

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN HUMANIDADES  
LÍNEA FILOSOFÍA POLÍTICA

*“DE LA TOLERANCIA NEGATIVA  
A LA TOLERANCIA ACTIVA: UN ANÁLISIS NORMATIVO”*

ALUMNA: XOCHIQUETZAL PANUHAYA CHAGOYA

ASESOR: DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

MÉXICO, D.F. MAYO 2007

## AGRADECIMIENTOS

Para Leonides, por su amor incondicional, paciente comprensión y solidaridad, por ser compañero de vida y darle otro significado a todo cuanto hago.

Una vez más, para Anita y Abel, mis padres, por darme la vida, su amor y apoyo cuando más lo necesito.

A mis hermanos Perla y Abel, por ser confidentes, por su confianza y amor entrañable.

A mi otra familia: Tere y Tomi, por su gran generosidad. A mi hijo que no me dolió: Alexis, porque me motiva a ser una modesta referencia para su superación y la no renuncia a la conquista por sus sueños. A Lulú por hacerme sentir su hermana. A Güichito por su inquieta y alegre vitalidad. A Juan y Blanca, por pertenecer a esta familia *sui generis*.

A mi tía América que más que tía ha sido una cómplice y amiga incondicional. A José, Pepo y Aldous Huxley por hacerme partícipe y compartir todo lo que tienen.

A todos los que omití sus nombres, familia, amigos y conocidos, pero que siempre se mantienen pendientes de mis logros y desventuras.

A mi asesor Jesús Rodríguez Zepeda, por el diálogo y la apertura permanentes para la realización de mi trabajo; a su ejemplo y congruencia. Así también los comentarios de los lectores: Dra. Teresa Santiago Oropeza y Dr. Luís Salazar Carrión, que mereció hacer modificaciones a mi texto pero permitieron mejorarlo en claridad argumentativa y en la profundización de algunos apartados. A ellos les reitero mi más sincero agradecimiento.

A las instituciones: Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, por ofrecer un posgrado de calidad y por contar con excelentes profesionales académicos comprometidos con la educación y la investigación. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por la Beca de Apoyo para la Formación de Científicos y Tecnólogos que me concedió en los años 2005 y 2006 para desarrollar mis estudios en mejores condiciones. Al Instituto Politécnico Nacional por contar con el derecho al Año Sabático para sus docentes, el cual pude ejercer en 2005 y 2006. A la Secretaría Académica del mismo Instituto por concederme una licencia con goce de sueldo de seis meses, que requirió la anuencia del director Julio Torres Fuentes del Centro Interdisciplinario de Ciencias de la Salud, unidad Santo Tomás, donde laboro actualmente.

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	2
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>CAPÍTULO I. El origen del concepto de tolerancia</b> .....	11
1.1. Un breve recuento histórico.....	13
1.2. Las bases de la filosofía de la tolerancia.....	15
1.3. Institucionalización de la tolerancia.....	19
1.4. La teoría política de John Locke... ..	27
1.5. La <i>Carta sobre la tolerancia</i> ... ..	40
<b>CAPÍTULO II. Teoría de la tolerancia en el liberalismo</b> .....	51
2.1. Sobre la definición de tolerancia.....	56
2.2. La tolerancia en los liberalismos de los valores y la neutralidad.....	67
2.3. La tolerancia en la concepción de John Rawls.....	72
<b>CAPÍTULO III. Teoría de la tolerancia en el multiculturalismo</b> .....	97
3.1. Una teoría de la tolerancia en Michael Walzer.....	101
3.2. ¿Teoría de la tolerancia en Charles Taylor?... ..	112
3.3. La visión de la tolerancia en Will Kymlicka.....	121
<b>CONCLUSIONES</b> .....	136

## INTRODUCCIÓN

La globalización económica y la tecnología han traído consigo posibilidades infinitas para dinamizar las identidades sociales y culturales; pero también la incertidumbre que generan los crecientes flujos migratorios con sus propias concepciones de vida, creencias y valores, totalmente diferenciadas y hasta enfrentadas con los principios de las sociedades democrático-liberales. Los problemas se acentúan debido al resurgimiento de movimientos nacionalistas, integristas religiosos y conflictos étnicos, que resaltan la urgente necesidad de transformaciones civilizatorias que, por un lado, replanteen el papel de los organismos internacionales para intervenir y solucionar conflictos bélicos, guerras civiles y las consecuencias generadas por la implementación de políticas económicas del capitalismo neoliberal, y que por otro, contemplen los fundamentos constitucionales de los Estados democráticos contemporáneos los desafíos inherentes a las sociedades culturalmente diferenciadas.

En los últimos años ha habido una profusión de estudios teóricos en torno a la tolerancia, ya sea como tema central<sup>1</sup> o con referencias tangenciales<sup>2</sup>. También su

---

<sup>1</sup> Se mencionan a continuación los textos más significativos de los que se desprende parte del presente trabajo teórico y algunas de sus líneas argumentativas: Excelentes y variados ensayos compilados por Rodolfo Vázquez en *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005. Una buena crítica de los límites de la tolerancia liberal: PÁRAMO, Juan Ramón, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993. MENDUS, Susan, (comp.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, New York, 1988. MENDUS, Susan, (comp.), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, Londres, 1988. WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, PAIDÓS, 1ª edición, 1998. Una referencia ineludible para el debate sobre los principios políticos que han de regir a las democracias contemporáneas es RAWLS, John, *El liberalismo político*, editorial Crítica Grijalbo Mondadori, 1996. En esta misma línea, CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990. Ensayos con diversos puntos de vista en torno al tema en OLIVÉ, León y VILLORO, Luís (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996. Revistas que le dedican completamente al tema *Doxa. Cuadernos de Filosofía del derecho*, núm. 11, 1992. Entre otros.

<sup>2</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991. BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, F.C.E., México, 1994. FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1997. KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, PAIDÓS, España, 1996.

revitalización se ha hecho presente en el léxico común por razones distintas y en contextos diferentes. Tal auge es el indicio de que en su origen se halla el contenido liberador que motivó la oposición más férrea a la persecución por motivos de fe, la actitud de apertura hacia el pensamiento disidente, el diálogo como el único camino para la manifestación de todas las verdades y, por si fuera poco, la configuración teórica de los derechos fundamentales.

La vigencia y la renovación de la tolerancia se deben a la capacidad de la especie humana para configurar miedos y resignificar prejuicios, de ahí la necesidad de su mutación semántica. El significado más empleado es el que se puede llamar liberal clásico y supone soportar por prudencia lo distinto, pues la intolerancia, se calcula, produce innumerables costos. Su transformación en la actualidad tiene que ver con la necesidad del entendimiento profundo del diferente —que por cierto no ha permeado lo suficiente en la cultura de la sociedad—, e implica respeto a su identidad, reconocimiento e inclusión.

