactos. Mill mantiene la restricción para los fanáticos pero incluye dentro de la pluralidad de opiniones y creencia a los ateos, situándose así en el umbral de la posmodernidad.

Como decía líneas arriba, el tema del Progreso le fue aportado al liberalismo por la Ilustración. La intolerancia social que se está tratando de evitar -pese a que no conlleva un mal

¹⁹ *Ibid.* p.93

tan radical como el de la guerra santa, además de que “puede ocurrir que nos perjudiquemos a nosotros mismos”-, puede hacer que los hombres se abstengan de expresar o defender sus opiniones en cualquier materia. Para el tema del progreso social éste es el mayor peligro ya que, aunque se aceptan algunas verdades como fuera de toda duda, “el precio que se paga por esta especie de pacificación intelectual es el completo sacrificio del ímpetu moral del espíritu humano.”²⁰ J. S. Mill sabe que la base del progreso es la confrontación, el conflicto, entre las diferentes concepciones de vida buena, y apagar su discusión produciría un pueblo intelectualmente pasivo en el cual ningún avance podrá experimentarse. Toda vez que se logra imponer un credo o una opinión en particular, se considera que ningún bien, y acaso ningún mal, pueden resultar de su libre discusión. “En todo asunto sobre el que es posible la diferencia de opiniones, la verdad depende de la conservación de un equilibrio entre dos sistemas de razones contradictorias.”²¹ Al igual que la tiranía de la mayoría es un peligro para la libre discusión y difusión de las ideas, la homogenización de la opinión atenta contra esa misma libertad. Para algunos, esta parte de la tolerancia despliega “una concepción instrumental de la libertad; ésta, por lo menos en el tiempo de la demostración de su uso político, se da no como un valor en sí, sino como un medio de progreso, que puede ser colectivo o individual.”²² Pero para Mill el auténtico peligro de esta pacificación intelectual radica en el hecho de que los fundamentos de las opiniones y, lo que es peor, su sentido llegan a olvidarse; cuando un credo es recibido “pasivamente” sólo quedan los formulismos y un “torpe y estúpido asentimiento”. El conflicto, esto es la libre discusión de las diferentes concepciones de vida buena, es la base para el progreso intelectual y moral de la humanidad. Y por lo tanto podríamos concluir que la máxima expresión de este progreso es el poder unir a toda la humanidad en el reconocimiento de todas las verdades importantes – los derechos humanos, por ejemplo-; sin embargo, la discusión y la reflexión sobre esas verdades no cesará. Mill supone que los acuerdos se irían dando gradualmente, “primero sobre un punto, más tarde sobre otro” y que esto es un beneficio enorme para la búsqueda de los mecanismos que nos permitan coexistir pacíficamente dentro de la sociedad; ya que encontrar puntos de acuerdo entre las diferentes concepciones de vida buena nos llevaría a garantizar que cada una de ellas pueda encontrar los medios necesarios y suficientes para su realización. Y como en la práctica esto es algo que se va probando poco a poco, puede ser que esos mismos acuerdos no resultasen tan benéficos como originalmente se creía. Pero la libertad de expresión, de discusión y de asociación, justamente nos permite

²⁰ *Ibid.* p.96

²¹ *Ibid.* p.100

²² Sassier, P. *Op. cit.* p.105

volver sobre nuestros pasos, replantear nuestras opiniones, corregir sus errores y seguir en la búsqueda de aquellos mecanismos. El conflicto no desaparece. El conflicto, las diferencias de opinión y su libre discusión son lo que nos permite garantizar el progreso.

Las características que en esta materia tendría el conflicto, es decir, el permitir la libre discusión de las ideas, son tres, a saber: o bien que tengamos una opinión errónea y, por lo tanto, que haya alguna otra que pueda ser verdadera; o bien que siendo verdadera sea necesario confrontarla con el error para “la clara comprensión” de su verdad; o bien “cuando las doctrinas en conflicto en vez de ser una verdadera y la otra falsa, comparten entre ambas la verdad; y la opinión disidente necesita suplir el resto de la verdad, de la que sólo una parte está contenida en la doctrina aceptada.”²³ El caso que ahora nos interesa es el último, ya que se da con frecuencia que, lejos de plantear una mediación entre estas dos doctrinas, cada una de las cuales tiene una parte de la verdad en su materia, se tiene la tendencia a elegir una de ellas y a tratar de descalificar o negar a la otra. El caso de las Revoluciones es por demás clarificador a este respecto, pues las más de las veces lo único que se hace es colocar otra verdad “parcial e incompleta” en el lugar de la que se derrumbó. O en el caso de dos partidos políticos, uno conservador y el otro liberal, sin importar cuáles sean los medios por los que accedan al poder, toda vez que se encuentren en él querrán imponer su verdad sin atender a lo que pueda tener de ganancioso para ellos la verdad de los otros. “El mal realmente terrible no es la lucha violenta entre las diferentes partes de la verdad, sino la tranquila supresión de una mitad de la verdad.”²⁴

Debido a las razones que acabo de exponer y a sus propias características y origen la libertad de pensamiento posee la cualidad de ser un principio normativo universal y necesario. Y esto debido a que la libertad de pensamiento es necesaria para “el bienestar intelectual de la humanidad [del que depende todo otro bienestar]”. Sin embargo, Mill introduce un matiz. Es cierto que la “única garantía de la verdad”, es decir, que podamos considerar algo como una verdad, está en que encuentre “abogados” para discutirla y defenderla “*en forma que merezcan ser escuchadas.*”²⁵ Y aunque no es explícito en este punto, creo que no hay problema en afirmar que lo que está tratando de decir con esta frase es, primero, que hay un límite a la libertad de expresión; y segundo, que habría una forma determinada de expresar las opiniones.

²³ *Ibid.* p.111

²⁴ *Ibid.* p.118

²⁵ *Ibid.* p.119 *Cursivas mías.*

Creo inferir sin temor a equivocarme que ese límite es el mismo que se enunció respecto a la conducta de los individuos en sociedad. Así como las acciones individuales, que no impliquen daños a terceros, no pueden ser coaccionadas ni por otros ni por las Instituciones, así mismo la libertad de expresión no debe conllevar un daño a terceros. Y esto se conecta con la forma en la que se expresa determinada opinión; nadie que intente siquiera expresar, y mucho menos imponer, lo que tiene por verdad por medio del fuego y el hierro, merece ser escuchado.

Hasta ahora tenemos que es necesario evitar que la sociedad o el Estado intervengan en las acciones de los individuos prohibiendo su desarrollo y consumación; y además, que la libre discusión de las ideas y opiniones entre los hombres propician el progreso intelectual de toda la humanidad, en ambos casos con la restricción de no causar daños a terceros. El siguiente paso es demostrar la combinación de los dos principios anteriores, es decir, indagar si los hombres son libres para actuar según sus opiniones e ideas. Como mencioné páginas atrás, el liberalismo reconoce la pluralidad en cuanto a concepciones de vida buena entre los hombres, y en la mayoría de ellas no es posible la reducción de una a la otra, pues nadie debe arrogarse el derecho de atentar contra las libertades de otros que no opinen igual, ni de usar el fuego y el hierro para tratar de convencerlos:

debe serle permitido [al hombre] poner en práctica sus opiniones por cuenta y riesgo. Que los hombres no son infalibles; que sus verdades, en la mayor parte, no son más que verdades a medias; que la unanimidad de opiniones no es deseable, a menos que resulte de la más libre y completa comparación de opiniones opuestas y que la diversidad no es un mal, sino un bien, hasta que la humanidad sea mucho más capaz de lo que es al presente de reconocer todos los aspectos de la verdad, son principios aplicables a la manera de actuar de los hombres, tanto como a sus opiniones. De igual modo que es útil, en tanto la humanidad sea imperfecta, que existan diferentes opiniones, lo es que existan diferentes maneras de vivir; que se deje campo libre a los diferentes caracteres, con tal de que no perjudiquen a los demás; y que el valor de las distintas maneras de vivir sea prácticamente demostrado, cuando alguien las considere convenientes. En una palabra, es deseable que en las cosas que no conciernen primariamente a los demás sea afirmada la individualidad.²⁶

Y aunque no sería difícil admitir el principio de la formación de la individualidad entre los hombres, su cabal realización no se ve consumada por el hecho de que éstos no ven la relación que hay entre su desarrollo personal y el progreso de la humanidad. No es, pues, que los hombres miren el crecimiento de su individualidad dentro de la sociedad como algo negativo; es más bien que, si lo buscan, normalmente lo hacen de manera egoísta. Persiguiendo sus intereses, miran a los otros sólo como un medio y no como un fin en sí mismo. Si consideraran el beneficio de la comunidad como el suyo propio, no habría necesidad de

²⁶ *Ibid.* p.126 Este mismo argumento es esbozado en Locke y Voltaire, sobre su continuidad con Mill, de que la fe y toda opinión no están acabadas por completo y que aún puede discutirse mucho y encontrarse nuevas verdades, véase el capítulo XI, “Abuso de la tolerancia” en la obra de Voltaire, y en la obra de Locke, los argumentos de la página 28 y ss.

establecer límites en su interrelación; la intervención de la sociedad, referida a la conducta de un individuo, sería siempre de manera tal que entrañaría un beneficio para ambos. El origen de este problema está en que cuando los hombres se ven en la necesidad de tomar una decisión, de elegir entre A o B, se dejan llevar sin considerar lo que ellos realmente quieren y suelen imitar lo que los otros hacen de ordinario. La sociedad se ve así uniformada por un solo pensamiento, una sola opinión. Lo que fortalece y va creando la personalidad, la individualidad en los hombres, es decir, las facultades que se hacen presentes en el momento de la elección, pasa a ser mero accesorio o adorno de la mente humana, provocando una muerte intelectual que nos deja incapacitados para el progreso individual y el colectivo. Es sólo en “proporción al desenvolvimiento de su individualidad, que cada persona adquiere un mayor valor para sí misma y es capaz, por consiguiente, de adquirir un mayor valor para los demás.”²⁷ De tal suerte que, toda vez que un hombre con algo de “sentido común y experiencia” decida cuál es el mejor camino para alcanzar su desarrollo, ese camino será el mejor únicamente por el hecho de que él así lo ha escogido. Cada concepción de vida buena es la mejor en la medida en que se tengan “buenas razones” para elegirla y no se quiera imponer a los demás.²⁸

Pero el problema de la uniformidad de opiniones es todavía más peligroso porque, como la tendencia entre los humanos es no hacerse responsable de sus decisiones y sí buscar excusas y pretextos para sus errores, la gente no tolera al que trata de constituirse como sujeto, como libre, como autónomo. El hecho de que la mayoría tenga un carácter más bien “moderado” hace que vea a aquellos que buscan ejercer su libertad de decisión como “extravagantes y desordenados” a los cuales tiende a despreciar. El gran peligro que conlleva la desaparición de la individualidad es que el progreso de la humanidad se detiene por no ver discutidas, mejoradas o rebatidas sus creencias más o menos arraigadas. “La humanidad se hace incapaz de percibir la diversidad cuando durante algún tiempo ha perdido la costumbre de verla.”²⁹

El hecho de vivir en sociedad nos obliga a mantener una cierta línea de conducta dentro de ella y para con ella. Básicamente podemos decir que esta línea está definida por dos cosas:

²⁷ *Ibid.* p.135

²⁸ Hay que recordar que considerar al hombre como un ser capaz de hacer juicios, externar opiniones y de usar de manera correcta su razón permitió a los teóricos clásicos de la tolerancia ofrecer una respuesta alternativa al problema de la unidad social y la coexistencia pacífica. Y en la medida en que J. S. Mill, para apoyar más a este cambio de perspectiva, utiliza el término “buenas razones”, creo que está pensando en la “buena voluntad” kantiana aunque en un sentido menos estricto. Sería interesante saber hasta que punto Mill estaría basándose en aquella idea kantiana para reforzar esta postura y hasta que punto esa misma idea podría servirnos para darle un fundamento más denso a la idea de la tolerancia.

²⁹ *Ibid.* p.149

no debemos perjudicar a los demás y debemos tomar cada uno de nosotros parte en los trabajos y en los beneficios de la sociedad. En cuanto una acción o una opinión o su combinación resulten nocivas para la sociedad en su conjunto, ésta tiene toda la facultad de intervenir y juzgar como es debido a aquella conducta. Pero lo que no puede hacer ni la sociedad ni el Estado es decirles a los individuos qué medios o qué fines son los mejores para la realización de su concepción de vida buena, y mucho menos, imponerle una. “En la conducta de unos seres humanos respecto de otros es necesaria la observancia de reglas generales, a fin de que cada uno sepa qué esperar; pero en lo que concierne propiamente a cada persona, su espontaneidad individual tiene derecho a ejercerse libremente.”³⁰ El deber, cuando es para con la sociedad, significa “prudencia” y, cuando es para con uno mismo, significa “respeto y desenvolvimiento”. Es por esto que cuando existe un “perjuicio definido o un riesgo definido de perjuicio”, ya sea para un individuo o para la sociedad, el asunto sale inmediatamente del terreno de la libertad para entrar “en el de la moralidad o la ley”.

¿Tiene un límite la tolerancia y la libertad tal como lo expresan las teorías clásicas de la tolerancia?, era la pregunta que hacía al inicio de esta sección. Los teóricos liberales clásicos de la tolerancia sabían que su fin último es la Libertad y J. S. Mill se encargó de averiguar que tipo de libertad o libertades era aquella y cuáles eran sus límites. “Lo que determina los límites para la aplicación práctica de la tolerancia no es la definición conceptual de la tolerancia, sino el análisis de lo que debe entenderse por daños a otros.”³¹ Y eso precisamente fue lo que Mill hizo en *Sobre la libertad*. La tolerancia y la libertad tienen como límite el daño a la sociedad. Si toleramos una conducta que ponga en riesgo la unidad social puede llevarnos a la ruina; si la libertad de un individuo está siendo usada de manera tal que afecte directamente los intereses y las libertades de otros, debe ser castigada. A lo largo de toda la obra, Mill no se cansa de repetirlo, si un individuo obra de manera tal que “las malas consecuencias de sus actos no reaccionan sobre el mismo, sino sobre los demás, la sociedad debe resarcirse con él, infligiéndole una pena con deliberado propósito de castigo y cuidando de que sea suficientemente severa.”³² Sin embargo, hay que garantizar que esa intervención no se haga en detrimento del propio agente ya que si se establece una especie de “policía moral” se corre el riesgo de llevar su campo de acción hasta chocar con las libertades de que debe un individuo gozar sin coacción alguna. Como hemos visto, el tipo de libertad al que esto se refiere es

³⁰ *Ibid.* p.155

³¹ Canto-Sperber, M., “Tolerancia, neutralidad y pluralismo en la tradición liberal” en Wiesel, E., *op. cit.*, pp. 76

³² Mill, J. S., *op. cit.*, p.159

libertad de conciencia, de opinión, de creencia, de asociación y de acción, siempre y cuando no afecte a terceros. La gran contribución hecha por J. S. Mill al tema de la tolerancia, tal y como lo ve el ideario liberalista, es haber delimitado el terreno de acción de su objeto. El objeto de la tolerancia para los teóricos liberales es el individuo en lo que tiene de autónomo y libre para elegir su concepción de vida buena. Mill supo cómo describir su campo de acción, es decir, partiendo de los logros obtenidos por los teóricos liberales se hizo cargo de averiguar cuáles eran las dificultades que en la práctica entrañaba garantizar la libertad a los individuos dentro de la sociedad. La definición que Mill daría de la tolerancia sería una definición negativa, esto es, decir lo que no es la tolerancia. Tolerar no es dejar que cada quien haga lo que quiera. En todo caso, tolerar es permitir que cada quien haga lo que quiera dentro de los límites que implica vivir en sociedad. Tolerar es dejar que cada quien piense y exprese lo que quiera siempre y cuando no trate de imponer dicha opinión. Creer o no en Dios, por ejemplo; es una elección que sólo compete al individuo; realizar, defender, poner a prueba o difundir su creencia o su no creencia en Dios es un derecho que se debe garantizar y que nadie puede alienar; tratar de imponer su creencia o su no creencia en Dios por medio del fuego y del hierro o por medio de la descalificación moral es lo que ya no se puede tolerar. La tolerancia debe ser un principio normativo que se encuentre como fundamento de toda acción individual, social o política. La tolerancia, bien delimitada, es lo que garantiza la unidad social y es la base del progreso de la humanidad.

Un siglo más tarde, en su *Teoría de la Justicia*, John Rawls, inscrito también dentro de la tradición liberal, le dará nueva vida a los principios del Liberalismo. Al igual que Mill, Rawls parte de los principios de la teoría liberal clásica de la tolerancia para limitar a esta misma; y que son:

- El Principio de Neutralidad en donde el “Estado quiere mantenerse neutral respecto a las diferentes opiniones morales de los individuos, debe abstenerse de suscribir y de imponer una determinada concepción del bien [y]
- El Principio del Pluralismo [que] obedece a la voluntad de luchar contra el poder del conformismo y las fuerzas uniformadoras que caracterizan las sociedades modernas.”³³

La exposición de la teoría de Rawls es una empresa que desbordaría el tema de este trabajo; sin embargo, no quisiera dejar de mencionar ciertos aspectos de ésta que servirán para

³³ Canto-Sperber, M., *op. cit.*, pp. 78-79

tener presente una visión más contemporánea de esos principios, por un lado, y por el otro, para ir preparando el terreno de las críticas que se han hecho contra estos principios y las consecuencias de su aplicación. La importancia de la obra de Rawls estriba en que son precisamente las críticas que se le han hecho lo que volvió a poner los principios del liberalismo en el terreno de la discusión teórica. En aquella obra Rawls pretendía exponer una doctrina que se presentara como alternativa al Utilitarismo, ya que esta doctrina había dominado al mundo angloparlante en el que él se formó. Para hacerlo intentó “llevar a un más alto nivel de abstracción la tradicional doctrina del contrato social” con el fin de crear una nueva teoría de la justicia que llamó ‘justicia como imparcialidad’, la cual constituiría “la base más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática.”³⁴ Mientras los contractualistas buscaban justificar racionalmente el Estado, Rawls considera que necesitamos justificar, primero, un esquema normativo más abstracto como lo es la *justicia*. Lo que hace es cambiar el objeto del contrato social; de ser el Estado, pasa a ser algo más abstracto: los principios de la justicia, ya que ésta normativamente es más general, amplia y obligaría al Estado a diseñarse según sus principios. A partir de la noción de “posición original”, en donde el Estado surge no de un contrato y sí de ciertos *principios* a los que se comprometen los individuos, y suponiendo que la libertad sólo puede ser explicada en referencia a “los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer”,³⁵ le parece claro a Rawls que los individuos tendrían que escoger principios que garanticen la práctica de su libertad religiosa o moral. Tras un “velo de la ignorancia”³⁶ estos individuos no saben cuáles son sus concepciones religiosas o morales. “Todo lo que saben es que tienen obligaciones que interpretan de esta manera. [Así las cosas] ahora parece que la igualdad en la libertad de conciencia es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original. No pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina o moral religiosa dominante persiga o suprima a otras cuando lo desee.”³⁷

Puesto que desde la “posición original” es imposible conocer el valor de las diversas doctrinas religiosas o morales, esto es, cuál sería la mejor o más verdadera o más conveniente, el único acuerdo al que pueden llegar los individuos en esta situación hipotética es el de

³⁴ Rawls, J., *El Liberalismo Político*, FCE-UNAM, México, 1995, p.10

³⁵ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1979, p.193.

³⁶ El *velo de la ignorancia* puede verse como un concepto instrumental o como una construcción teórica, o como una prohibición epistemológica o como una amnesia temporal. Pero sobre todo, debe ser vista como un recurso de representación, es decir, un argumento que de fuerza categórica a los principios de justicia. Además de que nos permite representarnos como personas libres e iguales, personas morales.

³⁷ *Ibid.*, p.197

garantizar el respeto y el libre ejercicio de estas doctrinas. De tal suerte que este principio de “igualdad de la libertad”, como lo llama Rawls, serviría para construir un Estado en el que la libertad de pensamiento, de creencia, de moral y de práctica se encuentren garantizadas. Por lo tanto, “dados los principios de la justicia, el estado tiene que ser entendido como una asociación compuesta de ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios en los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de libertad religiosa y moral.”³⁸ Siguiendo la línea de Mill, reconoce que sólo es posible limitar la libertad para seguir garantizando el orden, el bienestar y la seguridad común. Como en la posición original todos reconocerían una conducta nociva como aquella que pone en peligro lo que precisamente se quiere garantizar, y todos convendrían en cuáles serían los criterios para determinar cuando una conducta presenta esta característica, el Estado tiene el derecho de hacer que se restablezca el orden, siempre y cuando cumpla con su deber de asegurar las condiciones en las que todos desarrollen y alcancen su concepción de vida buena. Y no es que no haya derecho a la disidencia entre estos que han elegido los principios constituyentes de la justicia y del Estado; los individuos con diferentes convicciones morales o religiosas pueden hacerse reclamos entre ellos dentro de la sociedad. Por esto es que el principal problema referente a la libertad con que se enfrenta Rawls es “elegir un principio mediante el cual las demandas que los hombres se hacen unos a otros en nombre de su religión sean reguladas.”³⁹ Y este principio es que, basados en los acuerdos pactados en la “posición original”, se establezca un Constitución justa que garantice las libertades básicas de igual ciudadanía y que aquellos reclamos puedan juzgarse a la luz de sus principios que son la “base de la moral política”. Una doctrina que es intolerante no puede exigir tolerancia para con ella; sin embargo, de esto no se sigue que los tolerantes repriman a los intolerantes así sin más. Rawls permitiría la existencia de los intolerantes siempre y cuando haya una Constitución que respalde y garantice que la libertad de los demás individuos no se va a ver afectada. “Pueden obligar a los intolerantes a respetar la libertad de los demás. Pero mientras en la Constitución está asegurada, no hay razón para negar la libertad a los intolerantes [...] El ordenamiento social y legal debe ser tal que conceda a cada individuo el derecho a decidir lo que ha de creer.”⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, p.202

³⁹ *Ibid.*, p. 207

⁴⁰ Fetscher, I., *op. cit.*, p. 133

“La tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia mayor, una pérdida aún mayor de la libertad.”⁴¹ Ahora bien, con este tipo de consideraciones, Rawls replanteará su doctrina de la “justicia como imparcialidad” a raíz de que el concepto de “sociedad bien ordenada”,⁴² en la cual se aplican los principios de justicia escogidos por los individuos tras el “velo de la ignorancia”, le fuera duramente criticada. Él mismo la calificaría de “poco realista” y entonces se plantea la pregunta fundamental, no sólo para los principios clásicos del Liberalismo o para los tiempos en que vivió, sino para todas las épocas en la historia de la humanidad, a saber:

¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? En otras palabras: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional? [...] El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de doctrinas razonables -que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre- pudiera aceptar y suscribir. [...] Dada la realidad del pluralismo razonable de la cultura democrática, el objetivo del liberalismo político consiste en poner al descubierto las condiciones de posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales.⁴³

Para dar respuesta a esta pregunta, Rawls recurre, en el *Liberalismo Político*, a la idea del “consenso traslapado”; y ya no a la de la “posición original” donde son escogidos los principios de justicia que constituirán a la sociedad y al Estado. Para no entrar en detalles que, si bien importantes, desviarían el tema, solamente diré que un “consenso traslapado” supone “que existen muchas maneras razonables en que se puede entender el más vasto dominio de los valores [no políticos], para que sea congruente con los valores apropiados del dominio especial de lo político, para que los apoye o por lo menos no entre en conflicto con este dominio especial, especificado por una concepción política de la justicia.”⁴⁴ En este ir más allá de cualquier doctrina comprensiva, en busca de una “concepción política” que nos permita llegar a un acuerdo sobre el contenido esencial de una Constitución y sobre los principios básicos de la justicia, trata de alcanzar un fundamento que nos permita entablar un “consenso traslapado estable” entre las diferentes concepciones de vida buena. No basta que, como en los tiempos de la Reforma, exista un mero acuerdo o *modus vivendi* sobre estos principios que los hagan

⁴¹ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, p. 204

⁴² Una sociedad bien ordenada se define como una sociedad que ha alcanzado una justa distribución, basada en los principios adoptados por los individuos, de los derechos y los deberes igualitarios.

⁴³ Rawls, J., *Liberalismo Político*, p. 13

⁴⁴ *Ibid.*, p.142

inestables en función de acontecimientos circunstanciales o con el equilibrio de fuerzas de las distintas doctrinas comprensivas. Entre católicos y protestantes del siglo XVI no había un “consenso traslapado sobre el principio de tolerancia”, y esto provocaba que una vez que cualquiera de los dos bandos lograba imponer su fe, el principio de tolerancia ya no fuera respetado. “Así pues, el origen histórico del liberalismo político [y, más generalmente, del liberalismo] es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio a algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento.”⁴⁵

La consecuencia básica de la Reforma fue el pluralismo de creencias y de religiones, y en ello el Liberalismo vio la posibilidad de crear una sociedad estable, pluralista y armoniosa. Ante el debilitamiento de la idea de que es necesario un acuerdo normativo-religioso para la conformación de una sociedad, las instituciones liberales fueron ganando terreno. El choque entre dos religiones salvacionistas y de credo dogmático, que sólo había sido posible en la Reforma, obligó a las partes en pugna o bien a entablar una lucha eterna por ganar la exclusiva de la salvación del alma humana, o bien a aceptar la “libertad igualitaria” de conciencia y de pensamiento. Situado en esta última opción, el Liberalismo comenzó a buscar mecanismos y principios que estuvieran más allá de cualquier religión o “doctrina comprensiva” y que nos permitieran establecer un consenso sobre cuáles son los contenidos de la Constitución y de la Justicia que nos permitan garantizar la libertad de conciencia, de pensamiento, de acción, de expresión y de religión, en el entendido de que si el ejercicio de una de estas libertades afecta al conjunto de las demás o al de la sociedad, puede ser reprimida; es decir, principios que garanticen la tolerancia entre los individuos. “Por esta razón, el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y no religiosas. Este pluralismo no se considera como un desastre, sino como el resultado natural de las actividades de la razón humana en regimenes de instituciones libres y duraderas.”⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18

b) Las críticas al concepto clásico de tolerancia liberal

Hasta ahora he venido exponiendo las características principales de la idea de tolerancia, de la cual sabemos que es un concepto capital para el nacimiento del Liberalismo como teoría política durante las guerras de religión, y su vínculo con la conformación de los principales postulados de ese mismo Liberalismo y con la construcción, garantía y preservación del Estado y la sociedad civil. Podemos decir que “el *sine qua non* del Estado Liberal en sus diversas formas, es que el poder y la autoridad gubernamental se encuentran limitados por un sistema de reglas y prácticas constitucionales en las que se respeta la libertad individual y la igualdad de las personas bajo el gobierno de la ley.”⁴⁷ Como he estado desarrollando, la tolerancia se encuentra en el corazón de la teoría liberal. Empezamos con hacer un llamado al uso correcto de la razón y con la exhortación a no recurrir a la violencia para reprimir a quienes difieren, en materia de fe, con nosotros, para con ello garantizar, primero, la coexistencia pacífica que nos permita el desarrollo de la cultura y de la sociedad, y segundo, para garantizar la libertad individual que todo hombre tiene por el simple hecho de serlo. De ahí que se hiciera necesario poner límites a lo tolerable. Bajo los criterios de la pluralidad de valores y la neutralidad del Estado, los teóricos liberales clásicos de la tolerancia sostuvieron que la tolerancia para con la libertad del hombre llegaba hasta que con ésta se pusiera en juego la estabilidad y la paz social. Las libertades de expresión, conciencia, acción y reunión deben ser garantizadas y protegidas por un Estado neutral, respecto de ellas, hasta el momento en que su ejercicio atente contra las libertades de los otros y contra la convivencia pacífica de la sociedad. Básicamente podemos decir que “the candidates for the status of liberalism’s values have included liberty, equality, rights, neutrality, autonomy and sundry combinations of them”.⁴⁸ Bajo este paradigma político, la primera forma de Estado moderno, después del Absolutismo, es el Estado Liberal cuya función es garantizar la libertad, la igualdad y la propiedad de los individuos. Estas garantías son los Derechos Civiles de las personas frente al Estado, es decir, sus libertades. El rasgo más importante y distintivo del Estado liberal es que es un Estado *democrático*, lo cual plantea que también sean garantizados los Derechos Políticos de los individuos, es decir, el derecho a votar y ser votado. Más tarde aparecerán los llamados Derechos Sociales que están vinculados al

⁴⁷ Gray, J., *op. cit.*, p. 125

⁴⁸ Horton, J., *Liberalism, Multiculturalism and Toleration.*, St. Martin’s Press, New York, 1993, p.1 “De entre los candidatos para ser parte de los valores del Liberalismo se incluyen la libertad (humana), la igualdad (ciudadana), los derechos (humanos, civiles, políticos y sociales), la neutralidad (estatal), la autonomía (individual) y diversas combinaciones de ellos.” (Traducción y paréntesis míos).

mundo del trabajo y reclaman protección a los trabajadores, pensiones, vacaciones, etc. A este tipo de Estado liberal y democrático se le conoce como *Estado de Bienestar* y puede ser definido como un estado, social y democrático, de derecho que promueve y protege los Derechos Civiles, Sociales y Políticos sin detrimento de ninguno entre los ciudadanos que se adhieren a él. La bases teóricas, des la perspectiva liberal, estaban puestas para que pudieran coexistir, pacíficamente, las diferentes concepciones de vida buena de los hombres.

Sin embargo algo falló. Durante el siglo de diferencia que hay entre *Sobre la libertad* de John Stuart Mill y *Teoría de la Justicia* de John Rawls algo sucedió, hizo que fuera la teoría de Rawls la que demostrara la necesidad de replantear y reformular los postulados básicos del liberalismo. En tanto que a partir de ella se han generado diversas corrientes de pensamiento político en el mundo angloparlante para discutir sus propuestas, es necesario que algo muy grave haya ocurrido para que se tuvieran que replantear los fundamentos liberales o para que se tuvieran que buscar nuevas alternativas a la convivencia social. Un análisis de los acontecimientos que marcan ese siglo no es mi propósito. Pero sí hay, por lo menos dos motivos muy importantes, que arrojan una respuesta satisfactoria para este trabajo. Primero, la caída del muro de Berlín que representa la crisis y fragmentación del socialismo, teoría que hasta entonces se había erigido como la única vía alternativa para el progreso frente al Estado de Bienestar liberal y democrático. Y segundo, la crisis y caída del Estado de Bienestar, con la triada de derechos mencionados, que trajo el arribo de los Totalitarismos y el Fascismo y con ellos el derrumbe de las democracias liberales del siglo XX. Hasta el siglo XIX se creyó que las tiranías ya eran cosa del pasado. Pero la historia se ha encargado de reencarnar la figura de Dionisio -aquel famoso tirano de Siracusa que quiso ser un rey filósofo y que Platón intentó instruir- en hombres como Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini, Mao y Ho, Castro, Amin y Bokassa, Sadam y Jomeini, Ceaucescu y Milosevic. La creencia de que, al estar reguladas por valores seculares las sociedades ya no podían ser gobernadas por medios despóticos, fue un error.

Las sociedades modernas podían ser autoritarias, controladas por frías burocracias y crueles condiciones de trabajo, pero nunca convertirse en dictaduras en el sentido de lo que fue Siracusa. La modernización podía volver obsoleto el concepto de tiranía, e incluso las naciones extraeuropeas, también modernizadas, entrarían en un futuro posterior también a estos regímenes. Hoy sabemos que esta idea era errónea. Han desaparecido tanto el harén como el esclavo que probaba alimentos antes de que llegara el rey, pero lo sustituyen los ministros de propaganda y los guardias revolucionarios, los barones de la droga y los banqueros suizos. La tiranía ha sobrevivido.⁴⁹

⁴⁹ Lilla, Mark, "La seducción de Siracusa" en *Letras Libres*, Marzo 2004, Año VI, Número 63, p.13

En una palabra, la intolerancia estaba de vuelta. Aquella ‘intolerancia institucionalizada’ que sirvió de base para la Inquisición y para el uso del poder secular a favor de una interpretación religiosa, católica o protestante, para guiar el destino de los hombres y de las naciones, sin importar lo que éstos pudieran opinar, estaba de vuelta. El *enemigo absoluto* ya no eran los disidentes o los herejes o las brujas; las categorías morales que descalificaban al *otro* para convertirlo en una amenaza en contra de un grupo de la sociedad, que creía tener en su mano un puñado de valores Verdaderos, eran las de *judío, inmigrante, gitano, burgués o comunista*. La matanza sistemática de grupos étnicos o religiosos, la persecución política, el confinamiento en los guetos, fueron los medios que usaron aquellos que intentaron imponer su particularidad para hacerla pasar como una universalidad. La *guerra santa* estaba de vuelta. Los medios para la guerra eran más y mejores. Se mató a más gente de una manera más rápida y mejor. Quizá lo que más sorprende de esta nueva forma de ‘intolerancia institucionalizada’ es que, tanto el Fascismo como el Totalitarismo, llegaron al poder con un gran respaldo popular.