Pero la tolerancia se vuelve estéril si no cambian las condiciones que en su nombre se reclaman, mas la fuerza de su pertinencia radica en brindar un espacio, que a golpes de intolerancia constantes cae en lo efímero, cuando debe ser un instrumento permanente al servicio de la reivindicación de derechos y una intención transitoria para el reconocimiento legal de las legítimas aspiraciones de los intolerados, de todos aquellos que la mayoría excluye por “irregulares, anormales y distintos.”<sup>3</sup>

El problema del pluralismo cultural, social y político en las sociedades modernas, consiste en determinar el criterio objetivo para el reconocimiento de dicho pluralismo y cómo preservar un núcleo de homogeneidad para considerar debidamente a los individuos aún con sus diferencias.

Afrontar este compromiso, implica promover consensos acerca de los valores que deben asumirse como necesarios para el logro de una sociedad más humana,

---

<sup>3</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos, Ibid.*, p. 254.

igualitaria e incluyente, de las minorías, que por razones históricas, económicas, políticas o de otro tipo, y dadas sus características raciales, sexuales, éticas, lingüísticas, etcétera, se encuentran en condiciones de desventaja respecto al grueso de los individuos de su misma sociedad. Una posible respuesta a ello pasaría por la tutela de derechos de rango constitucional contra la desigualdad de trato, la discriminación, la exclusión y la asimilación forzada a que han sido expuestas por parte de la mayoría. Aunque un mínimo acuerdo para la garantía de sus derechos —considerados como humanos—, puede encontrar cierta incompatibilidad precisamente cuando de tutelar a las minorías culturales se trata.

Esto lleva a plantear: ¿Es necesario promover la práctica de la tolerancia como una virtud pública deseable para la defensa de intereses individuales o de grupo, la expresión de convicciones sobre la justicia y la deliberación con los otros para la adopción de soluciones colectivas a los diversos conflictos que se producen en la sociedad? ¿Es adecuado hablar de tolerancia en sociedades democráticas cuando un Estado constitucional de derecho garantiza el ejercicio de los derechos fundamentales?

Para problematizar y tratar de responder a estas preguntas, la presente investigación aborda el desarrollo y la transformación de la idea de tolerancia y las perspectivas que formulan de ella el liberalismo y el multiculturalismo contemporáneos, con los siguientes objetivos: 1) Revisar brevemente los rasgos históricos más significativos que articula el pensamiento clásico para la formulación de los derechos fundamentales con base en los planteamientos de la teoría de la tolerancia; 2) Explicar la supeditación de la tolerancia con respecto a los derechos fundamentales; 3) Desarrollar las perspectivas contemporáneas del liberalismo y el multiculturalismo en torno a la tolerancia, y 4) Presentar las condiciones para realizar la tolerancia activa.

Se debe advertir que a la luz de múltiples estudios rigurosos sobre la tolerancia en la perspectiva de la filosofía política, y al contrastarlos con el presente trabajo, se puede comprender la limitación de realizar una propuesta novedosa en los terrenos teórico y práctico, no obstante, la necesidad de analizar las políticas explícitas que plantean diversos modelos normativos ante el hecho de la pluralidad de concepciones

morales y formas de vida, que parten de la constatación del desacuerdo, la incompatibilidad y hasta el enfrentamiento entre individuos que integran las sociedades culturalmente diferenciadas, permite describir las formulaciones de principios, presupuestos y términos que orienten y justifiquen la forma no sólo de cómo puede darse la coexistencia entre individuos y grupos, y de éstos con aquellos, sino también los elementos que propicien su interacción con la participación de los Estados democráticos contemporáneos, los miembros que los integran, y los organismos internacionales. De ahí que, dimensionar la discusión en torno a los principios de justicia y valores que den sustento a una sociedad más justa e igualitaria, sirva de inquietud y motivación para profundizar su estudio y superar las deficiencias y vacíos argumentativos que a lo largo del presente texto se detecten.

Para el desarrollo de los objetivos arriba señalados, se estructura la exposición con los siguientes capítulos:

En el primero se resaltan los rasgos históricos y los planteamientos de la reflexión filosófica clásica que configuran la teoría de la tolerancia. El dedicar significativamente un apartado al iusnaturalismo de John Locke se debe a que en su proyecto teórico, se halla la concreción de todas las tesis formuladas hasta entonces, que marcan el rumbo del liberalismo económico y político dada la defensa irrestricta y la protección del individuo contra los abusos del poder político, la iglesia y los particulares, con derechos invariables e inviolables. La finalidad de resaltar el papel de las ideas de libertad y autonomía individual para la estructuración de los derechos individuales se debe a que el multiculturalismo las hará el blanco de sus principales críticas.

En el segundo se explica los significados que adquiere la tolerancia, los elementos que la constituyen y su función, así como su diferenciación de otras actitudes. A lo largo del capítulo se aborda el problema de la intolerancia como antítesis de la tolerancia, sin embargo enjuiciar algo intolerable sólo se dará por la violación al principio del daño —acuñado por John Stuart Mill— o a los derechos. El mostrar las discrepancias que se observan en los liberalismos de la neutralidad y el de los valores

en torno al tema, es por la importancia, pertinencia y viabilidad de sus justificaciones. El primer tipo de liberalismo considera que aunque es un principio significativo en el nivel filosófico y político, es indiferente su práctica porque en el terreno de los fines que cada individuo se ha propuesto, en completa libertad, nada ni nadie puede imponerle aquello considerado moralmente valioso, además resulta irrelevante y limitado cuando se le opone a las prerrogativas que el derecho confiere. El segundo tipo de liberalismo considera a la tolerancia, junto con otras virtudes, un elemento central para el desarrollo de la autonomía individual, lo que favorece la construcción de sociedades armónicas y apreciables. Se señala la paradoja que deriva de los principios liberales de libertad y autonomía individual, al existir individuos o grupos que no les otorgan ningún lugar preponderante en su propio sistema de valores, por tanto, la visión de los dos tipos de liberalismo puede incurrir en actitudes intolerantes, de indiferencia o exclusión ante aquellos modos de vida totalmente diferenciados. El apartado con el que se concluye este capítulo, trata de dilucidar las implicaciones que tiene la incorporación y el tratamiento de la tolerancia y la intolerancia en la *Teoría de la justicia* de John Rawls, pues allí el filósofo norteamericano, mantiene la visión liberal clásica, pero al postular el principio de igual libertad para todos, impone los límites que han de preservar el espacio de las convicciones morales y religiosas o de la libertad de conciencia. En su obra *El liberalismo político*, marca un rumbo distinto y peculiar al identificar de una manera compleja la idea de tolerancia con el carácter netamente político que debe contener la concepción pública de la justicia, la cual se sostiene con base en los preceptos de la tradición del pensamiento liberal y de la práctica democrática. La preocupación de Rawls, es hacer converger, en un foco de consenso entrecruzado, las reglas que deben prevalecer para instaurar la estabilidad social y política, con el objetivo de superar las confrontaciones ideológicas inherentes a toda sociedad democrática, debido al irreductible pluralismo de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, e intereses individuales. Esto es posible cuando nadie tiene que deponer sus convicciones más profundas, porque el propósito es centrar la discusión en torno a la prioridad que tendrán las distintas libertades básicas que han de ser materializadas en las instituciones sociales, económicas y políticas. Así la tolerancia se vuelve un instrumento de tipo procedimental que posibilita acuerdos y limita la imposición de puntos de vista