Estos movimientos aprovecharon el esquema político del Estado liberal y la situación económica de sus países para implantar un régimen político que, mediante el terror y la violencia, buscaba dirigir el destino de una nación bajo una sola ideología. Los sacrificios que por esta última se hicieran estaban justificados, ya fuera matando a millones de personas o destituyendo las libertades básicas; sus teóricos estaban convencidos de que su camino era el único que garantizaría la vida buena a sus súbditos. El problema no era cómo tengo la religión Verdadera para todos los hombres, éstos deben transitar por su camino, que es el mío, para salvar su alma durante toda la eternidad. El problema ahora es: como tengo el mejor proyecto para garantizar el bienestar de los hombres, éstos deben adherirse a su causa, que es la mía, para lograr ese bienestar. Esta nueva ‘intolerancia institucionalizada’ era una intolerancia secular, porque aunque no estaba desligada de creencias religiosas, su fin último no era la salvación del alma humana, sino la imposición de una forma particular de nacionalismo y concepción del bienestar que dirija el destino de una nación. “¿Cómo pudo la gente soportar la inusitada brutalidad de la Primera Guerra Mundial, con sus millones de muertos, mutilados, de heridos, de vidas destruidas? ¿Cómo pudieron los demócratas dejar que llegaran al poder el nazismo, el fascismo y el franquismo, cuyas intolerables atrocidades no terminan aún de salir a la luz?”⁵⁰

⁵⁰ Perrot, M., “Lo intolerable” en Wiesel, E., *op. cit.*, p. 91

Dar respuesta a estas interrogantes nos ayudaría mucho para explicar el resurgimiento de la intolerancia. Y para ello, en vez de recurrir a un estudio histórico, sociológico, económico o mesiánico de los factores que se conjuntaron para dar lugar a estos eventos históricos si aceptamos que la idea de tolerancia se encuentra en el corazón de la teoría liberal y, a su vez, que esta teoría se encuentra como fundamento o como directriz de cualquier forma posible de gobierno en la actualidad; entonces partiendo de una crítica a esa idea de tolerancia y luego a los principios liberales en lo que ambos puedan tener como puntos débiles, podríamos tener un amplio panorama para intentar esbozar una respuesta a aquellas preguntas y sentar las bases con las cuales debemos replantearnos la idea de tolerancia como una idea directriz y normativa en nuestros intentos de construir y garantizar una coexistencia pacífica y, al mismo tiempo, la libertad individual. Así que comenzaré por exponer las críticas que se le hacen a la idea de tolerancia liberal, después las críticas a los principios del liberalismo y, por último, las propuestas que se han hecho para enmendar las problemáticas actuales.

La primera gran crítica hecha contra la idea de tolerancia liberal está expuesta por John Gray en su libro *Las dos caras del Liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Dirigida al corazón del Liberalismo, es decir, su idea de tolerancia, nos dice que:

El ideal liberal de tolerancia que aspira a un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible nació en una sociedad dividida por sus reivindicaciones sobre un único modo de vida. La tolerancia liberal ha contribuido inconmensurablemente al bienestar de la humanidad. No podemos prescindir de ese ideal tardomoderno, pero tampoco puede ser nuestra guía en las circunstancias tardomodernas porque el ideal de tolerancia que hemos heredado encarna dos filosofías incompatibles. Vista desde un ángulo, la tolerancia liberal es el ideal de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. Desde el otro, es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida.⁵¹

El ideal de tolerancia representa una contradicción. Por un lado, es la aceptación de un compromiso de paz entre *los* diferentes modos de vida, y por el otro, es la persecución de *una* forma de vida ideal. Gray supone que el Liberalismo es un proyecto universal, en casos como el de Locke, Kant, Rawls y Hayek; y, por el otro, un proyecto particular que puede ser aplicado a diferentes regímenes, en casos como los de Hobbes, Hume, Berlín y Oakeshott. Bajo esta concepción, nos dice que lo propuesto por Locke, por ejemplo, era que la tolerancia sirviera para alcanzar una Verdad, con la ayuda del Estado, y que lo que se debía tolerar era lo que se tenía por malo o falso. “Gustoso concedo que ciertas opiniones sean falsas y absurdas, pero el deber del gobierno no radica en dar opiniones, sino sostener la protección y la seguridad de la

⁵¹ Gray, J., *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, México, 2001, p. 11

comunidad.”⁵² Es decir, la defensa de la tolerancia por el ideario liberal se basa en el hecho de que se puede llegar a un consenso racional sobre un modo de vida (el liberal), y la idea de que esa misma tolerancia nos permite la mejor forma de vida posible. Así que, de la primera frase de la cita anterior de Locke, podemos decir que el pluralismo de valores, tal y como lo veían los liberales, era “signo de imperfección”. Esto significa que lo que hay es una aceptación resignada de la diversidad de opiniones sobre la religión. No es que los teóricos liberales de la tolerancia hayan visto de manera feliz el pluralismo; en todo caso, les pareció peor la imposición de una sola religión que la aceptación forzada del pluralismo de valores. Tolerar seguía siendo “soportar”. La tolerancia de diversas prácticas religiosas se convierte así en un mal necesario, ya que suprimir la disidencia conlleva un gran costo. El caso de Voltaire es esclarecedor en este sentido; debemos recordar que uno de los argumentos que desarrolla a favor de la tolerancia religiosa es el de que, en una sociedad donde se prohíba la práctica de cultos diferentes al del Estado, la práctica del comercio puede verse afectada debido a la migración de aquellos que difieren del culto oficial, y con esto provocarle un gran daño a esa sociedad y al Estado.⁵³ En el fondo de esta aceptación negativa de la pluralidad de los valores, la tolerancia no piensa ni cuestiona “la concreta realidad en que ese conflicto de diferencias se da. Es justa la observación de que la tolerancia acostumbra a implicar la jerarquía: hay un alguien que tolera y hay un alguien tolerado. La relación que se está dando por supuesta no es, por lo tanto, horizontal, no es una relación entre iguales.”⁵⁴

Tal parece que los teóricos clásicos de la tolerancia liberal, al no tener una visión positiva del pluralismo de valores, hicieron del ideal de tolerancia un medio para llegar al consenso. Confiados en que había una Verdad, creían que hasta que los otros no se dieran cuenta de su error, había que garantizar que nadie tratara de imponer su opinión a otros y mucho menos, por esta misma razón, tratar de hacerlo por el hierro y el fuego. Como bien lo apuntaba Mill, el permitir la diversidad de opiniones y su libre discusión nos da la oportunidad de cambiar el error por la verdad o de asegurar más la verdad al verla triunfante sobre opiniones erróneas; pero eso no significa que todas las opiniones fueran igualmente verdaderas. Es cierto que hay muchos caminos para alcanzar una vida buena y los puedo respetar, soportar y tolerar; pero si soy judío, católico, cristiano o agnóstico esas actitudes no garantizan que considere que los demás estén en posesión de la verdad. Lo que garantiza es que no trataré de imponerles mi

⁵² Locke, J., *Carta sobre la tolerancia*, p.45

⁵³ Cfr., Voltaire, F. *Tratado sobre la tolerancia*, capítulos IV y V

⁵⁴ Cruz, M., “La tolerancia o las mil caras de la democracia” en Cruz, M. (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, España, 1998, p.81

creencia bajo ninguna circunstancia. Pero lo que no garantiza es que considere que están mal en sus opiniones. Sin embargo, reconozco que el hecho de que considere que sus opiniones son erróneas puede desatar en cualquier momento la violencia y por ello me abstengo de actuar. Pero, en tanto que no dejaron de considerar que el *otro* se encontraba errado en sus opiniones y creencias, cuando adquirieron el poder suficiente como para eliminarlos, lo hicieron; tal y como ocurrió con el Totalitarismo. Lo que el ideal clásico de la tolerancia nos da, según esta crítica, es sólo una garantía de que no usaremos la violencia para imponer nuestra opinión o, siquiera, trataremos de imponer nuestra opinión. Pero el hecho de que este ideal “nace de la aceptación de mala gana de la heterodoxia *de facto*”,⁵⁵ no nos asegura que en cuanto tengamos la oportunidad de juzgar o cambiar la opinión que nos parece errónea lo hagamos. Lo que para sus críticos el ideal de tolerancia no garantiza, es mirar a la pluralidad de valores como un bien y, con ello, contemplar a todas las opiniones como verdaderas o, en el peor de los casos, como verdaderas en cierto grado.

El hecho de que el ideal de tolerancia provenga de una filosofía fragmentada en su interior como lo es el Liberalismo, no garantiza que la reaparición de la intolerancia se vea eliminada. ‘Puedo tolerar al otro en lo que difiere de mí, ya que comprendo que no puedo imponerle mis creencias, aunque éstas sean verdaderas. Y una vez establecidas las condiciones del consenso político que garantiza la coexistencia pacífica entre el otro y yo, no hay razón para pensar que él tratará de imponer sus opiniones; por lo tanto, debo dejar que haga lo que mejor le parezca en la búsqueda de su camino para alcanzar su ideal de vida buena.’ Así es como un teórico clásico de la tolerancia liberal razonaría, según esta crítica. Esta actitud tiene un nombre: “tolerancia represiva”, según como la llamo Herbert Marcuse.

El análisis que hace Marcuse para este ideal de tolerancia parte de la noción de que, como en su origen, tal ideal es el objetivo de un determinado grupo en busca de la libertad. “La tolerancia es un fin en sí misma [y nos ayuda a] la eliminación de la violencia y la reducción de la represión [como] condiciones previas para la creación de una sociedad humana.”⁵⁶ Sin embargo, una sociedad como ésa está lejos de verse realizada, en gran parte porque el Estado, lo mismo democrático que autoritario, practican o han practicado de manera sistemática la violencia y la represión, y se ha educado a los ciudadanos para conservar este estado de cosas.

⁵⁵ Wolff, P., “Más allá de la tolerancia” en Wolff, P., Moore, B. y Marcuse, H., *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, España, 1977, p. 21

⁵⁶ Marcuse, H., “Tolerancia represiva” en Wolff, P., Moore, B. y Marcuse, H., *op. cit.*, p.77

La tolerancia -tal y como la formulé en el párrafo anterior- se extiende “a las orientaciones políticas, condiciones y modos de conducta que no deberían tolerarse porque obstaculizan, si no destruyen, las posibilidades de crear una existencia libre de temor y de miseria.”⁵⁷ Con lo cual la tolerancia, de ser una abstención de actuar, pasa a ser una abstención del juicio y la reflexión. Esta tolerancia pasiva, de la práctica a la no práctica, favorece a las autoridades constituidas en el Estado. “La tolerancia hacia lo que es radicalmente malo aparece ahora como buena porque sirve para la cohesión del conjunto en el camino a la abundancia, o aún más abundancia.”⁵⁸ Éste es el caso del Totalitarismo, tolerar actitudes como el exterminio de miles de personas en nombre de un proyecto de nación, supone la aceptación de los fines que se proponen quien los extermina. Y esta aceptación está basada en la idea de que ese proyecto de nación está encaminado a garantizar la abundancia y el bienestar de los que callan. En un Estado así, la tolerancia es definida por cuestiones de “desigualdad institucionalizada”. Como el Estado tiene el monopolio de la violencia y puede determinar quiénes son los enemigos de la nación, y por lo tanto, de su proyecto político, inicia un proceso de categorización moral contra quienes son vistos como una amenaza. En consecuencia, la sociedad se ve fragmentada por lo menos en dos partes: una, aquellos a quienes el estado reconoce como benefactores de su proyecto de nación, y la otra, los *judíos o inmigrantes o gitanos o hispanos o burgueses o comunistas*. Por lo que en un sistema así surgen dos tipos de tolerancia:

- “la pasiva tolerancia de actitudes e ideas firmemente establecidas aun cuando sus efectos sean perjudiciales...
- y la tolerancia activa y oficial concedida a la derecha y a la izquierda, a los movimientos de agresión como a los de paz, al partido del odio como al humano.”⁵⁹

Ambas tolerancias devienen en la “deformación mental” de quien la practica. Porque, en este sentido, la tolerancia que antes era una virtud de las sociedades democráticas, las cuales se podían jactar de ser tan tolerantes que habían logrado hacer convivir diferentes modos de vida, ha devenido en vicio. Y lo que es más, dentro de un sistema en donde surge este tipo de tolerancia, el peligro es mayor debido a que se practica entre ciudadanos que se consideran iguales entre sí. Lo que no logró el Estado liberal, a nivel ideológico, sí lo logró el Estado totalitario. Como cité páginas atrás, “el Liberalismo es la anarquía de las mentes bajo el imperio de la ley”, lo cual quiere decir que los individuos se pueden suscribir y practicar

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 81

cualquier doctrina moral o religiosa e incluso no hacerlo, siempre y cuando, dentro de la esfera pública, es decir, la sociedad, cumplan y hagan valer las leyes que ellos mismos han aceptado y confesado. Los motivos que tengan para obedecer la legalidad no importan tanto mientras la obedezcan. En un Estado totalitario cada uno de los individuos no solamente se adscribe a un tipo de legalidad para garantizar el orden, sino que también debe adscribirse a una serie de principios ideológicos que, frecuentemente, están cubiertos de tintes religiosos o morales; además de que se presentan como el único camino de progreso posible para ellos. El motivo que tienen para obedecer esos principios es sólo uno y es compartido entre todos: el convencimiento de que ese proyecto es Verdadero. En este convencimiento radica la igualdad entre ellos. A los hombres ya no los hace iguales el hecho de ser libres para elegir, opinar y decidir lo que consideren mejor para sí mismos. Ahora los hombres son iguales porque defienden una causa que les parece Verdadera y están dispuestos a morir y matar para alcanzarla.

“En aras de la integración social y el orden, la religión católica [es decir, el estado Totalitario], atribuyó a su particular forma de vida y de pensamiento un carácter universal. Dentro de lo particular de sus reflexiones, encontraron un camino para elevar éstas a un nivel mucho más alto que les permitiera erigirse como la única forma de vida buena que el hombre podía practicar. La sola presencia del otro, de la “diferencia ética”, basta para poner en tela de juicio la universalidad de sus pensamientos. El otro se convierte en una amenaza para la seguridad y el orden, ya que el hecho de que exista otra forma de vida buena supone la *contingencia* de aquel que se cree puesto por Dios en la tierra para mandar. En el contexto en que nos encontramos, no hace falta que fuera un budista o shamán americano el que alterara el orden católico [es decir, Totalitario], bastaba con que fuera un miembro de su propia grey: un hereje, es decir, aquel que daba una interpretación distinta de la palabra divina y buscaba hacerla valer [es decir, *judíos o inmigrantes o gitanos o hispanos o burgueses o comunistas*]. Así que, para los católicos [es decir, para los que aceptaban y obedecían el orden Totalitario], no quedaba más que aniquilarlos o desterrarlos.”⁶⁰

⁶⁰ Las líneas entre comillas forman parte de un párrafo que escribí en el inciso *b*) del Capítulo I. Como puede verse, la situación a la que se enfrentaron los teóricos clásicos de la tolerancia es similar a la que nos afrentamos actualmente con las tiranías. Son los mismo elementos: el *enemigo absoluto*, la *guerra santa*, el *otro*, el *mal radical* que aparece con la descalificación moral de ese *otro*; y la falta de un conjunto de normas y de reglas que nos permitan poner fin o siquiera regular el conflicto. La historia se nos presenta como una espiral hacia delante. Como decía anteriormente, los medios usados en la actualidad para el exterminio son más sofisticados y efectivos que los de antaño. “No sé si creemos en el progreso; yo creo que sí, al menos en la forma de la espiral de Goethe: vamos y volvemos, pero en suma estamos mejorando. ¿Cómo podemos hablar así en una época de tantas crueldades? Sin embargo, ahora se

Para seguir hablando del nivel social en el que esta tolerancia ha degenerado en vicio, vemos cómo la gravedad de la tolerancia represiva o “falsa tolerancia” –como otros le han llamado, o también *negativa* (Bobbio) o *insensata* (Garzón Valdés)- estriba en que ha servido para permitir y fomentar actitudes que normalmente no son tolerables. Pero todavía más, este peligro se puede presentar tanto en Estados democráticos y libres como en Estados totalitarios, como es el caso de la *tolerancia por indiferencia o escepticismo* que se presenta con aquel que “carece de convicciones propias en grado como para enfrentarlas a cualesquiera otras y la tolerancia se confunde con la indiferencia y el escepticismo y se arraiga en la flaqueza de la voluntad del individuo y de su compromiso con el otro o con su sociedad, por donde su transigencia aparente obedece más bien a una real dejadez, pereza o cobardía.”⁶¹ Ésta es una falsa tolerancia porque rebasa sus propios límites y llega a tolerar lo intolerable. Resulta ser vacía porque al tolerar todo, nada tolera. La tolerancia del nihilismo: si todo vale igual, nada vale. Se abandona todo cuestionamiento sobre las actitudes o las ideas de los individuos, acaba comulgando con todas ellas por más contradictorias que sean. La actitud empírica de esta falsa tolerancia se manifiesta cuando oímos decir “que ‘todas las opiniones son respetables’ o el de que ‘respeto su opinión, pero no la comparto’, dejemos de lado la incoherencia de una opinión que, en su mismo enunciado y puesto que admite lo respetable de la posición contraria, proclama a un tiempo su propia falsedad, o sea, su falta de respetabilidad.”⁶² El ideal clásico y liberal de tolerancia nos manda respetar, escuchar, expresar y debatir nuestras opiniones y las de los demás con otras, “de manera que merezcan ser escuchadas”, como lo advirtió Mill; sin embargo, este ideal ha traído como consecuencia que la tolerancia se convierta ahora en una actitud pasiva de indiferente respeto, e incluso de incomodidad afectiva, para con aquellos cuyas opiniones consideramos erróneas o desafortunadas. La pasividad, la falsa tolerancia y la cobardía han contribuido al renacimiento de la tiranía. E incluso la legalidad misma lleva en sus entrañas este tipo de tolerancia, ya que si se discute una conducta que se considera perjudicial, en un aspecto quizá no tanto físico como moral, para el conjunto de la sociedad, la discusión se acaba aduciendo que el sujeto que presenta tal conducta tiene “derecho a ello. Según eso, será bueno o, como poco, tolerable lo que el Derecho permite o no condena como punible. Eso que comienza por ser tolerado acaba, por la fuerza pregnante de la ley y la

toman prisioneros y se los envía a la cárcel, posiblemente a campos de concentración; pero se toman enemigos. En tiempos de Alejandro de Macedonia lo natural parecía que un ejército victorioso matara a todos los vencidos y que una ciudad vencida fuese arrasada.”; Borges, J. L., *Siete Noches*, Alianza, España, 1995, p. 135

⁶¹ Arteta, A., “La tolerancia como barbarie” en Cruz, M. (comp.), *op. cit.*, pp. 52-53

⁶² *Ibid.*, p. 55

costumbre, por ser consagrado como poco menos que indudable y fuera del discurso o sospecha.”⁶³

Otro tipo de falsa tolerancia se presenta cuando en una discusión uno de los interlocutores intenta ganarse la confianza o la simpatía del otro. Este tipo se hace presente en casos como cuando alguien emite la frase ‘A mí me parece muy bien, pero...’; en ella, ya sea por temor a ofender con nuestra opinión o para hacerle saber al otro que yo estoy de su lado y no pretendo salirme de la norma establecida, “esta pazguata tolerancia nace del pavor a insinuar siquiera la apariencia de dogmatismo, a dar pie a que se nos reproche el más grave de los pecados, o sea, la intolerancia.”⁶⁴ Esta actitud jamás se compromete. Siempre quiere mantenerse dentro de la línea de lo establecido como *normal*. Tras el velo del ‘simple comentario’ no permitimos que se nos asocie con una postura definida o comprometida.

Esta falsa tolerancia tiene dos consecuencias muy graves. La primera de ellas es que en el fondo de esta actitud se encuentra un desprecio hacia cualquier tipo de ideas. Todas las opiniones, por ser respetables, por hacer una conexión entre expresar una opinión y expresar una opinión verdadera y por no querer comprometerse con ellas, vienen a valer lo mismo: nada. Lo más probable es que este desdén por las ideas y su debate provenga de una desacreditación de las facultades racionales del ser humano por parte del que desdeña cualquier opinión. Así, hasta la más débil muestra de argumentación se muestra a nuestro falso tolerante como una coacción, ya que parte de la noción de que toda discusión, al final, enfrentará a sus participantes menos que a sus ideas. Al huir de la violencia, se permite más violencia de aquellos que no solamente están dispuestos a discutir sus opiniones, sino que pretenden imponerlas. Y el otro gran mal que conlleva esta falsa tolerancia, producto de la corrupción de nuestro ideal liberal clásico, es cuando ser indiferente o “respetuoso” –que para el caso es lo mismo- se convierte en una actitud que se consagra como “normal” y se persigue o separa al “extraño” que no comparte esta actitud.

Esta intolerancia hacia el distinto por excelente es una secuela de la tolerancia gregaria. En otras palabras, el precio para ingresar o ser estimado en el seno de un grupo, el coste de calmar las inquietudes o ahuyentar la soledad que el esfuerzo reflexivo podría depararnos; la venganza dictada por el hombre ‘normal’ contra el que le supera o lo que no entiende. Es la intolerancia interesada o temerosa de quien recela perder en la lucha por el reconocimiento. O es, en palabras de Ortega, la tolerancia que se arroga el derecho a lo vulgar, al derecho del hombre ordinario a entronizar socialmente su vulgaridad. No hará falta añadir que a quien se oponga a sus pretensiones será acusado *ipso facto* de elitismo intolerante.⁶⁵

⁶³ *Ibid.*, p. 58

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 60

La tolerancia, tal y como la plantean los liberales, puede convertirse en falsa tolerancia como una “indiferencia culpable, justificación de la pasividad y complicidad con lo intolerable [...] peligrosa compañera del totalitarismo, sea de corte nacionalista, religioso o étnico, [...] sus armas preferidas son *la estigmatización del extranjero, la xenofobia, el racismo*.”⁶⁶ Otra de las características que encontramos en este tipo de regímenes es su deseo de pureza, ya sea racial o ideológica, y su rechazo a la modernidad entendida como la pluralidad en el mundo de los valores. Elementos que, desafortunadamente, también pueden tener una raíz intelectual como lo tuvo la defensa de la tolerancia clásica. En las tiranías modernas encontramos los casos de intelectuales filotiránicos que apoyaron, simpatizaron y hasta sirvieron al Estado totalitario: Heidegger y Carl Schmitt a la Alemania nazi, Georgy Lukács en Hungría y muchos más quienes se adhirieron a los partidos fascistas y comunistas u otros que emigraron a las nuevas Siracusa como Moscú, Berlín, Hanoi o La Habana.⁶⁷ En este caso de los Totalitarismos es muy probable que la intolerancia tenga raíces intelectuales. Ya que por un lado, se crearon grandes ideologías para sostener a los regímenes totalitarios, y por el otro, grandes intelectuales se quedaron con los brazos cruzados ante las atrocidades de aquéllos. “Son muchos los países que han construido sus sistemas de gobierno sobre la intolerancia. No aceptan otras ideas y otros intereses que no sean los suyos. Antes que eso, prefieren matar. Tal sistema dictatorial representa una maldición para la humanidad, pues es la encarnación misma de la intolerancia.”⁶⁸ Y esto último es un elemento más para que la falsa tolerancia se arraigue más en los ciudadanos. Una intolerancia que está justificada por los intelectuales, por las actitudes de la gente, por el Estado, hace que la intolerancia se tenga como una virtud.

c) Las críticas al Liberalismo vía el concepto clásico de tolerancia liberal

El concepto de tolerancia liberal se ha transformado, en las sociedades modernas, a tal grado de justificar lo intolerable. La tolerancia se ha convertido en una actitud pasiva, de la suspensión de la acción ha pasado a ser suspensión del juicio y la reflexión. Esta ‘tolerancia represiva’ ha traído como graves consecuencias, por un lado, el consentimiento de actitudes consideradas como intolerantes; y por el otro, un relativismo nihilista de los valores y las

⁶⁶ Perrot, M., *op. cit.*, p. 87

⁶⁷ *Cfr.*, Lilla, M., *op. cit.*, p. 13

⁶⁸ Ahlmark, P. “La tragedia de la tolerancia: la conciliación con la tiranías” en Wiesel, E., *op. cit.*, p. 103

opiniones. Las sociedades modernas han confundido la tolerancia con la indiferencia. Quizá lo más paradójico de este suceso es que tolerar lo intolerable (matanzas, genocidios, persecuciones) se hace en nombre del progreso. Cuando una ideología logra imponerse como sistema de gobierno a una sociedad, mediante la caracterización y estigmatización del enemigo, justifica todos los medios de intolerancia y represión en nombre de un proyecto de bienestar y progreso. Además de que esta ‘falsa tolerancia’ se ve reforzada por la falta de compromiso y rechazo a la crítica por parte de los individuos. Siempre es mejor dejar que decidan otros, que hacerse responsable de las decisiones, los actos y las consecuencias que emanan de nuestros propios actos. La indiferencia, el escepticismo, la adulación, la falta de compromiso, el rechazo a la toma de decisiones y el fomento de la violencia y la opresión, para mantener un estado de cosas determinado por parte del Estado, han hecho de la intolerancia una virtud característica de nuestro tiempo. La tolerancia, pues, nos ha dado otra vuelta de tuerca, sólo que esta vez ha sido en su contra.

Bajo esta perspectiva, los críticos al ideario Liberal han ido hasta lo más profundo de sus valores y, desde ahí, han planteado la necesidad de una nueva alternativa para el acomodo de las diferencias. Como ya mencioné, John Gray lanza la tesis de que, en su interior, la tolerancia liberal es, por un lado, la persecución de una forma de vida ideal; y por el otro, la búsqueda de un compromiso de paz entre los diferentes modos de vida. Esta contradicción, hace que el Liberalismo acepte de mala gana la pluralidad en el mundo de los valores, y la ve solamente como un signo de imperfección del alma humana. El Liberalismo cree tener una Verdad y comprende que no es mediante la violencia que puede hacer que todos se sumen a ella. Lo que no ve el Liberalismo es que cada individuo puede tener su Verdad, y no tendría por qué inscribirse a los valores universales que postula el Liberalismo. Antes bien, cada individuo tiene su filiación moral o religiosa determinada, que entra en conflicto con la de los demás, y hace falta un mecanismo que nos permita integrarlas a todas, sin que por ello se tenga que apelar a principios universales, como el de la libertad, igualdad o autonomía, que sólo son parte de una concepción particular –el Liberalismo en este caso-, y que pretenden hacer pasar por universales y necesarios para todos los hombres. Es justamente esta creencia en que hay valores universales que todos debemos compartir lo que da paso a las tiranías, lo que fomenta la ‘tolerancia represiva’ y lo que hace que la intolerancia hacia aquello que impide la consumación de aquellos valores universales se vea como una virtud.

También dentro de la filosofía política algo pasó que hizo necesaria la reformulación de los principios básicos del Liberalismo. Para 1967 Peter Laslett declararía a la filosofía política como una disciplina muerta. Entre otras cosas, esto se debió a que, al emanciparse la ciencia de la filosofía, y sobre todo, consolidarse la ciencia de lo social; lo que se buscaba no eran ya los principios normativos que nos permitieran construir una sociedad o un Estado; lo que ahora interesaba era el estudio científico de las sociedades. De lo que debía ser la sociedad y el Estado, se pasó a estudiar lo que es en la realidad. Surgió así el Materialismo Histórico y la Sociología Científica. A la filosofía política la mata el hecho de que las ciencias sociales abandonan el estudio de lo normativo, para fundar una ciencia de lo descriptivo en la sociedad. En el caso de la Sociología, se dio paso a los primeros estudios empíricos de los procesos políticos; se sistematizan el trabajo de campo y se abandonan los modelos normativos por considerarlos efímeros y poco seguros para la investigación. Por su parte, el Materialismo es una ciencia que intenta darnos la verdad del cambio social mediante el estudio de la economía, la sociedad, la historia y la política, que no buscaba implantar modelos normativos de la sociedad, sino dar explicaciones de cómo se presentaban los cambios en la sociedad.

Dentro de la propia filosofía, el surgimiento del Positivismo y la Filosofía Analítica contribuyeron para el debilitamiento de la filosofía política. Para estas nuevas disciplinas, la filosofía tiene que adecuarse al discurso de la ciencia mediante el análisis de sus argumentos y su explicación causal o científica. Los problemas del *deber ser* son, para ellos, pura ideología, ya que implican valores que están fuera del ámbito que incumbe a la filosofía. Es por ello que dentro de este negro panorama para la filosofía política, la *Teoría de la Justicia* de John Rawls se considera como la que resucita todas las discusiones filosóficas sobre la justicia, la libertad, los derechos y la legalidad. Al igual que Platón, quien empieza *La República* tratando de averiguar qué es la justicia, Rawls busca qué tipo de justicia se necesita para construir una sociedad bien ordenada, con ciudadanos libres. Una vez más, partiendo de la diversidad del mundo de los valores, del pluralismo de creencias y de concepciones de vida buena, buscamos cómo acomodar y estructurar una sociedad una vez que hemos reconocido el hecho de que esas diversas concepciones de vida buena pueden reducirse a una sola.

El Multiculturalismo y el Comunitarismo serán los primeros que intenten dar respuesta a este problema. Básicamente tendrán como fuerza motora el reproche a la visión que tiene Rawls sobre la justicia y la forma en como resuelve los conflictos que se generan en las sociedades modernas. Para Rawls es sólo desde una “posición original”, donde los individuos

están desligados de su procedencia étnica, religión, moral, estatus social y toda información que les revele su posición en la escala de la sociedad, que los individuos pueden llegar a un acuerdo sobre los contenidos de la justicia que servirá para construir una ‘sociedad bien ordenada’. El Comunitarismo va a criticar esta noción de ‘posición original’ del individuo, diciendo que dicho individuo está desvinculado de sus fines y de su comunidad. Es un individuo imposible de considerar ya que está más allá de los hechos empíricos. La pertenencia a la comunidad y sus fines particulares están por encima de cualquier fin universal que el individuo pueda tener; y lo que es más, solamente como parte de una comunidad el individuo puede configurar sus fines y su ideal de vida buena. Es por ello que su problema principal es cómo acomodar a las minorías culturales dentro de un Estado, de manera que cada una vea satisfecha sus derechos particulares. Esta perspectiva sobre la pluralidad de las culturas hará que autores en principio Comunitaristas, como Charles Tylor, Michel Walzer o William Kymlicka, formen la corriente Multiculturalista. “Caracteriza a los multiculturalistas la defensa de las culturas minoritarias y el deseo de prevenir su absorción o fagocitación por parte de la cultura dominante en un Estado.”⁶⁹

Walzer comienza su *Tratado de la tolerancia* señalando que, por medio de una explicación “histórica y contextual” de la tolerancia, intentará derivar las normas que se consideren más apropiadas para la coexistencia pacífica de cada forma de vida buena dentro de la sociedad. En este sentido, el tema más importante de la tolerancia es el que se refiere a grupos religiosos y culturales; y señala que ante esos grupos en las sociedades modernas, se dan cuatro formas de tolerancia:

- “como aceptación resignada de la diferencia [que es el caso del Liberalismo clásico];
- como una actitud relajada, pasiva, indiferentemente positiva ante la diferencia [que resulta como consecuencia de la primera y que se ha llamado tolerancia represiva];
- como estoicismo moral, reconocer que los ‘otros’ tienen derechos y que los ejercen de formas que no nos son atractivas [y]
- como apertura, curiosidad, respeto y voluntad de escuchar y aprender.”⁷⁰

Ahora bien, en principio podemos entender a las sociedades modernas como “una sociedad de individuos que conciertan sus voluntades y reúnen su poder en el Estado [y a éste, como el] supremo poder en la comunidad. Sus mandatos están legitimados por un proceso

⁶⁹ Rivera, J. A. “Multiculturalismo frente a cosmopolitismo liberal” en Cruz, M. (comp.), *op. cit.*, p. 156

⁷⁰ Walzer, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, España, 1998, pp. 25-26

democrático de decisión y control.”⁷¹ Para un liberal no habría problema en aceptar estas definiciones. Sin embargo, esta visión de la sociedad, por parte del Liberalismo clásico, mostró sus limitaciones para describir las sociedades industriales modernas del siglo XX. La conformación de estas nuevas sociedades y el hecho de que el Liberalismo no haya podido explicarlas, se debe en gran parte a que, por un lado, algunas poblaciones o culturas se lograron “emancipar” políticamente del Estado; y por otro lado, el desarrollo del sistema industrial configuró nuevas diferencias en sus sociedades. Las democracias liberales suponen una relación directa e inmediata entre gobierno y ciudadanos; pero con la aparición de las organizaciones civiles, sindicales, los grupos religiosos y étnicos y la “cultura de masas”, esta idea se ve rebasada por la pluralidad. Un buen ejemplo de esta situación la constituye el mercado. En él, los individuos establecieron contacto entre ellos a través de asociaciones, sindicatos o grupos de interés, “dando como resultado que la relación del Estado con el individuo, política y económica; se viera mediada por un sistema de asociaciones institucionales de rango medio.”⁷² Éste es el caso del mercado, pero en el caso de las comunidades, como decía más arriba, los reclamos de justicia, derechos y bienestar de los individuos, suponen estar en relación directa con los mismos reclamos de su comunidad. Como lo plantearía Walzer, los principios de la justicia que nos sirven para crear una sociedad bien ordenada no emanan de una decisión tras un ‘velo de la ignorancia’; sino que más bien estos principios y sus efectos se aplican según el contexto cultural de cada comunidad y sus exigencias, por ello es necesario dejar que apliquen sus propias reglas de distribución. Es imposible hablar de individuos en las sociedades, ya que cada individuo sólo adquiere conciencia de sí dentro de la comunidad a la que se adscriba. No es posible aplicar principios universales para todos los individuos, sin tener en cuenta su procedencia, y todavía más, no es posible pensar en principios universales, si cada comunidad tiene reclamos y exigencias diferentes. El desarrollo de la personalidad depende del grupo social en que se viva. Como el hombre vive en grupo, no es posible imaginar un ideal político en donde los individuos sólo presten lealtad al Estado. “A cada defensa del pluralismo corresponde una defensa de la tolerancia. En la pretendida sociedad ortodoxa, la tolerancia de la diversidad es un mal necesario, reclamado por las voces de la razón frente a la pasión de la fe intolerante. [Pero] la tolerancia en una sociedad de grupos de intereses en pugna es precisamente el reconocimiento, de buena gana, del derecho de intereses opuestos a existir y ser realizados.”⁷³

⁷¹ Wolff, P., *op. cit.*, p. 13

⁷² *Ibid.*, p. 15

⁷³ *Ibid.*, p. 25

Esta forma diferente de mirar la pluralidad, ya no como un ‘mal necesario’, sino como algo bueno en sí misma, nos plantea la necesidad de encontrar una manera de hacerlas coexistir de manera pacífica. No se trata ya de determinar qué es lo bueno o lo malo o lo justo o lo injusto de manera unívoca. “La búsqueda de la paz y la seguridad parece ser un bien tanpreciado, y quizá más urgente, que la búsqueda de la verdad.”⁷⁴ Los conflictos entre las diferentes concepciones de vida buena ensalzan, a menudo, acciones o pensamientos que otras concepciones de vida buena pueden llegar a condenar –como la ablación del clítoris en las sociedades musulmanas, y su rechazo en sociedades católicas. Así, lo que es bueno, o lo que es el Bien, se muestra en formas contradictorias cuando lo miramos desde perspectivas diferentes. La aceptación de buena gana de la pluralidad en el mundo de los valores – a la que en adelante me referiré como “el pluralismo de valores”- supone que cada concepción de vida buena tiene *razones* suficientes para elegir diferentes concepciones del bien. Quizá el Bien o la Justicia que buscan teorías como el Liberalismo no tenga contradicciones en sí misma, pero ese mismo bien y esa misma justicia se nos presentan de manera incompatible entre las diferentes concepciones de vida buena. La justicia misma abarca valores en conflicto:

Quando la justicia requiere que se haga una restitución por injusticias hechas a otras comunidades en el pasado, el resultado puede ser injusto para con las actuales generaciones. Semejantes conflictos no surgen de un sentido imperfecto de la justicia. Expresan la verdad de que la propia justicia abarca valores en conflicto.