ajenos a las prioridades de tipo político. Se exponen los problemas y las críticas que encuentra esta visión, las más relevantes son las que formula en su momento el multiculturalismo, a saber: la concepción política de la justicia está dirigida a las sociedades liberales democráticas consolidadas; establece la conveniencia de diferenciar los espacios público y no público a la hora de actuar políticamente; anteponer la autonomía política para no contravenir con los principios de las concepciones morales comprensivas cuando éstas no le otorgan un lugar preponderante a la autonomía moral; adoptar la tolerancia de tipo negativo porque conlleva la no renuncia a las convicciones más profundas; no considerar en la concepción política de la justicia los problemas que se gestan en el espacio no público sobre todo al interior de los grupos.

En el tercero se presentan las críticas de la perspectiva multicultural, de los autores Michael Walzer, Charles Taylor y Will Kymlicka, en contra de ciertos principios liberales que se muestran insuficientes, para el reconocimiento de las especificidades culturales e identitarias. El sentido que Michael Walzer desarrolla de la tolerancia, se basa en su propia concepción teórica al identificarla como un bien social de los muchos que existen con diferentes significados, según la particularidad y el contexto de la sociedad de que se trate. Sin embargo, es vista como un principio limitado por significar una concesión para grupos minoritarios en el ejercicio de sus costumbres y su cultura. Resalta que en un mundo donde las identidades de las personas son etéreas, con tendencia a diluirse y en constante transformación, propone un modelo de tolerancia posmoderno que se identifica, según sea el caso, con resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo. El problema es que no especifica el punto de vista moral que permita dilucidar qué valores responden a dichas actitudes. Por su parte, Charles Taylor argumenta la necesidad de implementar una política de la diferencia para la sobre vivencia de comunidades con especificidades lingüísticas y culturales, pues de ello depende el despliegue pleno de la identidad de los seres humanos, por esto la ciudadanía estará vinculada a la pertenencia de una determinada cultura. Sin embargo, Taylor, en aras de favorecer la preservación de las culturas, conviene en implementar políticas de la diferencia que las resguarden como un fin en sí mismo. Aunque la

perspectiva de Taylor se puede equiparar a la formulación de la tolerancia activa cuando propone acomodos necesarios para permitir la coexistencia de las diferencias, no menciona los valores que han de prevalecer en las relaciones al interior de los grupos. Por último, Will Kymlicka desarrolla su perspectiva en el horizonte cultural, al señalar que ésta no sólo da cuenta de la especificidad de los grupos, sino también es constitutiva de los individuos en toda la variedad de formas de vida significativas, de ahí la necesidad de la reivindicación de derechos etnoculturales. Aunque Kymlicka mantiene un compromiso con los principios de libertad y autonomía individual, éstos se ven opacados cuando trata de articularlos en lo que él denomina “restricciones internas” que no son más que la limitación de los derechos civiles y políticos de los miembros de un grupo para preservar su cultura societal. La interpretación que desarrolla Kymlicka de la tolerancia, servirá para hacer algunos cuestionamientos que de ella formula John Rawls. Al finalizar el capítulo se incorporan algunas ideas sobre la noción de libertad y los derechos fundamentales que inciden en la función que habrá de tener la tolerancia activa.

Para terminar, se exponen una serie de ideas que, a modo de conclusión, tratan de responder a las preguntas planteadas a lo largo de la investigación, sobre todo en torno a cómo las concepciones de los liberalismos de los valores y el de la neutralidad pueden encontrar en los principios de la libertad y autonomía personal los criterios para justificar y ampliar aquellas pretensiones que aspiran a convertirse en derechos de grupo, que para ello se requerirá de valores democráticos como el de la tolerancia en su acepción activa. De la misma manera se presentan algunos de los problemas sugeridos que no tuvieron un desarrollo en el cuerpo del texto.

## CAPITULO I. El origen del concepto de tolerancia.

El concepto de tolerancia es uno de esos conceptos que para entenderse debe remitirse al recorrido de su historia. Las bases de las que se nutre la reflexión filosófica, tienen que ver con sucesos de un amplio período histórico que transcurren entre los siglos XIV al XVIII, en que se consolida la tolerancia como principio político, lo que evidencia el costo que trajo consigo su construcción e implantación, que no estuvo exenta de oposiciones, avances y retrocesos, ni fue lineal ni progresiva.

Para abordar las perspectivas histórica y contemporánea se tiene como telón de fondo la visión que formula N. Bobbio sobre cómo la tolerancia, en su significado histórico predominante, se refiere “al problema de la convivencia entre distintas creencias, primero religiosas y después también políticas”<sup>4</sup>, pero que en la actualidad su significado tiene que ver con el problema “de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, en general, de los que se llaman <<diferentes>>, como por ejemplo, los homosexuales, los dementes o los discapacitados”.<sup>5</sup> O bien, los considerados históricamente disidentes, y en la actualidad los intolerados de las sociedades modernas debido a sus particularidades y distintas filiaciones referidas por el filósofo italiano. Paolo Comanducci sugiere que también habría que considerar a los intolerantes como “otros” o <<diferentes>><sup>6</sup>, pues en más de las veces —sin pretender generalizar—, las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales propician frustraciones extremas, inseguridad<sup>7</sup> y actitudes defensivas que abren la puerta al

---

<sup>4</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 243.

<sup>5</sup> *Ídem*.

<sup>6</sup> Paolo Comanducci, “Sobre el problema de la tolerancia”, en *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 79.

<sup>7</sup> FETSCHER, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 150.

“fanatismo, o sea la creencia ciega en la propia verdad y en la fuerza capaz de imponerla.”<sup>8</sup>

El desarrollo teórico e histórico de la tolerancia muestra cómo propició el debate sobre los derechos fundamentales, desde los individuales hasta los de participación política, que han servido para el fortalecimiento del Estado de Derecho. En la medida en que se garantizan tales derechos en las constituciones modernas, ¿es necesario promover la práctica de la tolerancia como una virtud pública deseable para enfrentar los desafíos asociados a las tensiones sociopolíticas por la intensificación del tránsito mundial, la inmigración, los integrismos y el fenómeno del nacionalismo? O cabe preguntar si más bien lo que se requiere para la resolución de dichas cuestiones es replantear el papel de los Estados democrático liberales y formular nuevos contenidos en las constituciones que presentan deficiencias, dificultades, contradicciones e incluso distintas interpretaciones.