Aun cuando fuera posible formular una concepción de la justicia que contara con la aceptación universal, ésta plantearía demandas conflictivas sobre las que las personas razonables podrían diferir. Una vez más, esto no se debe a que la razón humana sea imperfecta, sino a que las soluciones incompatibles a tales conflictos pueden ser igualmente razonables.⁷⁵

Los valores universales nos pueden ayudar a evaluar modos de vida, pero no pueden constituirse en un solo modo de vida que nos resuelva los conflictos. Las necesidades humanas sólo pueden ser resueltas en formas de vida imposibles de combinar. Pero esto no significa una tragedia; el hecho de que el pluralismo de valores sea inconmensurable sólo quiere decir que hay muchos tipos de vida buena que los seres humanos pueden desarrollar. La “ortodoxia liberal” resulta ser ciega ante el pluralismo de valores, ya que da por sentado que existe un único modo de vida buena, el liberal. En la medida en que el pluralismo de valores nos hace patente una diversidad en que diferentes valores coexisten dentro de una misma sociedad, e incluso, dentro de un mismo individuo, es necesario que los principios del pensamiento liberal sean replanteados para adecuarse a esta nueva circunstancia. En la base del pensamiento liberal se encuentra el individuo autónomo que elige un estilo de vida particular; pero el error más grave que comete el liberal es creer que existen una serie de valores independientes a esos

⁷⁴ Madanes, L., “Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad” en Cruz, M. (comp.), *op. cit.*, p. 14

⁷⁵ Gray, J., *Las caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, p. 17

estilos de vida particulares que el individuo tendrá que aceptar con independencia de su concepción de vida buena. “El pensamiento liberal convencional consigue confundir este hecho porque da por sentado que existe un consenso sobre los valores liberales.”⁷⁶ El liberal cree que los hombres escogerían un determinado tipo de justicia o de libertad, sin tomar en cuenta el hecho de que el pluralismo de valores es la coexistencia de diferentes modos de vida, cada uno con su concepción particular de bien y de justicia. Y lo importante no es garantizar la coexistencia pacífica esperando que en algún momento todos acepten racionalmente un determinado tipo de justicia o de libertad. Lo importante es garantizar la coexistencia pacífica, para que cada una de esas concepciones determinadas del bien y la justicia puedan convivir dentro de una sociedad. El Liberalismo se convertiría así, no en un sistema de principios universales, sino “como la empresa de buscar modos de coexistencia entre diferentes modos de vida, podemos concebir al liberalismo como el proyecto de reconciliar las posturas de los diferentes valores en conflicto. Si pensamos el liberalismo en estos términos resolveremos una ambivalencia que ha acosado al liberalismo a lo largo de toda su historia.”⁷⁷

En este sentido, podríamos argumentar en contra de Stuart Mill que, si la protección a la libertad y el fomento del progreso en general, como principios universales, no son fines en competencia, es decir, nunca los individuos tendrían por qué elegir uno en detrimento del otro; entonces el principio supremo de utilidad sancionaría, en algunas ocasiones, a algunas limitaciones de la libertad, mismas que los liberales clásicos no pueden sino considerar injustas. Esto significa que, en la búsqueda de los elementos que garanticen la coexistencia pacífica, la adscripción de todos los individuos a una “civilización universal”, pone en peligro la libertad y la diversidad. *Sobre la libertad* fue un intento por salvar esta contradicción, pero sólo lo consiguió en parte, ya que también es víctima de la contradicción que subyace al Liberalismo. “Al afirmar que el bien humano se basa en formas divergentes de vida, Mill abrió el camino a una variedad de pensamiento liberal en la que la idea de civilización universal no tiene lugar.”⁷⁸

Por su parte, las nuevas corrientes del Liberalismo expuestas por Rawls, Ronald Dworkin, F. Hayek y Robert Nozick; intentan crear una Constitución ideal que, con base en principios universales, esto es, que todos los hombres puedan aceptar y respetar, “especifique

⁷⁶ *Ibid.*, p. 23

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45

⁷⁸ *Ibid.*, p. 42

un marco fijo de libertades básicas y derechos humanos. Este marco establecería los términos – los únicos términos- en que los diferentes modos de vida pueden coexistir.”⁷⁹ Todo conflicto entre la pluralidad de valores su podría resolver apelando a esta Constitución y sus componentes; sin embargo, como se ha dicho, las exigencias que se presentan pueden ser contradictorias. La justicia y los derechos pueden plantear exigencias contradictorias entre ellos y al interior de cada uno de ellos. Lo que sea la justicia, es resultado de una convención, y por ello, cambia con gran facilidad. No basta con establecer reglas equitativas de justicia o distribución; aunque estas nuevas versiones del Liberalismo suponen “que los principios de la justicia y los derechos pueden formularse a la vez de una manera muy definida e idealmente universal [...] Parecen haber pasado por alto el hecho de que las diferentes concepciones del bien apoyan diferentes concepciones de la justicia.”⁸⁰ Cuando hay un conflicto entre valores para el que no hay una única solución, la pretensión de los filósofos liberales de haber encontrado los principios necesarios que consiguen evitar los conflictos entre el pluralismo de valores no se puede sostener.

Si esto es cierto, entonces los regímenes liberales caen en la contradicción que se encuentra en su fundamento. La tolerancia liberal, que es entendida como un mandamiento de la razón en busca de la coexistencia pacífica dentro de una sociedad que nos garantice la libertad de los individuos, nos mostraría que todo “régimen liberal protege una combinación particular de libertades acerca de las cuales las personas razonables pueden discrepar”. Los reclamos y las exigencias políticas que los liberales pretenden hacer pasar por reclamos y exigencias que todos los hombres harían, se nos muestran sólo como una, de entre diferentes posibilidades de justicia y bien. Bajo su perspectiva de universalidad, los ideales liberales asumen sin criticar la figura del Estado-nación. Y es por ello que ante el hecho fáctico de que los Estados, en su forma de Totalitarismo, han sido quienes han perpetrado los mayores crímenes y han atentado contra las libertades individuales que se supone deberían garantizar, deja al Liberalismo clásico con muchas preguntas a las que no tiene respuestas satisfactorias. Aquella tolerancia liberal que nos había servido para constituir una nación pacífica y libre entre los individuos ahora ha provocado que ella misma se ponga en crisis, debido a que no ha podido enfrentar los nuevos retos en las sociedades democráticas.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 24

⁸⁰ *Ibid.*, p. 27 y 26

Respecto a los cuatro tipos de tolerancia que mencionamos al principio de este apartado, considero que las dos primeras están ya planteadas. La aceptación de mala gana del pluralismo de valores nos conduce, entre otras cosas, a una tolerancia de la indiferencia y el escepticismo. A su vez, esta ‘tolerancia represiva o falsa tolerancia’ ha contribuido a que, mediante el uso del monopolio de la violencia por parte de los Estados, en su imposición de un proyecto de nación para una sociedad, la intolerancia contra aquello que se opone a este proyecto sea una actitud justificada e incluso llegue a tenerse como una virtud. En cuanto a las otras dos, considero que conllevan una actitud individual más que un problema de carácter social, como el que hasta ahora he venido planteando. Pero eso no implica que no tengan un efecto social o que no puedan ser susceptibles de revisión y crítica desde los fundamentos del Liberalismo clásico.

En cualquiera de estas dos formas que se presente, la tolerancia que se da en las sociedades modernas también encarna una contradicción entre los individuos y las comunidades. Porque en los Estados, como es el caso de Estados Unidos, donde se aplica el modelo tradicional de Estado Liberal, la tolerancia en materia de religión se dirige hacia los creyentes individuales. Sin embargo, esto ha planteado dos problemas; por un lado, las comunidades reclaman el reconocimiento a esta tolerancia antes que el de los individuos; y por otro, la tolerancia e intolerancia religiosa se extiende hacia un gran variedad de prácticas sociales distintas, lo que trae como consecuencia que se vea constantemente amenazado el modelo individualista liberal porque, por ejemplo en la escuela, la educación debe transmitir los valores liberales como universales y necesarios; sin embargo, tal educación supone entrar en conflicto y contradicción con las comunidades a las que pertenecen los individuos. “los maestros estatales, por ejemplo, deben tolerar la instrucción religiosa que reciben los jóvenes fuera de las escuelas, y los profesores de religión deben tolerar la instrucción organizada por el Estado en temas de derechos civiles y políticos.”⁸¹ Esta instrucción dentro de un Estado liberal y demócrata, que se caracteriza por el hecho de que un grupo dominante (los liberales, por ejemplo) organice la vida en común de sus ciudadanos alrededor de su propia historia y cultura –tal y como lo define el mismo Walzer-, se conoce como “religión civil” y enseña las virtudes y los valores del Estado; enseñanza por demás crucial para mantener el orden y la estabilidad. El objetivo de la religión civil es la “socialización política” y por ello es que va dirigida a los individuos y no a las comunidades, y aunque éstos pueden llegar a ser tolerantes con la diferencia, se corre el peligro de contribuir con “la intolerancia en la comunidad internacional,

⁸¹ Walzer, M., *op. cit.*, p. 84

pues estimula un orgullo de cortas miras en relación con la vida que se vive de este lado de la frontera, y alimenta la ansiedad y la sospecha sobre cómo se vive al otro lado.”⁸² Cuando el Estado se ha hecho del monopolio de la violencia, como ya hemos visto, y adquiere también el monopolio del contenido de la educación que debe ser transmitida a las futuras generaciones, si esa educación no está dirigida a fomentar el reconocimiento y el respeto por otras culturas y lo que puedan tener de verdadero, entonces sucede, como lo señaló Marcuse, que la tolerancia que puedan practicar los individuos no sirve para frenar las injusticias y las matanzas, sólo es una ‘falsa tolerancia’ porque se muestra indiferente a las atrocidades que se puedan cometer en nombre de esos valores y virtudes del Estado. Desde esta perspectiva, la noción de individuo con libertad de autodeterminación y autonomía que defiende el Liberalismo como objeto de la tolerancia, no puede ser sostenida. Porque desde que el individuo sirve o consiente los intereses o los actos de un Estado que atenta contra las libertades y la dignidad humana, entonces se vuelve un mero esclavo, un repetidor de una tradición.⁸³ Por lo que el reto que se nos presenta como urgente para hacer armoniosa la pluralidad de valores es “crear una sociedad en la cual el hombre ya no esté esclavizado por instituciones que menoscaban su autodeterminación desde un principio. La libertad ha de crearse hasta para la más libre de las sociedades.”⁸⁴ Porque así, la tolerancia como indiferencia sólo sirve para mantener el *status quo* de la desigualdad; hay alguien que tolera y alguien que, en el mejor de los casos, debe ser tolerado. Pregonar la idea - dentro de una sociedad donde los ciudadanos no son individuos autónomos o donde el Estado representa un peligro para la libertad y la dignidad humana o donde la diferencia se tiene como algo negativo, o en una combinación de las tres- de que nadie, ni un grupo o individuo, está en posesión de la verdad y, mucho menos, de decir qué es lo justo o lo injusto, lo bueno o lo malo, es fomentar una ‘tolerancia del disparate’ o del sinsentido. Separar Estado e Iglesia, en el estado actual de la tolerancia, sólo nos garantiza que los ciudadanos vivan como si poseyeran

⁸² *Ibid.*, p. 88

⁸³ Conviene aquí recordar la distinción kantiana de autonomía y heteronomía en un sujeto. La *Autonomía* es el convencimiento racional, que un sujeto tiene, del valor moral de la legalidad que guía sus acciones, es decir, ser autónomo es estar convencido que las razones que tengo para actuar se derivan de una autolegislación que es válida para mí y para mis semejantes. La *Heteronomía*, por el contrario, supone no guiar mis acciones según lo que yo considere justo o necesario para mí, sino que más bien dejo que otros tomen esas decisiones y, así, evitar la responsabilidad moral que conlleva el enfrentar las consecuencias de mis actos. En este sentido, la ‘tolerancia represiva o falsa tolerancia’ está hecha por individuos heterónomos que, al pedirles su aprobación o reprobación de ciertos actos que atentan contra las libertades y la dignidad humana, prefieren quedarse callados y con los brazos cruzados, mirando el genocidio de miles de personas, antes que tener que establecer un compromiso o una postura bien definida.

⁸⁴ Marcuse, H. *op. cit.*, p. 81

tal virtud. Pero la Democracia moderna exige otro tipo de separación, a saber, “política y Estado. Ningún partido en el poder puede ascender al grado de religión oficial.”⁸⁵

El reto que bajo la perspectiva de esta crítica al ideal liberal de tolerancia se plantea a las sociedades democráticas modernas es: “la asimilación individual (de los valores y principios del Estado) y el reconocimiento del grupo (al que pertenecen los individuos)”⁸⁶ como dos niveles dentro del ideal de la tolerancia. Lo cual nos deja un gran reto por afrontar, ya que debemos encontrar un mecanismo que nos permita la inclusión, primero, de las diferentes concepciones de vida buena individuales y, segundo, de sus versiones en relación con una comunidad. Se necesita que la tolerancia sea practicada entre los individuos y el Estado, al mismo tiempo, para con los ciudadanos de ese Estado y para con los grupos culturales que coexisten en él. El ideal del Multiculturalismo es formar regímenes que fortalezcan y respeten a los diferentes grupos y, al mismo tiempo, fomente la inclusión del individuo en cualquiera de esos grupos.

Defiendo que la modernidad exige una tensión permanente entre el individuo y el grupo, entre el ciudadano y el miembro del grupo. La posmodernidad requiere una tensión igual de permanente con la modernidad: entre, de una parte, ciudadanos y miembros de grupos y, de otra, el yo dividido, el extranjero cultural.

De manera que por ahora, al menos, la diferencia debe tolerarse doblemente –tanto en el plano personal como en el político- mediante cualquier combinación [no tiene por qué ser en ambos casos la misma] de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo.⁸⁷

d) Las nuevas alternativas para la coexistencia de la pluralidad

Tal parece que el ideal clásico de tolerancia liberal ya no es suficiente para encontrar una forma de acomodo en las sociedades modernas. Muchos han sido los factores para que ese ideal haya devenido en vicio. Los hasta aquí expuestos nos han arrojado luz no solamente en cuanto a la tolerancia se refiere, sino que también nos han brindado algunos elementos para intentar responder a problemas tan vigentes como el resurgimiento de la tiranía, el imperialismo o los totalitarismos y sus fatales consecuencias en la configuración del estado actual del mundo. No es mi intención hacer un análisis crítico de las propuestas que se han hecho para remediar estos males. Espero poder hacer tales consideraciones críticas en el

⁸⁵ Walzer, M., *op. cit.*, p. 94

⁸⁶ *Ibid.*, p. 96

⁸⁷ *Ibid.*, p. 103 y 102

siguiente y último apartado de este capítulo, y de esta obra también. Por el momento, con las críticas que hasta ahora hemos acumulado, me limitaré a una breve exposición de dichas propuestas, con la finalidad de dejar las líneas de discusión para el futuro. Además de que como propuesta totalmente acabada en función de la tolerancia, solamente la obra de John Gray que he venido citando, cumple con tales requisitos.