En este sentido, la revitalización y la exigencia de tolerancia tal vez tiene que ver con la necesidad de propiciar espacios de interés común para la manifestación de ideas, opiniones y conciliación, donde su ejercicio —entre otras muchas virtudes y condiciones institucionales—, permita el desarrollo de la organización política y social, el respeto de los derechos de los demás, una buena manera de dirimir conflictos y una de las condiciones para la cohesión social.

Para dar seguimiento a tales temas, se pretende examinar, cómo el desarrollo de la teoría de la tolerancia se fraguó en medio de conflictos religiosos y luchas sangrientas, lo que motivó la reflexión filosófica en torno a la naturaleza de la sociedad y las mejores formas de organización política.

---

<sup>8</sup> BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, F.C.E., 2004, p. 47.

Por esto es pertinente revisar sus antecedentes teóricos<sup>9</sup>, lo cual no pretende ser exhaustivo ni minucioso. Para los propósitos de esta investigación sólo se señalan en este capítulo los rasgos más significativos que se encuentran en la *Carta sobre la Tolerancia* de John Locke, pues este texto resume y perfila los principios políticos de la visión del liberalismo clásico acerca de los límites de los deberes de la iglesia, las personas privadas, de la magistratura eclesiástica y de la civil<sup>10</sup>, que marcan el rumbo para la construcción y defensa de las distintas libertades individuales.

### 1.1 Un breve recuento histórico<sup>11</sup>

Será importante señalar, antes de entrar a la exposición de corte teórico, que la defensa de la tolerancia surgió históricamente del conflicto entre una iglesia mayoritaria y sus disidentes. En el Siglo XVI, con el movimiento de la Reforma, se habló por primera vez de tolerar a los “equivocados” en cuestiones de fe, precedente que marca la lucha por la libertad religiosa, la libertad de conciencia y el concepto político de tolerancia.

Debe resaltarse el trauma que trajo el cisma de la unidad confesional. La cristiandad constituyó el elemento que identificaba lo europeo, su cultura y los lazos políticos frente al mundo no cristiano. La república cristiana universal es la expresión de esa unidad política-religiosa, una comunidad para todos los cristianos encabezada por la Iglesia de Roma. Pero ésta encuentra, desde su mismo origen, un movimiento minoritario disidente que poco a poco se generalizará, y que cobra mayor relevancia por la coincidencia con el reparto territorial del continente y la consolidación de los Estados nacionales, favoreciendo lo político en detrimento de lo religioso y el particularismo en menoscabo del universalismo.

---

<sup>9</sup> Únicamente, a manera de referencia se mencionan algunos de los precursores de la tolerancia en la teoría política: Marsilio de Padua (*Defensor Pacis*, 1324) donde se encuentra la idea del deber de anteponer el convencimiento a la coerción; en la misma tesis, Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670). Tolerancia en lo civil, J. Bodino (*Traité de la République*, 1576, y *Colloquium heptaplomere*, 1593). Voltaire defiende la tolerancia universal (*Traité sur la tolérance*, 1763). Los principales tratados de teoría de la tolerancia se encuentran en el siglo XVII en las obras de Grocio, Bayle y Milton. En BOBBIO, N., *Diccionario de política*, Tomo II, 14ª edición, SXXI, 2005.

<sup>10</sup> *Ibíd.*,

<sup>11</sup> Gran parte del análisis histórico y teórico de este capítulo se desprende del minucioso “Estudio preeliminar” de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo, desarrollado expresamente para el texto los *Escritos sobre la tolerancia* de John Locke.

El esfuerzo por consolidar las entidades políticas emergentes donde el rey monopolizara todos los vínculos de fidelidad, obediencia y la implantación de la homogeneidad ideológica tenía que estar apoyado por la religión, para servir, nuevamente, de elemento identificador. La dependencia entre iglesia y comunidad política, se dará por la integración de la Iglesia al Estado, insertando las finalidades de aquella a la causa política, lo que resulta patente tanto en los Estados protestantes como en los católicos: la religión como el instrumento político al servicio de los príncipes temporales. Sin embargo, la tolerancia religiosa se convertirá en una necesidad de la Europa desgarrada por las guerras de religión y de los disidentes afectados por la represión.

La Reforma, al producir el quiebre de la unidad religiosa, será el punto de partida para el largo proceso histórico que llevará a la formación y consolidación de la tolerancia. El movimiento promovido por Martín Lutero el 31 de octubre de 1517, al que se adhiere Jean Calvino en Ginebra, en contra de la iglesia de Roma y a favor de su renovación, propugna y logra la creación de nuevas iglesias independientes del papado y la divulgación de la Biblia, actividad hasta entonces exclusiva del clero católico. Pero aún con el triunfo de la Reforma, la violencia y la guerra seguirán siendo el único lenguaje para resolver la disputa por las creencias, tanto en las naciones protestantes como en las católicas. Es más, las grandes religiones protestantes reprimirán a las nuevas y a las sectas que surgen en su seno, provocando el éxodo forzado de miles de personas a las colonias inglesas de América del Norte.

Se puede advertir que los acontecimientos que derivaron de dicho movimiento no fueron progresivos ni uniformes. En cada región europea la experiencia fue muy distinta pues no sólo los conflictos religiosos estaban en boga, sino también la formación de nuevas unidades nacionales y las guerras de conquista para imponer la hegemonía política en la propia Europa, hasta extenderla al resto del mundo.

Hubo numerosos intentos de paliar tales guerras con resultados más bien modestos, como el clima de una cierta tolerancia en algunas regiones, pero otros fueron realmente ominosos, pues dieron lugar a la división, la intolerancia y la represión. De estos intentos surge la Paz Religiosa de Augsburgo de 1555, el Edicto de Tolerancia de Nantes de 1598 en Francia, la Paz de Westfalia de 1648 en Holanda; en el año de 1689 aparece en Inglaterra el Acta de tolerancia —crucial para la historia de su discurso—, de Guillermo de Orange. Allí se establece la libertad de creencias —que habrá que decir, será restringida—, y la libertad de culto —aunque con preeminencia de la Iglesia anglicana—, al resto de las religiones protestantes y acotada a las religiones católicas y no cristianas. Los ateos todavía serán señalados y excluidos. Pero aun así, se marca el inicio del proceso positivador de las libertades. A la par, se publica la obra de John Locke *Carta de la tolerancia*, donde confluyen y se articulan todos los argumentos teóricos formulados hasta ese entonces, marcando el inicio de la teoría liberal de la tolerancia.

La tolerancia en los siglos XVI y XVII, adquiere un sentido más amplio que impacta en los órdenes teológico, político y social. Los filósofos y los pensadores de esos tiempos contribuyen a ello. A partir de aquí ya no habrá marcha atrás. La pérdida de la autonomía de las sociedades religiosas en beneficio del Estado, allanó el camino para la secularización de la sociedad, esto es, la construcción de un ámbito de convivencia orientado por finalidades propias e independientes respecto de los credos religiosos.

## **1.2. Las bases de la filosofía de la tolerancia**

La preservación del ser humano es la bandera que enarboló el humanismo frente a los Estados absolutos y rígidamente confesionales. La tolerancia posibilitó tal fin y se hizo necesaria en pos de la expansión económica y cultural. “Este habrá de ser uno de los

orígenes principales, no ya de la libertad religiosa, sino de los derechos fundamentales en general y del propio Estado constitucional.”<sup>12</sup>

Las convicciones y argumentos a que se hace referencia para la defensa de la tolerancia, se pueden agrupar en tres momentos; el primero, y más antiguo, es aquel donde la tolerancia no es un fin apreciable en sí mismo, sino más bien un instrumento con el que se lograría, en algún momento, la reunificación de las iglesias o el acuerdo de puntos en común; el pluralismo se ve como un dato de hecho, pero existe la idea de que debe superarse no con la guerra y sí con el diálogo y la fraternidad. El segundo se refiere a la preocupación de los escritores políticos por la organización del Estado moderno; el pluralismo es una realidad empírica que habrá que zanjar para consolidar la cohesión del Estado; es un mal necesario nada comparable con las guerras de religión que llevan al atraso y hacen peligrar la seguridad interior y exterior, dichas guerras provocaban que la autonomía política y los vínculos sociales se debilitaran y, no sólo eso, que entre la iglesia y el Estado hubiera disputa acerca de quién debería tener y ejercer el uso de la fuerza y competir por la obediencia de los miembros de la comunidad. Y el tercero se refiere a la filosofía liberal moderna de los derechos fundamentales, esto es, la defensa de la tolerancia vista como libertad, que concibe la fe religiosa como una decisión de cada individuo y donde en la pluralidad de credos, el Estado no puede entrometerse. La tolerancia es opuesta a la injusticia y al uso de la fuerza en cuestiones de fe.

Es muy amplia la lista de pensadores que teorizaron, propagaron y configuraron el concepto político de tolerancia y libertad religiosa. Las contribuciones a esta categoría las encontramos, como se señaló, en los activistas de la Reforma como Lutero y en los filósofos del derecho natural, que habían abogado por la libertad de conciencia y los límites de los poderes político y religioso en materia de creencias. La evidencia de la existencia de concepciones e interpretaciones distintas de las Sagradas Escrituras y el

---

<sup>12</sup> *Cfr.* cita, “Con razón observa G. Peces-Barba que el pensamiento de la tolerancia, junto con la filosofía de los límites al poder y el humanitarismo penal, constituyen las tres tendencias históricas que alientan el surgimiento de los derechos fundamentales”, *Ibid.*, p. XVI.



diálogo directo con Dios sin la necesidad de intermediarios, configuran a la fe como una cuestión individual e interna.

Curiosamente estas contribuciones fueron aportadas por minorías religiosas<sup>13</sup> vistas como disidentes, desamparadas ante el enfrentamiento e intransigencia a que eran expuestas por parte de los poderes políticos y religiosos de católicos y reformistas. Su lucha se centrará en la división que debe haber en las relaciones entre el Estado y las Iglesias, los asuntos públicos y la moral privada.

El sentido que tomará la reflexión filosófica moral y política del siglo XVII será de raigambre metafísica, esto es, el tratamiento de los asuntos morales como la tolerancia y la libertad de conciencia desde una óptica estrictamente racional. “[...] el racionalismo político y jurídico fue una empresa que terminaría dotando al Estado y al Derecho de un fundamento abstracto, individualista y consensual en el que desaparecen o pasan a un segundo plano las ideas de Dios y de tradición o, lo que es igual, tanto la legitimidad divina como histórica.”<sup>14</sup> Aunque no se dejó de lado el derecho divino, la autonomía de los valores en la esfera de lo político será, no en nombre de una verdad religiosa o la salvación del alma, sino por la facultad de gobernar para la seguridad y el orden público. Pues el Estado es la expresión de la voluntad libre de los hombres, y por tener legítimamente el monopolio de la fuerza, su misión es garantizar los derechos de aquellos y hacer de la tolerancia una política para fortalecer los vínculos de soberanía.

Por esto serán los filósofos de corrientes críticas a la intervención del Estado en cuestiones de fe, los que llevarán más allá la discusión al mostrar cierto escepticismo<sup>15</sup> acerca de la existencia de una religión verdadera y una única verdad revelada que

---

<sup>13</sup> Aunque estas minorías no dejaban de ser fundamentalistas, los anabaptistas entendían a la Iglesia como una asociación voluntaria e independiente del poder político: “creemos que el magistrado no debe inmiscuirse en virtud de su oficio en los asuntos de la religión o en las materias que afectan a la conciencia, que su función no es forzar o coaccionar a los hombres para que adopten tal o cual forma de religión o de doctrina.” Cfr. cita de J. Smyth, en PRIETO, Luís y BETEGÓN, Jerónimo, “Estudio preliminar”, en *Escritos sobre...*, p. XXIII.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. XXVII.

<sup>15</sup> “A menudo se ha considerado a la tolerancia como deudora de una actitud escéptica que impide conocer verdades religiosas y morales y que tiende a favorecer una disposición de *laissez-faire* frente a creencias y opiniones diferentes y contradictorias.” Juan Ramón de Páramo, “Liberalismo, pluralismo y coacción”, en *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 170.

tuviera que imponerse a los demás. Entre otros, Pierre Bayle (1647-1706), incluye a los ateos como personas que deben ser toleradas porque precisamente “no existe un criterio objetivo para examinar las convicciones subjetivas sobre la evidencia. La evidencia es una cualidad relativa.”<sup>16</sup> Pues es sólo la conciencia individual, la única instancia legítima que decidirá sobre su convencimiento de lo que es verdad o no. En este sentido, la intervención y la coacción de las autoridades en las disputas religiosas no tienen legitimidad, porque siempre habrá distintas convicciones sobre la realidad de Dios, que equivocadas o no, son decisiones individuales sobre los que nada ni nadie puede intervenir o decidir desde fuera. Así, la blasfemia no puede considerarse un delito, porque las distintas creencias demuestran que la revelación divina no es del todo clara, por esto la conciencia individual tiene derecho al error porque “...todo lo que nos permite hacer, en favor de la verdad, una conciencia bien iluminada, también nos lo permite una conciencia equivocada en favor de aquello que nosotros tenemos por verdad.”<sup>17</sup> Bayle, asegura que la única posibilidad de alcanzar la verdad es la libertad de conciencia, o, mejor aún, la verdad genuina que es fruto del dictamen de la conciencia: “la voluntad de desobedecer a Dios constituye un pecado; la voluntad de desobedecer el juicio firme y determinado de la propia conciencia es lo mismo que querer transgredir la ley divina; consiguientemente, todo lo que se hace contra los dictámenes de conciencia es un pecado”.<sup>18</sup>