Cada nueva alternativa parte del mismo principio, a saber: que “la coexistencia pacífica es un principio moral e importante”.⁸⁸ Que el reto es no perder el ideal de vida común que nos heredaron los liberales del siglo XVI, sino más bien ver cómo podemos transformarlo y aplicarlo en sociedades mucho más plurales que las de aquéllos. Pero sobre todo, que la “coexistencia pacífica no es un valor *a priori*. Sólo es deseable en la medida de que se satisfaga las metas y las necesidades humanas.”⁸⁹

Partiendo de la crítica sobre el reconocimiento resignado de la pluralidad por parte de los liberales, tendríamos que entender, primero, por qué es que se llega a dar el conflicto entre modos de vida y sus respectivas concepciones del bien y la justicia; y, segundo, con ello buscar un ideal basado en el hecho de que los humanos siempre tendrían *buenas razones* para vivir de manera diferente. Desde esta perspectiva, ningún modo de vida sería mejor que el otro, sólo diferentes. “Este ideal es el *modus vivendi* que expresa la creencia de que hay muchos modos de vida por desarrollar. Este *modus vivendi* no busca apaciguar el conflicto, sino conciliar una vida en común a individuos y modos de vida de valores en conflicto. No necesitamos valores comunes para vivir en paz. Necesitamos instituciones comunes para coexistir.”⁹⁰ Este *modus vivendi* supone ser la tolerancia liberal adaptada al hecho del pluralismo de valores, pretende encontrar una vía en que los distintos modos de vida puedan convivir en paz. Lo que hace este ideal no es negar que existan valores universales humanos, lo que sí niega es que esos valores tengan que realizarse, o sean parte, de un único régimen universal. El caso de los Derechos Humanos es esclarecedor a este respecto. Los Derechos Humanos son vistos como “un conjunto de estándares mínimos para la coexistencia pacífica entre regímenes que siempre serán diferentes, [sus verdades no son inmutables] son convenciones cuyos contenidos cambian.”⁹¹ Al buscar la reconciliación de los bienes contradictorios que se presentan, el

⁸⁸ *Ibid.*, p. 19

⁸⁹ Gary, J., *op. cit.*, p. 30

⁹⁰ *Ibid.*, p. 15

⁹¹ *Ibid.*, p. 124

pluralismo de valores, el *modus vivendi*, intenta ser un proyecto político, y no un ideal moral que nos diga qué valores son los que habría que preferir.

Los elementos básicos de que se sirve el *modus vivendi* para lograr su propósito son, precisamente, los Derechos Humanos y un Gobierno. Pero “no como principios universales abarcadores, sino convenciones que pueden y deben ser readaptadas en un mundo de sociedades plurales y de Estados hechos de retazos [es decir, comunidades].”⁹² Sin que pretendan ser exhaustivos, los requisitos que debe tener un gobierno legítimo, con estos dos elementos básicos, son: el imperio de la ley, la capacidad de mantener la paz, instituciones eficaces, un gobierno que pueda ser intercambiable sin necesidad de recurrir a la violencia, el aseguramiento de las necesidades básicas, la protección a las minorías y, por último, debe reflejar los modos de vida y las identidades de sus ciudadanos. Lo que pretende el *modus vivendi* es asegurar los “estándares mínimos de decencia y legitimidad que se aplican a todos los regímenes contemporáneos.”⁹³

Para esta crítica no hay argumentación posible que demuestre que todos los modos de vida posible deban perseguir el bienestar humano bajo una serie de parámetros determinados por una tradición en particular. Sin embargo, esos mismos modos de vida “tienen intereses en común que hacen que el *modus vivendi* sea deseable para ellos. Incluso modos de vida que no reconocen ningún ideal de tolerancia pueden tener razones para buscar la coexistencia pacífica.”⁹⁴ Este *modus vivendi* no sería posible en una sociedad donde la diversidad de opiniones es considerada un error o una herejía. Lo que hace falta son Instituciones “en las que diferentes modos de vida se hagan respetar.”⁹⁵ Y estas Instituciones se conforman mediante un “estándar de legitimidad” para todos, que no tiene que ser el modelo liberal. Pluralistas y liberales se unen en su lucha contra el Totalitarismo y la intolerancia, pero se separan en el momento de configurar los modelos de organización social y civil. “Para los pluralistas, un régimen liberal puede en ocasiones ser el mejor marco para el *modus vivendi*. En otras ocasiones un régimen no liberal puede funcionar igualmente bien o mejor.”⁹⁶ Y esto se debe a que, desde el punto de vista del Pluralismo, la forma en como se define los elementos políticos y sociales para garantizar la coexistencia pacífica, depende de los contenidos del bien y la

⁹² *Ibid.*, p. 123

⁹³ *Ibid.*, p. 126

⁹⁴ *Ibid.*, p. 30

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

justicia que, a su vez, son definidos de manera diferente por cada modo de vida. No podemos apelar a principios comunes a cada uno de ellos, ya que justamente esos contenidos del bien y la justicia hacen que aquellos principios o libertades básicas entren conflicto entre ellos y consigo mismos.

El pluralismo de valores y una concepción irrealista del bien van de la mano. A veces no hay una respuesta verdadera a cómo debemos de vivir. La respuesta verdadera está en el dilema. Los dilemas de este tipo pueden suscitarse cuando pertenecemos a unas prácticas morales rivales que encarnan diferentes concepciones del bien [Sin embargo], sostener que no hay principios universales para resolver conflictos entre diferentes ideales de igualdad, no significa que debemos aceptar las interpretaciones particulares de la justicia que suelen prevalecer.⁹⁷

Una propuesta que se nos presenta opuesta a la de John Gray, es la esbozada por el jurista canadiense Irwin Cloter. Para él es necesario determinar la relación entre Derechos Humanos y la religión con el propósito de elaborar “una noción de ‘ciudadanía universal’ sobre la base de una cultura mundial de los Derechos Humanos.”⁹⁸ En el marco de las instituciones jurídicas y sociales, los Derechos Humanos se han convertido en la nueva “religión secular” de la humanidad; sin embargo, cada día encontramos una oposición mayor a ellos en casos como la tragedia de los kurdos en Oriente Medio, la limpieza étnica de los Balcanes o los pobres de América, Asia y África. El motivo de integrar a la religión en esta nueva búsqueda de un marco legal en el cual cada modo de vida pueda acoplarse, se debe a que la libertad religiosa no solamente constituye el Derecho Humano más fundamental, también es el primer derecho que se incluyó en los tratados internacionales como la Carta de la ONU y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Pese a estas protecciones a la libertad religiosa en el Derecho Internacional, “la intolerancia religiosa ha dado lugar a más guerras, miseria y sufrimiento que cualquier otro tipo de discriminación o prejuicios y no es ajena a la mayoría de los conflictos actuales originados por motivos étnicos, tribales o de civilización.”⁹⁹

Lo que se necesita es tener una base cultural mundial respecto a los Derechos Humanos que sea aplicable a todas las religiones y que, al mismo tiempo, incluya el respeto a la pluralidad religiosa. Esta “cultura mundial” (definida por lo universal de los derechos Humanos) constituye el fundamento de una cultura de la tolerancia, con la cual podemos defendernos de aquellos que “usan la religión y el relativismo cultural para encubrir violaciones a los Derechos Humanos. La esencia de tal ‘ciudadanía común’ es el

⁹⁷ *Ibid*, p. 79 y 123

⁹⁸ Cloter, I., “Religión, intolerancia y ciudadanía: hacia una cultura mundial de los derechos humanos” en Wiesel, E., *op. cit.*, p. 51

⁹⁹ *Ibid.*, p. 50

reconocimiento de ciertas normas por las que todos debemos ceñirnos.”¹⁰⁰ El derecho a la vida, a la igualdad, a la igualdad ante la ley, a la libertad de pensamiento, de credo y de expresión, entre otras, conformarían un grupo de derechos comunes a todos los sistemas de creencia y a todas las personas creyentes o no creyentes. Este grupo de derechos que representa una “humanidad común” entre los hombres “comprende no solamente el respeto a la dignidad inherente a toda persona, sino también el reconocimiento de que esa dignidad es igual para todos los individuos.”¹⁰¹ La igualdad entre los seres humanos es un principio universal. Reconocer que los hombres son iguales ante la ley (sea cual sea) y ante Dios (sea el que sea) es la condición necesaria para una nueva tolerancia.

Una vez que hayamos conseguido establecer un conjunto de normas comunes, que nos proporcionan los Derechos Humanos, a las cuales todos los modos de vida deben ceñirse para garantizar una coexistencia pacífica basada en la tolerancia, debemos tener como condiciones mínimas que garanticen dicha situación los tres siguientes principios:

- la libertad religiosa como derecho fundamental, es decir, como norma previa a la legislación;
- el reconocimiento de esa libertad religiosa como un derecho exhaustivo y complejo; y
- la separación Estado - Iglesia

En la práctica la libertad religiosa es una libertad bilateral: por un lado, representa una inmunidad contra intrusiones o prohibiciones; y por el otro, es el derecho o libertad de comprometerse con un punto de vista religioso y poner en práctica ese compromiso, por lo que la piedra angular de la legislación internacional en materia de Derechos Humanos es la libertad de culto entendida como un derecho colectivo y no individual. Porque la libertad de culto no tiene sentido “si no se complementa con el derecho colectivo del grupo religioso a construir la infraestructura que permita el libre ejercicio de la libertad de cada uno.”¹⁰²

Desde el hecho del pluralismo religioso como pluralismo legal, es decir, el reconocimiento por parte del Derecho de las diferencias, de la igualdad ante la ley, positiva o divina, de todos los hombres, pero sobre todo, teniendo como base una “ciudadanía mundial”

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 51

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 52

¹⁰² *Ibid.*, p. 57

fundamentada en los Derechos Humanos, lo que se necesita en la lucha contra la intolerancia es:

“- desde el punto de vista intelectual, que cada cual reconozca que nadie tiene el monopolio de la verdad, que el pluralismo es un principio de derechos humanos;

- desde el punto de vista psicológico, que nos pongamos en el lugar del ‘otro’, que respetemos no sólo la diferencia sino también la igualdad de derechos;
- y desde el punto de vista moral y jurídico, que tratemos de promover y proteger los principios en que se funda la universalidad de los derechos humanos, a saber, que debemos respetar ciertas normas en materia de derechos humanos...”¹⁰³

Ésta es la propuesta en cuanto al problema de la pluralidad de valores y cómo lograr su acomodo en las sociedades modernas. En el plano de la ‘falsa tolerancia’, en la medida en que también surge de la aceptación resignada de la diferencia y de una actitud pasiva respecto a sus consecuencias negativas, podemos decir que si bien es necesario que reconozcamos que no tenemos la Verdad de todas las cosas, también es necesario no dejar que esa actitud diluya la discusión pública. En los Estados donde los medios de comunicación sirven más para confundir que para informar, se “niega a cada paso la fuerza convincente de la razón y se supone que el ciudadano no razona. De ahí lo difícil de que haya democracia sin demócratas, es decir, sin ciudadanos educados en la palabra pública y en la conciencia de su valor.”¹⁰⁴ Y entonces es aquí donde vuelven a tomar fuerza los argumentos de John Stuart Mill, en el sentido de que todo ser humano debe tomar parte de la discusión pública, siempre y cuando lo haga como un ser racional y de una manera en que sus opiniones merezcan ser escuchadas. Ésta es la actitud necesaria para poder terminar con esa ‘falsa tolerancia’, esa tolerancia de la indiferencia y el escepticismo. Sin embargo, hay que reconocer que, con todo lo mala que pueda ser esta ‘falsa tolerancia’ siempre es mejor que aquella ‘tolerancia institucionalizada’ cuando ha implantado por la fuerza o el consenso un Estado que subordina la vida y la libertad de sus súbditos a un proyecto de bienestar. Es entonces que el “problema no es el de una dictadura educativa sino romper la tiranía de la opinión pública y de sus hacedores en la cerrada sociedad. Yo sostengo que nuestra sociedad se encuentra ante esta situación excepcional, la cual ha llegado a ser el estado normal de las cosas [...] el ‘mercado de las

¹⁰³ *Ibid.*, p. 60

¹⁰⁴ Arteta, A. *op. cit.*, p. 66

ideas' se halla organizado y delimitado por quienes determinan el interés nacional y el del individuo.”¹⁰⁵

Es por esto último que se hace necesaria la creación de un espacio intelectual donde tengan cabida la contradicción, la reflexión, la discusión de, precisamente, ese pluralismo de valores. Es necesario que se garantice la libertad de expresión y de pensamiento; ya que es sólo en ellas en que se puede hallar el camino que conduce a la libertad. Por eso, la tolerancia no puede ser indiferente a los contenidos de la experiencia, del hecho o de la acción; sobre todo, cuando éstos ponen en riesgo la existencia pacífica, la libertad y la felicidad.

La tolerancia de libre emisión de pensamiento es la manera de mejoramiento y progreso en la liberación, *no* porque no haya verdad objetiva, y el mejoramiento necesariamente debe ser un compromiso entre una variedad de opiniones, sino porque *hay* una verdad objetiva que sólo puede ser investigada y descubierta por medio del estudio y comprensión de lo que es y lo que puede ser y debe hacerse para mejorar la suerte de la humanidad. La cuestión de cuyo ‘mejoramiento’ depende de una práctica histórica progresiva es cada hombre como un hombre, y esta universalidad se refleja en la de la discusión que *a priori* no excluye a ningún grupo o individuo.¹⁰⁶

Por lo que es “tarea y deber del intelectual romper la losa de la opresión a fin de abrir las mentes a la comprensión y el reconocimiento de lo que la sociedad es y hace.”¹⁰⁷ Ya que como un principio normativo no alcanzó para garantizar la paz y la libertad, la tolerancia debe ser una actitud del espíritu humano, en la aplicación de los principios, que busque ponerse en el lugar del ‘otro’. “Nuestra responsabilidad es, pues, la de penetrar en la psiquis del otro, tratar de hacer nuestros sus sufrimientos, aunque sea difícil. Sólo entonces estaremos reconociendo, más aún, respetando nuestra humanidad común y la dignidad del carácter único del otro.”¹⁰⁸ Para que la tolerancia se convierta en una auténtica virtud de la modernidad, y no un vicio como ha llegado a serlo en nuestra época, “Debemos cambiar nuestros programas de estudios en todos los campos del saber, a fin de que la ‘conciencia moral’ llegue a ser un tema central en la educación y el conocimiento.”¹⁰⁹

¹⁰⁵ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 99

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 83

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 77

¹⁰⁸ Cotler, I. “Religión, intolerancia y ciudadanía: hacia una cultura mundial de los derechos humanos” en Wiesel, E., *op. cit.*, p. 53

¹⁰⁹ Lepenies, W., “La intolerancia, esa terrible virtud” en Wiesel, E., *Ibid.*, p. 95

e) A manera de conclusión: lo que nos queda de la tolerancia

El camino que hemos recorrido ha sido largo y pedregoso. Comenzamos allá por el año 313 d.C. en que el emperador romano Constantino declaró al Cristianismo como la religión oficial del Imperio. Hemos sido testigos de la consolidación religiosa y secular de aquella Iglesia, en cuyo proceso pasó a ser la Iglesia Católica. Conocimos los medios por los cuales difundió e impuso su credo como único y verdadero a todos los hombres. Apareció la figura de Martín Lutero como el iniciador de un proceso de liberación de las cadenas católicas, que por tanto tiempo negaron la libertad del hombre. Vimos cómo el mismo Lutero perseguiría a todo aquel que no estuviera de acuerdo con sus creencias religiosas –tal y como lo hicieron los romanos con los cristianos, y éstos a su vez con los protestantes. Luego aparecieron las primeras voces que se manifestaban a favor de la tolerancia religiosa y en contra de la irracionalidad de las guerras de religión. Fuimos más allá y resaltamos el hecho de que la tolerancia es un concepto fundamental para la consolidación del Liberalismo como doctrina política, así como para la construcción y preservación del Estado, la sociedad civil y la libertad humana. Sin tolerancia no hay progreso.

Pero también hemos sido testigos de la caída y enviciamiento de este concepto de tolerancia que, por lo demás, es un concepto liberal. La crisis del Estado de Bienestar y la protección de sus Derechos Civiles, Políticos y Sociales, la caída del muro de Berlín como símbolo del fracaso del ‘socialismo realmente existente’ como alternativa a ese Estado de Bienestar liberal y, por último, el proceso social de degeneración de la tolerancia en evasiónismo e indiferencia, son factores que han contribuido a ese enviciamiento. Nuevas alternativas se han planteado. Entre ellas los reclamos del Multiculturalismo sobre las minorías, los grupos étnicos, los derechos de grupo, en función de su absorción y homogenización por parte del Estado. Con todo esto se nos plantea la necesidad de reformular el concepto clásico de tolerancia con el fin de convertirlo, nuevamente, en una virtud.