Muchos de los filósofos defensores de la tolerancia serán perseguidos por sus ideas religiosas y políticas. Baruch de Spinoza concibe la idea de tolerancia como fundamento para la teoría política liberal. Pues las libertades de pensamiento y de creencia resultan insuficientes si no van acompañadas de su expresión oral y escrita para su discusión con los otros, la libre expresión junto con las otras libertades son el sustento del poder Estatal y la sociedad.<sup>19</sup> La preocupación filosófica de Spinoza se

---

<sup>16</sup> Cfr. cita de Bayle en FETSCHER, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 47.

<sup>17</sup> Cfr. cita en *Ibid.*, p. 48.

<sup>18</sup> Cfr. cita de Bayle en PRIETO, Luís..., p. XXVIII.

<sup>19</sup> “Leyes semejantes, con las que se impone qué debe creer cada uno y se prohíbe decir y escribir algo contra tal o cual opinión, han sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos que no pueden soportar a los caracteres libres, y que, por una especie de torva autoridad, pueden cambiar fácilmente la

sintetiza así: “La finalidad del Estado es, pues la libertad”.<sup>20</sup> Porque la seguridad del Estado no puede ser dañada por el disenso debido a “[...] que son realmente perturbadores de la paz quienes no son capaces de soportar, en un Estado libre, la libertad de juicio, que no puede ser aplastada.”<sup>21</sup> Por tanto “nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera...”<sup>22</sup> La pluralidad es el fruto del ejercicio de la libertad de conciencia y un bien valioso para el Estado.

Aún con este breve recuento, se evidencia que el derecho del soberano será absoluto en los asuntos de las cosas sagradas, no por vedar el principio de tolerancia sino como la única forma de limitar la acción de los poderes de las iglesias y las sectas para preservar la paz y la seguridad. Pero el problema que permanece no es ya el de la libertad de crítica, expresión u opinión, sino la protección del ámbito para actuar conforme a los dictados de la conciencia individual. El gobernante tiene la competencia de determinar las conductas que habrán de prohibirse, emitiendo leyes y observando que se cumplan. El infringirlas se consideraría como sedición, y siendo así, no existirá posibilidad alguna de enjuiciarlas aún con el desacuerdo generalizado.<sup>23</sup> Resaltar este problema tendrá consecuencias teóricas de gran importancia, porque en adelante la discusión de la teoría filosófica liberal será la búsqueda de un fundamento moral para el Estado político: los límites de su acción respecto de la conciencia individual.

### 1.3. Institucionalización de la tolerancia

Christian Thomasius en su obra *Problema Juridicum: An Haeresis sit Crimen* de 1697, sostiene tesis que en ese entonces eran ya bien conocidas: concebir la verdadera fe como un acto voluntario de amor a Dios y al prójimo; la religión como el instrumento que dicta el comportamiento que habrá de seguirse, y la actitud anticristiana de infligir coacción a los herejes por su único “pecado” de tener una concepción errónea de tipo

---

devoción sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieran.” SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 416.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>23</sup> PRIETO, Luís..., p. XXXII.

intelectual de lo que es Dios, que de ningún modo pone en riesgo la paz social; el amor y la tolerancia como los caminos para convencer, pues imponer penas físicas en los ciudadanos provoca que se conduzcan de forma hipócrita. Pero la aportación moderna de Thomasius es distinguir entre las esferas *iustum*, *honestum*,<sup>24</sup> y *decorum*: “Para Thomasius, la esfera de lo *justum* se diferencia en un aspecto esencial, que es su carácter externo y coactivo: la obligación jurídica es una obligación externa que nace del temor y que reposa en la coacción; la esfera de lo *honestum* está dominada por la obligación interna nacida de la conciencia, mientras que el ámbito del *decorum* es también externo pero no coactivo; y, por eso, quien cumple con la obligación moral es llamado virtuoso y quien cumple con la obligación jurídica recibe el nombre de justo.”<sup>25</sup>

La secularización es sin duda el elemento que sirve al liberalismo para establecer la división entre estas esferas del comportamiento: la del Derecho, en la que es permitida la coacción; la de la moralidad privada, donde se incluye la fe religiosa; y la de la moralidad social, que no es objeto de las normas jurídicas.

El problema que habrá de enfrentarse no es “desmoralizar” el derecho sino “deslegalizar” la moral.<sup>26</sup> La persecución religiosa tuvo a su servicio las normas jurídicas para legitimarla, pero la reflexión filosófica pondrá de relieve la importancia de diferenciar y separar dos tipos de obligaciones: el moral y el jurídico. El primero es el ámbito de la subjetividad individual, moral o de conciencia donde no tiene competencia la coacción estatal y, el segundo, el del Estado que se erige como el único poder ilimitado capaz de controlar las conductas externas que garanticen la paz, la seguridad pública y la propiedad de los ciudadanos como condiciones indispensables para la prosperidad económica. “[...] Mientras la obligación moral vincula territorios del fuero interno y extrae su fundamento y mérito del motivo interno del obrar, la obligación jurídica somete tan sólo la exterioridad de la acción y exige sólo el cumplimiento externo

---

<sup>24</sup> Kant posteriormente distinguirá entre el *forum internum* y el *forum externum*. LAPORTA, Francisco, “Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo” en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 255.

<sup>25</sup> PRIETO, Luís..., *Íbidem*.

<sup>26</sup> LAPORTA, Francisco, “Ética y derecho...”, p. 255.

del mandato sea cual sea el motivo de ese cumplimiento: cálculo, temor, prudencia, etc.”<sup>27</sup>

En este sentido, la legitimidad del Estado político tendrá un nuevo fundamento moral: no regular la conciencia individual.<sup>28</sup> Este principio se verá plasmado en las constituciones de los Estados liberales de los siglos XVIII, XIX y XX. El referente histórico por antonomasia es la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, en la que si bien no hubo completamente el tutelaje de la garantía de todas las libertades —más bien esa historia fue gradual—, a lo largo del tiempo se incorporaron o se hicieron explícitos los artículos concernientes a las libertades de creencia religiosa, la práctica de culto, de conciencia y la personal.

Es pertinente señalar que existe un debate acerca de “si a lo largo de la historia los criterios y convicciones morales habían influido *de facto* en el derecho, o a la inversa, de si el desarrollo del derecho había dejado sentir su influencia en las pautas morales de las comunidades”.<sup>29</sup> Es un hecho que la libertad de conciencia consolida el sentido moderno que adquieren los límites infranqueables entre el Derecho y la moral, religión y política, las opiniones que sólo afectan al propio individuo y las acciones que comprometen la seguridad pública.<sup>30</sup> El reclamo por tolerancia, como se ha visto, proviene de un el conflicto entre una iglesia mayoritaria y sus disidentes, pero en el fondo es la lucha por establecer los límites a la injerencia del poder político-religioso en la conducta del individuo.

Precisamente la importancia de la reivindicación de la tolerancia estriba en que forma parte de las expresiones y de los principios morales del derecho y de algunos esquemas normativos, que sientan las bases para la formulación positiva de los derechos y las libertades individuales, fundadas en el respeto y la garantía jurídica. De

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 256.

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> LAPORTA, Francisco, “Ética y derecho...”, p. 255.

<sup>30</sup> PRIETO, Luís..., p. XXXIII.

ahí que del reclamo de libertad religiosa se desprendió la libertad de pensamiento, y de aquella derivaron las demás.

Por su parte, los teóricos del iusnaturalismo moderno —analiza Luís Salazar<sup>31</sup>—, invierten la idea de la sujeción de los individuos a los ordenamientos que la ley obliga y prohíbe, para anteponer el derecho sobre la obligación. Todos los seres humanos, independientemente de su pertenencia o adscripción a una comunidad, tienen un valor, por tanto, habrá que establecer un límite al poder para preservar la dignidad de cualquier ser humano, si ésta se viola se transgrede la ley natural que llevaría a la pérdida de la legitimidad del poder. El derecho natural otorga a los individuos desde su nacimiento la titularidad de “...determinados *derechos subjetivos, naturales*, esto es, inviolables y permanentes. Derechos que no sólo implicaban precisamente *límites* para el poder soberano e incluso para los demás poderes, sino derechos que debían ser *reconocidos y protegidos* por ese mismo poder mediante la legislación positiva. De esta forma surgió la moderna interpretación del *ius naturale* (antecedente de los llamados “derechos humanos fundamentales”), en la que lo primario es la idea de derecho-libertad frente al poder político y/o religioso y frente a los demás seres humanos, y cuyo titular es y sólo puede ser el individuo en tanto que individuo.”<sup>32</sup> Luís Salazar asevera que en la idea derecho-libertad nace la concepción *individualista* de la sociedad y de la política como aquella asociación voluntaria de los individuos para alcanzar determinados fines con la debida protección de sus derechos, para posteriormente adquirir, ahora sí, obligaciones recíprocas.<sup>33</sup>

La concepción de ser humano en el liberalismo, devino en la del individuo como ser racional desde el cual sus acciones parten de una decisión libre. La noción de libertad es un concepto moral, político y jurídico que está estrechamente relacionado con el de autonomía. Si bien la libertad es la acción motivada por el deseo, la autonomía (de la persona), es una forma particular de la acción libre del individuo. Las condiciones externas al individuo afectarán directamente el desenvolvimiento de su voluntad o de

---

<sup>31</sup> SALAZAR Carrión, Luís, *Para pensar la política*, Biblioteca SIGNOS, UAM-I, México, 2004, pp. 223-224.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

sus motivaciones, o sea, de su libertad. Pero la autonomía individual es causa de la libertad, como la capacidad para tomar decisiones desde sí y dar cuenta de las razones que las fundamentan. De ahí que la concepción de la conciencia individual emerge como esa dimensión subjetiva e íntima con poder de valorar, reflexionar y elegir desde sí el rumbo que imprimirá a su vida.

En el prólogo que Isaiah Berlin escribió para el libro *Sobre la libertad* de John Stuart Mill, ofrece algunas proposiciones de por qué los hombres restringen la libertad de otros hombres: “(a) porque desean imponer su poder sobre los demás; (b) porque quieren conformidad (no quieren pensar diferente de los demás, ni que los demás piensen diferente de ellos); finalmente (c) porque creen que a la pregunta de cómo debe uno vivir (como para cualquier otra pregunta) no puede haber más que una sola y verdadera respuesta.”<sup>34</sup>

La injerencia en la conciencia individual no sólo puede venir del poder público, sino también de la sociedad y de la opinión pública, llamada por John Stuart Mill<sup>35</sup> *la tiranía de la mayoría*. Las convicciones morales y religiosas que guiarán la voluntad individual para articular y perseguir sus propios fines y las consecuencias que de ello resulte, implicará en el desarrollo de la filosofía de la tolerancia haber perfilado la idea liberal de libertad negativa: “Pero hay una esfera de acción en la cual la sociedad, como distinta del individuo, no tiene, si acaso, más que un interés indirecto, comprensiva de toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no afecta más que a él mismo...”<sup>36</sup>

Mill reflexiona aquello que únicamente le concierne al individuo y, por tanto, puede exigir: “Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o

---

<sup>34</sup> Isaiah Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en STUART, Mill John, *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, España, 2005, p. 24.

<sup>35</sup> MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 71.

teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones... En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos...”.<sup>37</sup> Mill subraya: lo que no perjudica a los otros está circunscrito en la esfera de lo privado donde el individuo es absolutamente independiente; su responsabilidad estriba en las relaciones que establezca con los demás sin perjudicarlos.<sup>38</sup>

Isaiah Berlin interpreta la visión de Mill, y conviene en distinguir entre la libertad negativa y la libertad positiva. La primera es llanamente la ausencia de interferencias externas,<sup>39</sup> es estar libre *de*. Es el ámbito imprescindible para la realización de las decisiones individuales.<sup>40</sup> La segunda “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño.”<sup>41</sup> Esto es, la decisión de imprimir el carácter único que marcará a su vida. De ahí que la libertad negativa posibilita la elección, y la libertad para algo<sup>42</sup>, la positiva, la nutre de contenido.

John Stuart Mill plantea el riesgo de limitar la libertad negativa —en la distinción de Berlin— con argumentos de perfección moral, sobre todo cuando el individuo se ve enfrentando a presiones autoritarias o de la mayoría, o lo que es peor, de las costumbres, sobre aquello que debe considerarse como moralmente valioso para ser impuesto a cualquier individuo, lo que deriva en conformismo y uniformidad, y por ende, reduce la crítica del individuo para actuar y reflexionar.