Para comenzar esta recapitulación, es necesario hacer la siguiente distinción: en tanto que somos seres humanos, sujetos de derechos y deberes, y poseedores de una particular forma de vida buena, nos convertimos en *sujetos* de la tolerancia, es decir, somos aquel al que se le pide tolerar esas mismas características en los demás. Y al mismo tiempo, somos *objetos* de la

tolerancia, es decir, aquello que debe ser tolerado. Pero el objeto de la tolerancia, como lo hemos visto, no ha sido siempre el ser humano. La pregunta, ¿qué hay que tolerar? Ha tenido, por lo menos, cuatro respuestas a lo largo del marco conceptual que he venido desarrollando. A saber:

- Las ideas y el comportamiento religioso (donde Locke podría ser el representante).
- Las ideas y el comportamiento religioso y profano (representado por Spinoza).
- Las ideas y actitudes en general (Voltaire y la Ilustración)
- Como actitud, pasó de ser una abstención de actuar a ser suspensión del juicio (Marcuse).¹³

Respecto a las ideas y el comportamiento religioso y su extensión a lo profano, la tolerancia se impone como un deber tanto de la razón como de la religión. Las frecuentes y sangrientas guerras de religión hicieron que los teóricos clásicos de la tolerancia buscaran un consenso racional que permitiera, por un lado, la construcción del Estado y la sociedad civil y, por el otro, garantizar la libertad individual. Partiendo de la idea de que la intolerancia es “más contraria a la gloria de Dios que cualquier convicción errada de conciencia”,¹⁴ ya que el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal y como es en sí misma, “no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada y que, por consiguiente, los hombres pueden, sin incurrir en crimen, equivocarse”,¹⁵ entonces no puede construirse una verdadera fe entre los hombres por la fuerza. La espada y el hierro en nada pueden ayudar a convencer a alguien de creer en algo que su conciencia no contempla. “Ocurre con la religión lo que con el amor. El mandato nada puede, la imposición menos todavía, no hay más independiente que amar y creer.”¹⁶ ¿Pero cómo podemos asegurar que nadie intente imponer sus creencias religiosas a los demás?

Para ello hay que separar Estado e Iglesia. Los asuntos para los que han sido creados son totalmente distintos, y en nada tiene que inmiscuirse el uno en el otro. El Estado está para cuidar y garantizar que toda la comunidad y cada súbdito disfrute de las posesiones materiales que pueda adquirir, así como de que todo ciudadano disfrute del ejercicio pleno de su libertad. Entendida como libertad negativa, es decir, ausencia de restricciones al actuar, el Estado debe garantizar que nada ni nadie le impida al ciudadano ejercer su libertad de pensamiento, conciencia, expresión y acción. “Siempre que no turbe el orden público cada ciudadano debe

¹³ Cfr. Sassier, P., *op. cit.*, p. 11

¹⁴ Locke, J., *op. cit.*, p. 18

¹⁵ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 234

¹⁶ Voltaire, F., *op. cit.*, p. 99

creer en lo que quiera; y el Estado debe garantizar esa libertad.”¹⁷ Por su parte la Iglesia tiene como deber principal la salvación del alma de sus adeptos, la promoción de una vida guiada por la rectitud y la caridad, el respeto y la tolerancia, ya que la tolerancia “es la característica primordial de la verdadera iglesia”,¹⁸ y aunque en el contexto Locke habla de los cristianos, ahora sabemos que esa característica debe extenderse a todas las religiones. De tal manera que, para que nadie cubra sus ambiciones políticas con el manto de la religión, o la religión sea usada para abanderar asuntos políticos; es necesario separar Iglesia y Estado.

El Estado adquiere así el monopolio de la violencia, sólo él puede decidir quién es el enemigo político. Los particulares ya no pueden arreglar entre ellos sus problemas religiosos, económicos o civiles. Tenemos ahora un conjunto de leyes, que el Estado se encarga de hacer valer, y que cada uno debe obedecer, sin importar los motivos que tenga para hacerlo, ya que al ser acordadas entre todos, suponen estar siempre buscando el bien general de la comunidad. El gran logro de esta perspectiva consiste en la desteologización o secularización de la política, lo que permite que las divergencias entre los grupos religiosos puedan dirimirse apelando a un derecho estatal que ya no tiene ni depende de una base teológica. El que se pudiera crear un espacio público, libre de contenido religioso, y en donde se pudieran resolver las disputas entre particulares e, incluso, entre naciones, es el gran logro de los teóricos clásicos de la tolerancia.

Sin embargo, la historia nos obliga a perfeccionar este ideal liberal clásico. Como se ha dicho más arriba, “el siglo que había de consolidar la victoria de la tolerancia, ha visto el afianzamiento de su contrario.”¹⁹ La aparición de los Totalitarismos trajo consigo la reaparición de la “intolerancia institucionalizada” como en los tiempos de la Inquisición. Manifestada a través de actos de exclusión, prohibición y persecución, esta forma de intolerancia acuñó nuevas categorías morales para identificar al *enemigo absoluto*. Ahora ya no son los *herejes* o las *brujas* a los que hay que perseguir por atentar contra la unidad y la verdad de la religión; ahora se trata de *extranjeros, judíos, gitanos, comunistas o burgueses* a los que hay que aniquilar por constituir el representante de la maldad frente a un proyecto político particular para una nación. Cuando un grupo dominante organiza la vida en común, refleja su propia historia y cultura y no es neutral respecto a las prácticas de sus ciudadanos; entonces puede hacer uso de la violencia para imponer su concepto particular de bienestar social y

¹⁷ *Ibid.*, p. 70

¹⁸ Locke, J., *op. cit.*, p. 17

¹⁹ Giner, S., “Verdad, tolerancia y virtud republicana” en Cruz, M. (comp.), *op. cit.*, p. 121

elevantarlo a la categoría de único y verdadero. De ahí que resulte imperante ya no solamente separar Estado e Iglesia; ahora es necesario separar Estado y Política. Ningún partido en el poder debe ascender al grado de religión oficial. El hecho de que, en nombre de un proyecto de nación, sean sacrificadas miles de víctimas, se instruya a la población en la persecución y discriminación de alguna minoría y se vuelvan a utilizar las categorías morales para identificar al enemigo, nos trae de vuelta la intolerancia en su faceta más sangrienta.

Por lo tanto, con relación al Estado, para garantizar la tolerancia y la coexistencia pacífica, es necesario: primero, separar la Iglesia del Estado, para que ningún hombre pueda atentar contra los derechos civiles del otro por el solo hecho de diferir en religión; y segundo, separar al Estado de la política, para que ningún partido o ideología en particular pueda usar los mecanismos estatales para garantizar la paz y el bienestar, a favor de sus intereses y en detrimento de aquellos que no comparten su visión del progreso.

Como hemos visto, la libertad de disentir, expresarse, discutir, actuar y reunirse es necesaria para el progreso. El que una Constitución, un derecho estatal, garantice la libertad y regule las relaciones entre los particulares, nos permite distinguir entre los principios de justicia y las diferentes formas de vida buena, no como opuestas, sino como parte de la pluralidad inherente al mundo de los valores. Pero una vez conseguido esto, se une otra dificultad, la de la intolerancia social. Incluso antes de que el Estado se convirtiera en una amenaza para la libertad individual, se hizo necesaria la protección contra “la tiranía de la opinión y el sentimiento prevaleciente.”²⁰ Según esta idea, a menos que sea para su propia protección y/o para evitar que se perjudique a los demás, la sociedad no tiene derecho a castigar, reprobar o excluir a aquel que no se comporte conforme a lo que la opinión general considera como bueno. Establecer una “policía moral” que se dedique a reprimir la libre expresión de los individuos en lo que éstos tengan de diferentes, bajo el argumento de estar protegiendo a la mayoría de la comunidad, es algo que no puede permitirse.

Siguiendo la línea de pensamiento de Spinoza, Locke y Voltaire, Stuart Mill considera que la facultad de juzgar y de hacerse una opinión sobre cualquier tema está en los hombres para que lo usen en todos los ámbitos, y “el hecho de que pueda ser usado erróneamente no implica que no pueda ser usado en cualquier caso.”²¹ Prohibir la libre discusión de las ideas y,

²⁰ Mill, J.S., *op. cit.*, p. 59

²¹ *Ibid.*, p. 79

por supuesto, su libre manifestación, es una actitud de intolerancia que no sólo atenta contra uno de los derechos básicos del individuo, sino que también atenta contra el progreso mismo de la humanidad. La libre discusión de las ideas nos permitiría o bien cambiar el error por la verdad, o bien fortalecer la verdad al salir victoriosa de su colisión con el error.

El principio en que se fundamenta la conducta intolerante es basar en razones sus gustos y querer imponerlos. En su momento comenté que la primera parte de este principio debe ser una característica que toda opinión debe tener. El poder hacer públicas las razones de nuestro actuar o de nuestro pensar, nos permite exponerlas a críticas o aprobaciones por parte de los demás; y esto, a su vez, permite que, en la exposición de esas razones, sea el “hábito” de corregirlas y completarlas lo que nos dé la oportunidad de estar convencidos racionalmente de ellas y poder defenderlas. Cualquier opinión (religiosa, moral, política) que no sea reflexionada, criticada, corregida o aumentada por quien la sostiene, primero, convierte a esa opinión en mero hábito o costumbre y, segundo, termina por aniquilar la reflexión intelectual de quien la profesa. En este sentido, la libertad de expresión y de opinión, siempre que no afecte a terceros, es necesaria para el bienestar intelectual de la humanidad.

No es vistiendo uniformemente todo lo que es individual en los seres humanos como se hace de ellos un noble y hermoso objeto de contemplación, sino cultivándolo y haciéndolo resaltar, dentro de los límites impuestos por los derechos y los intereses de los demás; y como las obras participan del carácter de aquellos que las ejecutan, por el mismo proceso de la vida humana, haciéndose también rica, diversa y animada, provee de más abundante alimento a los altos pensamientos y sentimientos elevados y fortalece el vínculo que todo individuo une a la raza haciéndola infinitamente más digna de que se pertenezca a ella. En proporción al desenvolvimiento de su individualidad, cada persona adquiere un mayor valor para sí mismo y es capaz, por consiguiente, de adquirir un mayor valor para los demás.²²

Una vez más, entendida como libertad negativa, es decir, como ausencia de obstáculos, el tipo de libertad que defendió Stuart Mill se relaciona con el ideal del individuo autónomo. Solamente aquel que es capaz de determinar sus fines y metas para su proyecto de vida buena, sin la intervención de agentes externos, como la sociedad, y convencido de manera racional de la moralidad de sus actos, al grado que puede exponerlos públicamente y, por consiguiente, no se encuentra sometido a una idea o voluntad superior que lo determina; es un individuo susceptible de ser, al mismo tiempo, *sujeto* y *objeto* de la tolerancia, que debe y puede hacer valer y respetar sus derechos y los de los demás. De ahí el rechazo, tan enérgico, hacia el fanático. El fanático es aquella persona que, incluso en detrimento de su propia persona, puede transgredir los derechos y las libertades de otros seres humanos, generalmente por medios

²² *Ibid.*, p. 134

violentos. El fanático es un agente heterónomo, su voluntad está sometida a una idea o a una voluntad superior, la cual no le permite cuestionar sus mandatos y, lo que es peor, lo ha despojado de toda libre elección sobre cualquier materia.

Así que, una vez construido un marco jurídico estatal, donde poder dirimir los conflictos entre particulares e, incluso, entre naciones, y luego de resaltar la necesidad de permitir la libre expresión y discusión de las ideas para contribuir al progreso, no solamente individual, sino también de la humanidad en su conjunto, podríamos decir que el nuevo terreno donde la cohesión social adquiere su mayor expresión, sin tener que recurrir a ningún tipo de consenso religioso-normativo, es el mercado. La propiedad privada y el libre mercado desempeñan un papel vital, tan necesario para garantizar la libertad y la tolerancia, en la constitución de ese individuo libre y autónomo. “La propiedad privada es la materialización de la libertad individual y las libertades del mercado son los componentes individuales de las libertades de la persona. La defensa de la propiedad privada se vincula con la defensa de la autonomía del individuo.”²³ En tanto que se reconozcan como personas, es decir, sujetos de derechos y deberes, no es necesario que los individuos se identifiquen como amigos, enemigos, compañeros o correligionarios, para poder integrarse a los mecanismos del mercado. Las relaciones contractuales que se establecen en él hacen posible la coexistencia pacífica y la unidad del orden social.

La lucha entre *enemigos absolutos* ya no es “todo o nada”, ahora se convierte en un conflicto del tipo *más o menos*, ya que la figura del *competidor económico* permite ahora el tránsito del *enemigo absoluto* al *enemigo justo*, esto es, el individuo desligado de la enemistad política, del discurso teológico y moral; el enemigo deja de ser considerado *el malo* (hereje, disidente, judío, comunista) y pasa a ser simplemente *el otro* al que se reconoce como una persona con derechos, empezando por el de defender su particularidad. La lucha por el reconocimiento entre los individuos que es una lucha a vida o muerte, se convierte ahora en una competencia regulada. El rompimiento de la unidad católica y las subsecuentes guerras de religión generan un conflicto político en el que se mezclan intereses particulares y principios morales. Lo que los teóricos de la tolerancia intentaron fue establecer una mediación (encontrándola, primero, en la figura del Estado; luego en la libertad individual; y por último,

²³ Gray, J., *Liberalismo*, p. 111

en el mercado), para lograr que los intereses particulares se acoplaran con la pluralidad de los principios morales.

Para este momento sería bueno preguntar: ¿Qué es, entonces, lo que hace posible la tolerancia? La tolerancia no es solamente un requisito para la coexistencia pacífica. La tolerancia es el requisito necesario e indispensable que nos permite ir construyendo las bases de la coexistencia pacífica. La tolerancia es un principio normativo, tanto para la conducta individual como para los lineamientos políticos y sociales, del que depende la posibilidad de creación de un marco legal donde los conflictos puedan ser, si no eliminados, por lo menos regulados. “La práctica de la tolerancia [hace posible] la coexistencia pacífica de grupos humanos [e individuos] con diferentes culturas e identidades.”²⁴ La tolerancia hace posible la diferencia y la diferencia hace necesaria a la tolerancia. Independientemente de que consideremos la pluralidad en el mundo de los valores como un mal necesario –según la crítica a su forma tradicional por parte del Multiculturalismo y el Pluralismo-, o de que la miremos con alegría, la tolerancia es un deber que se impone a todos los hombres. La tolerancia no sólo es la virtud de la “religión verdadera”, la tolerancia es la virtud principal de todo sistema moral o político que pueda profesar un ser humano.

Un Estado neutral con respecto de las concepciones de vida buena de sus ciudadanos, un Estado desligado de las ideologías políticas, la libre discusión de las ideas y las creencias, la práctica de la tolerancia por individuos autónomos, y la creación de espacios públicos donde esos individuos puedan resolver sus conflictos y establecer relaciones entre ellos (como el Mercado), son los elementos que complementan el concepto de tolerancia, un concepto que nos aparece como indispensable si queremos construir y garantizar la coexistencia pacífica y la unidad social. El Liberalismo es una teoría política que busca principios de justicia que determinen un consenso racional entre personas con diferentes concepciones de vida buena, y la tolerancia, tal y como fue enunciada por esta tradición, se encuentra en el corazón mismo de ésta, pero también (y eso sería el gran aporte del Liberalismo al concepto de la tolerancia) en cualquier otra postura que se tome como punto de partida para la coexistencia pacífica y la unidad social.

²⁴ Walzer, M., *op. cit.*, p. 16

Como bien señala Michael Walzer, hoy más que nunca tenemos enfrente al *otro*. En el plano material, el desarrollo de las comunicaciones, los grandes movimientos sociales (migraciones, refugiados) y el crecimiento acelerado de las megalópolis han planteado nuevas problemáticas al concepto de tolerancia. El final del siglo XX y el principio del XXI se caracterizan por el choque entre culturas, el cual generalmente, es un choque violento. Y esto ha traído como consecuencia la práctica de discriminación, actividades racistas y xenófobas. “Cuando se afirma conscientemente que el extranjero es un bárbaro, el resultado es la planificación de la propia barbarie, la implantación del infierno sobre la tierra”,²⁵ es decir, la aparición de la intolerancia. No podemos negar la existencia del otro, pero eso no implica que lo reconozcamos como sujeto de derechos y deberes; el no hacer esto nos trae de vuelta la intolerancia. El reconocimiento de la diferencia, para que pueda contribuir a la constitución de la tolerancia como un principio normativo, debe hacerse en dos niveles: primero, el reconocimiento del individuo, con sus aspiraciones y su forma de vida, por uno o varios grupos de pertenencia; y segundo, “el reconocimiento (aprobatorio) de los signos identitarios de una minoría por un grupo anfitrión”²⁶ dentro de un Estado plural. Tolerar significaría el reconocimiento de las diferencias y su derecho a ser diferentes. El reconocimiento de la diferencia es una actitud que deber ser practicada por el sujeto, el grupo social, el gobierno y la opinión pública. La tolerancia sería entonces un conjunto de valores que reconocen la dignidad humana, como la libertad y la igualdad. “El reconocimiento de la igualdad fundamental de todos los seres humanos conduce a la reivindicación de las libertades individuales y de la tolerancia como base del respeto mutuo.”¹²⁴

El hecho de que los Totalitarismos hayan atentado no sólo contra las libertades básicas del individuo, sino también contra las libertades y los derechos de los grupos étnicos o culturales a los cuales se pretendía incluir en su proyecto político de nación y que se encontraban dentro de su territorio, nos plantea la necesidad no sólo de defender y garantizar las libertades de manera individual, sino también es necesario garantizar y proteger esas mismas libertades para las minorías y los grupos étnicos. Pero no hay que olvidar que, dentro de esas minorías, existen individuos que deben disfrutar y hacer uso pleno de las libertades que el Estado y la sociedad debe garantizar y respetar. No es posible, en función de los derechos de grupo (como suele llamarse a estos derechos de minorías o grupos étnicos y culturales), dejar

²⁵ Fernández, F., “Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad” en Cruz, M. (comp.), *op. cit.*, p. 108

²⁶ Rivera, J., “Multiculturalismo frente al cosmopolitismo liberal” en *Ibid.*, p. 158

¹²⁴ Piastro, J., “Identidades en movimiento” en *Ibid.*, p. 144

desprotegidos a los individuos de sus derechos civiles, derechos que son otorgados por pertenecer a un grupo integrado a un Estado, y cuyas características son las que he venido definiendo.

En las sociedades modernas, la tolerancia enfrenta graves problemas. De entrada, podemos decir que con la Democracia -la cual podríamos definir como “aquella institución paradójica que nos permite ser más iguales y distintos a la vez y serlo en paz”-,¹²⁵ se nos presenta un conflicto al nivel del individuo autónomo. Porque en la Democracia vemos la confrontación entre el derecho del individuo a opinar, disentir y constituirse en un sujeto autónomo, y los derechos de la voluntad de la mayoría. “¿Por qué debe la sociedad tolerar a sus críticos? ¿Y por qué los críticos deben soportar la mediocridad social?”¹²⁶ Uno de los resultados de la *falsa tolerancia* que examiné en el apartado anterior, es precisamente el de debilitar la comunicación entre los individuos, lo que ocasiona que se lleguen a practicar formas de intolerancia y exclusión social, o que particulares intenten imponer su concepción particular del bien y la justicia. La falsa tolerancia ha hecho que la palabra pública como medio para encontrar soluciones a los conflictos se haya ido perdiendo en las democracias. Aquel individuo autónomo y libre, necesario para darle cuerpo, forma y argumentos en favor de la libertad de expresión y pensamiento, ha caído en la tan temida pacificación intelectual. Ya no quiere discutir las ideas, busca salir por la puerta rápida, declara que todas las opiniones valen lo mismo, es decir, que nada valen. “Tolerar sin más lo que somos entraña cerrar la puerta a lo que pensamos que debemos ser.”¹²⁷

La tolerancia sirve actualmente, como lo señala Marcuse, para la opresión. Practicada lo mismo por gobiernos democráticos que por autoritarios, la pacificación intelectual ha traído como consecuencia que la tolerancia se vuelva una suspensión del juicio. La población se instruye bajo esta mentalidad, los medios de comunicación aumentan el desconcierto y contribuyen a mantener este estado de cosas. La tolerancia tiene actualmente en sus manos más preguntas y problemáticas que posibles respuestas. La pregunta fundamental que debemos hacernos es de qué modo “en el politeísmo de los valores y de las convicciones, [es necesario]

¹²⁵ Giner, S., “Verdad, tolerancia y virtud republicana” en *Ibid.*, p. 125

¹²⁶ Madanes, L., “Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad” en *Ibid.*, p. 16

¹²⁷ Areta, A., “La tolerancia como barbarie” en *Ibid.*, p. 62

construir un espacio ético común sin el cual una sociedad se volvería rápidamente invisible e ingobernable.”¹²⁸

Y, por supuesto, la pregunta anterior va de la mano con otra de las preguntas fundamentales para la tolerancia: ¿Qué es lo que hay que tolerar? Ha constituido un gran logro saber dónde y con qué ser tolerantes; pero eso no implica que sepamos cuándo ser intolerantes; a qué circunstancias, acciones, decisiones u opiniones debemos negar la tolerancia; bajo qué criterio se establece lo que es intolerable. Ocupando los criterios liberales que hasta ahora he venido desarrollando, bien podríamos preguntar: ¿existe una intolerancia justificada? “Parece recomendable determinar cuándo se hace imposible tolerar, es decir, poner nuestros criterios de tolerancia sobre la mesa. ¿Es posible tolerar la barbarie?”¹²⁹

Para responder a esta interrogante quizá nos ayude afirmar que, hasta el momento, la humanidad posee dos certezas más o menos firmes y justificadas, a saber: la primera, de carácter epistemológico, que no hay verdades absolutas; y la segunda, de carácter ético, dado que nadie tiene el monopolio de la verdad, es preciso escuchar todas las opiniones –siempre y cuando se expresen de manera que merezcan ser escuchadas, como lo pedía Stuart Mill. Con estas dos verdades en mano, parece que una primera y evidente respuesta a la interrogante sobre qué es lo intolerable, es el fanatismo, ya que, justamente, el fanático defendería la existencia de una verdad absoluta y, en consecuencia, se negaría a escuchar cualquier otra opinión. El fanatismo está fundado en una generalización excesiva, es decir, es la actitud de aquel que “tiende a dar carácter universal a algunos de los rasgos observados en unos pocos y luego, desde ahí, se deja ir a la atribución de comportamientos negativos al conjunto de los miembros de la otra cultura”,¹³⁰ pero todavía más, ya que este tipo de juicios pasan “inadvertidamente del ‘es’ al ‘deber ser’, o sea, de afirmaciones de hechos a juicios valorativos [por ejemplo, del reconocimiento de la existencia de la diferencia a la afirmación de la necesidad de la desigualdad, de la superioridad, de la limpieza étnica, etc.] es cometer una falacia naturalista.”¹³¹ La generalización excesiva y la falacia naturalista, así como la falsa tolerancia, es uno de los elementos que, como contribuyen al surgimiento de la intolerancia, hay que evitar. Saber cómo, es la pregunta que nos queda pendiente.

¹²⁸ Sassier, P. *op. cit.*, p. 136

¹²⁹ Giner, S., *op. cit.*, p. 128

¹³⁰ Fernández, F., *op. cit.*, p. 109

¹³¹ *Ibid.*, p. 110

La tolerancia es un concepto motor en la modernidad. A partir de él, vemos cómo se van construyendo y perfeccionando las plataformas necesarias para garantizar la libertad y la coexistencia pacífica entre los seres humanos. Se requiere de un Estado neutral respecto a las concepciones morales y políticas de los individuos; se requiere que quienes la practiquen sean individuos y ciudadanos activos, libres y autónomos, se requiere del reconocimiento por parte del grupo a los individuos y del Estado a los grupos, se requiere de una *tolerancia activa* que “consiste en una actitud deliberada que nos permite apoyar el pleno derecho que todos tenemos a expresar y predicar nuestras opiniones, fe y creencias así como practicar nuestras costumbres y discrepar de cuanto nos parezca.”¹³² Los grandes males que han contribuido para que la tolerancia se haya convertido en vicio, y que han ocasionado la vuelta de una “intolerancia institucionalizada”, con más y mejores recursos de violencia y exterminio, tienen en su interior la convicción de que “al creer o proclamar que del reconocimiento o afirmación de las diferencias étnicas y culturales se sigue ya, sin más una actividad político-moral igualitaria en la sociedad, solidaria.”¹³³ Pero esto no es cierto, entre el mundo de la pluralidad de los valores y sus contenidos del bien y la justicia, y el mundo de los hechos, es decir, la aplicación de esos valores, hay muchas “mediaciones. Y es tarea de la filosofía moral y política de nuestra época contribuir al estudio racional de esas mediaciones.”¹³⁴

Pero no sólo de aquellas disciplinas, también es una tarea de los individuos, de los ciudadanos, de los grupos étnicos o culturales o económicos, el contribuir a la conformación de un nuevo concepto de tolerancia que, por un lado, recupere las victorias de sus exponentes clásicos (la libertad de conciencia, de credo, de acción, de pensamiento, de reunión; los límites de todas ellas; la autonomía individual; los mecanismos de integración social, como el Estado o el mercado); y por el otro, enfrente los nuevos retos y problemáticas que la sociedad actual nos plantea (el resurgimiento de la “intolerancia institucionalizada” en la figura del Totalitarismo; el auge de la “falsa tolerancia” entre los individuos; los choques culturales provenientes de las migraciones y los refugiados; la pacificación intelectual y la falta de crítica, compromiso y reflexión por gran parte de la población, etcétera). No hay que olvidar que “el camino hacia una sociedad tolerante que para la creación de sociedades más justas y por una sociabilización

¹³² Giner, S., *op. cit.*, p. 122

¹³³ Fernández, F., *op. cit.*, p. 111

¹³⁴ *Ibidem.*

bien lograda, es mucho más arduo [pero no por ello imposible] que la integración de una multitud mediante la propagación de la imagen de un enemigo común.”¹³⁵

La tolerancia, puede ser una pequeña virtud dentro de todo lo que se requiere para la construcción de una sociedad justa; pero en realidad resulta ser mucho más que eso. Como principio normativo para la construcción de un marco en donde se pueda construir una base legal para regular los conflictos, “la tolerancia es un fin en sí misma, sólo cuando es verdaderamente universal, la eliminación de la violencia y la reducción de la represión son condiciones previas para la creación de una sociedad humana.”¹³⁶

¹³⁵ Fetscher, I., *op. cit.*, p. 153

¹³⁶ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 77

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín San. *La Ciudad de Dios*. Editorial Porrúa, México 1970. Trad. Francisco Montes de Oca. 1ª. Edición en Español, España 1614; p. 625
- Ayer, A. J. *Voltaire*. Editorial Crítica, España 1988. Trad. Miguel Candel Edición Original: *Voltaire* Editorial Weidenfeld and Nicholson, Londres 1986; p.205
- Beval, Yvon, (et. al.), *Racionalismo. Empirismo. Ilustración. Historia de la Filosofía V.6*, Siglo Veintiuno, México, 2003, (Trad. Isidro Romero, Joaquín Sanz y Pablo Velasco), 390 pp., (Edición Original: *Encyclopédie de la Pléiade V.36K*, Editions Gallimard, Francia, 1973).
- Cropsey, J. y Strauss, L. (comp.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 2001. (Trad. Leticia García, Diana Sánchez y Juan Utrilla), 409 pp., (Sección de Obras de Política y Derecho. Edición Original: *History of Political Philosophy*, University Chicago Press, USA 1963).
- Cruz, Manuel (Compilador), *Tolerancia o Barbarie*, Gedisa, España, 1998, 189pp., (Colección Hombre y Sociedad Serie CLADEMA Filosofía).
- Fetscher, Iring, *La Tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Gedisa, España, 1994, 167 pp., (Trad. Nélica Michan. Edición Original: *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer Klein Tugend für die Demokratie*. RADIUS-VerlagGmbH, Stuttgart 1990).
- Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, UAM-I, México, 1990, (Trad. Luis Felipe Segura), 86 pp., (Serie Clásicos. Edición Original: *Spinoza: leben und charakter*, Editorial Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1946).
- Francesc, Navarro (Editor). *Atlas histórico del mundo*, Salvat, España, 1999, 120 pp.
- Gray, John. *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, España, 2001, (Trad. Mónica Salomón), 167 pp., (Estado y Sociedad, Edición Original: *Two faces of liberalism*. Editorial Polity Press-Cambridge, Inglaterra, 2000).
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza, España, 1982, (Trad. Vidal Peña), 170 pp., (Edición Original: *Spinoza*, Editorial Penguin Books Ltd., Inglaterra, 1951).
- Haywood, John, *Atlas Histórico del Mundo*, Könnemann, Alemania, 2000, (Trad. Alberto Clavería), 199 pp., (Edición Original: *Andrómeda Oxford Ltd.*, Inglaterra, 1999).
- Herrera Madrigal, José, *Jusnaturalismo e ideario político en John Locke*, UAM-I, México, 1990, 201 pp., (Publicaciones del Departamento de Filosofía Núm. 9).

- Horton, John (comp.). *Liberalism, Multiculturalism and toleration*, St. Martin Press, Gran Bretaña, 1993, 210 pp.
- Horton, John y Nicholson, Peter (comp.). *Toleration: Philosophy and Practice*, Avebury, Gran Bretaña, 1992, 190 pp.
- Kamen, Arthur, *Los caminos de la tolerancia*, Guadarrama Ediciones, España, 1967, (Trad. Jaime Zarraluqui), 255 pp., (Edición Original: *The rise of toleration*, McGraw-Hill).
- Locke, John, *Sobre la tolerancia*, Gernika, México, 2000, (Trad. Ana Isabel Stellino), 109 pp., (Clásicos Ciencia Política Núm. 24. Edición Original: *A letter concerning toleration*. Inglaterra, 1689).
- -----, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1970, (Traducción, prologo y notas de Alfredo Juan Alvarez), 155 pp.
- -----, *Lecciones sobre la ley natura*, Comares, España, 1998, (Traducción del latín y notas por Manuel Salguero y Andrés Espinosa), 161 pp.
- -----, *Ensayos sobre la ley natural*, Universidad Complutense, España, 1998, (Edición crítica de Isabel Ruiz), 174 pp., (Facultad de derecho. Servicio de Publicaciones “Centro de estudios superiores, sociales y jurídicos Ramón Conde”).
- McEvedy, Colin. *Gran Atlas de Historia Universal Folio*, España, 1985, (Trad. TEA), 904 pp., (Edición Original: Grisewood and Dempsey Ltd., Estados Unidos, 1984).
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*. Alianza, España, 1997, (Trad. Pedro de Azcarate y Natalia Rodríguez), 260 pp., (Biblioteca 30 Aniversario. Edición original: *On liberty*, Editorial Ticknor and Fields, Inglaterra, 1863).
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, FEC, México, 1995, (Trad. María Dolores González), 549 pp., (Sección de Obras de Filosofía. Edición Original: *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971).
- -----, *Liberalismo político*, FCE-UNAM, México, 1995, (Traducción Sergio Madero Baez) 360 pp., (Edición Original: *Political Liberalism*. Columbia University Press, Neva York, 1993).
- Sassier, Phileppe, *Tolerancia, ¿para qué?*, TAURUS, México, 2002, 205 pp., (Edición original: *Pourquoi La Tolérance*, Libraire Artheme Fayarad, Francia, 1990).
- Serrano Gómez Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, Porrúa – UAM-I, México, 2001, 360 pp., (División de Ciencias Sociales y Humanidades Depto. De Filosofía. Biblioteca de Signos).

- Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Juan Pablos, México, 1980, (Trad. Julián de Vargas y Antonio Zozaya), 330 pp., (Edición original: *Tractus Theologico-politicus* 1670).

- -----, *Tratado teológico-político*, Alianza, España, 1986, (Trad. Introducción, notas e índice de Atilano Domínguez), 440 pp.

- -----, *Tratado teológico-político. Tratado Político*, TECNOS, España, 1996, (Estudio preliminar y traducción Enrique Galván), 265 pp., (Colección Clásicos del Pensamiento).

- Voltaire, F., *Tratado sobre la tolerancia*, Crítica y Grijalbo, España, 1984, (Edición, prólogo y notas Palmiro Togliati. Trad. Carlos Chies), 175 pp., (Edición Original: *Traité sur la tolérance*).

- Wolff, Paul; Moore, Barrington y Marcuse, Herbert, *Crítica de la tolerancia pura*. Editorial Nacional, España, 1977, (Trad. Jesús Tobío), 104 pp., (Edición Original: *A critique of pure tolerance*, Beacon Press, Boston, 1969).

- Walzer, Michael, *Tratado sobre la Tolerancia*, PAIDOS, España, 1998, (Trad. Francisco Álvarez), 128 pp., (Colección Estado y Sociedad. Edición original, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997).

- Wiesel, Elie; et. al., *La Intolerancia*, GRANICA, España, 2002, (Trad. Silvia Peña), 240 pp., (Edición original: *L'intolérance*. Editions Grasset & Fasquelle, Francia, 2000).

- Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre la ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós – I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1989, (Introducción y traducción Manuel Cruz), 63 pp., (Colección Pensamiento Contemporáneo 1).