Mill va más allá del propio Locke —como se verá—, pues mientras éste atisba a la intolerancia como aceptable siempre y cuando la coacción se muestre eficaz,<sup>43</sup> aquél

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>39</sup> BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, España, 2004, p. 220.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Jesús Silva-Herzog Márquez, “Razones para la tolerancia”, en *Tolerancia y pluralismo*, *Ibid.*, p. 92.



por el contrario piensa que "... la tolerancia no es mal menor, es la fuente de grandes bienes sociales y un elemento indispensable para la felicidad individual."<sup>44</sup>

El escepticismo de la existencia de una verdad absoluta no es más que el reconocimiento de la pluralidad de verdades expresada en formas de vida, de opinión y de creencias. Mill al mostrar su escepticismo de que alguien pueda poseer una verdad infalible, con gran vitalidad sale en defensa de la manifestación verbal de lo errado, porque acallarla cancela la posible voz del acierto de donde pudo haber surgido un aliento de verdad. Pues no sólo afecta a quien se le cierra esta posibilidad, sino a todos los seres humanos: "...aunque la opinión reducida a silencio sea un error, puede contener, y con frecuencia contiene, una porción de verdad; y como la opinión general o prevaleciente sobre cualquier asunto rara vez o nunca es toda la verdad, sólo por la colisión de opiniones adversas tiene alguna probabilidad de ser reconocida la verdad entera."<sup>45</sup>

Al conceder un espacio para el diálogo, la discusión, la confrontación y el conocimiento de la diversidad de verdades, no debilitan las convicciones propias sino que las afirman. Por el contrario, mantener visiones dogmáticas hacia opiniones distintas es ineficaz para el bien, pues impiden "el desarrollo de toda convicción real y sentida de corazón, fundada sobre la razón o la experiencia personal".<sup>46</sup>

Reconociendo un espacio de libertades el individuo puede desarrollar sus fines, sean en materia de creencias, opinión y formas de vida, que es la condición para el despliegue pleno de su autonomía personal, que no implique perjuicio a los demás. El valor de la individualidad o de la autonomía capacita a cualquier individuo para establecer lo que es valioso para sí mismo, y de ahí perseguir sus propios fines para la búsqueda y la consecución de aquello que él considere como una vida buena.

---

<sup>44</sup> Mill puntualiza que aún cuando se piense que algo puede conducir a la felicidad de un individuo no existe justificación alguna para obligarlo a ello. MILL Stuart, John, *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, España, 2005, p. 68. Es evidente que Silva-Herzog a lo que se refiere es a la felicidad que genera un espacio donde al existir libertad puede expresarse la pluralidad. Jesús Silva-Herzog Márquez, "Razones para la tolerancia", *Ibidem*.

<sup>45</sup> MILL, John Stuart, *Sobre la...*, pp. 122-123.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Mill, en su defensa de la tolerancia, imprime a su argumento una visión moral del respeto que merece la pluralidad de concepciones de vida. La tolerancia es esa virtud exigida para realizar la libertad y una condición mínima para concretar la autonomía individual.

El valor moral de la autonomía es el principio del que se desprende la configuración de los derechos fundamentales. La protección a la autonomía es el derecho de cada ser humano a la libertad, a ser tratado con dignidad y al respeto por su vida.

Representantes de la filosofía del derecho como Herbert L. A. Hart proporciona los elementos constitutivos del derecho a la libertad en los siguientes términos: "...al reconocer que un individuo tiene algún derecho es aceptar el principio de que todos los hombres tienen por igual derecho a ser libres. Porque lo que estamos realmente diciendo en el caso de promesas o consentimientos o autorizaciones, es que este título para interferir en la libertad de otro se justifica porque esta persona, en el ejercicio de su derecho a ser libre, ha elegido libremente la creación de este título; y en el caso de las restricciones mutuas, en verdad decimos que el título para interferir en la libertad de otro se justifica porque es justo (*fair*); y es justo (*fair*), porque solamente así habrá una distribución igualitaria de restricciones, y por tanto de libertad, dentro de este grupo de hombres. De tal manera que en el caso de los derechos..., su reconocimiento implica el reconocimiento del derecho que tienen todos los hombres por igual a ser libres".<sup>47</sup>

Es decir, la creación de derechos fundamentales está intrínsecamente ligado a la protección de intereses individuales que imponen deberes negativos: nada ni nadie, —ni siquiera el Estado—, puede interferir en el ejercicio de un derecho, pero a su vez, el derecho genera un deber recíproco. Al existir una justificación moral para determinar la

---

<sup>47</sup> HART, H. L. A., "¿Existen los derechos naturales?". Este ensayo se publicó en *The Philosophical Review*, Vol. 64 (1955) y posteriormente fue incluido en *Human Rights* (1970). En [www.cepchile.cl/dms/archivo\\_785\\_1193/rev37.hart.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_785_1193/rev37.hart.pdf), p. 61.

acción de un individuo (de qué puede o no hacer), se encuentra la base para limitar su libertad.

En este sentido, el arribo a la igualdad de trato, tutelado por el Derecho, construida históricamente y afinada por buena parte del pensamiento occidental, transitó del reclamo de tolerancia, como el cese a la discriminación de distintas opciones ideológicas y religiosas, para transformarse en el derecho fundamental de libertad de conciencia.

Por esto se hace necesario analizar las bases del desarrollo del liberalismo que encuentran su concreción en las obras *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil* y la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, como el proyecto teórico y político más afinado, con objetivos específicamente individualistas y liberales, que marca un hito por su defensa irrestricta a la protección del individuo contra los abusos del poder político, la Iglesia y los particulares, con derechos invariables e inviolables, que revierten tales injerencias con instrumentos novedosos: un juez imparcial, la emisión de leyes y su cumplimiento.

#### **1.4. La teoría política en John Locke.**

Si bien la libertad, la seguridad pública y la prosperidad económica, son los factores que propiciaron el debate sobre la tolerancia, la contribución de la reflexión filosófica es haber planteado el tema de la naturaleza de la sociedad, las mejores formas de organización política y, principalmente, la configuración de los derechos y las libertades individuales. El derecho natural —y su discusión sobre los derechos en general—, no habría sido posible sin el reclamo de tolerancia.<sup>48</sup>

La teoría de la tolerancia en John Locke se inscribe en ese esfuerzo con postulados de gran calado político plasmados en el *Segundo tratado del gobierno civil* y

---

<sup>48</sup> PRIETO, Luís..., p. XVI.

*Carta de la tolerancia*. Ubicado en la tradición contractualista, Locke da cuenta y justifica los principios del orden civil.

El filósofo inglés plantea un estado de naturaleza donde el individuo tiene una condición privilegiada por gozar de libertad e igualdad, al no estar sujeto a la voluntad de ningún otro hombre; no prevalece superioridad alguna de un hombre respecto a los demás, lo único que rige es la ley natural.

Según Locke, la igualdad natural confirma que Dios no estableció de antemano una jerarquía entre los seres humanos. La única limitación de la libertad que goza el individuo en el estado de naturaleza es dictada por la ley natural que se identifica con la recta razón como el criterio que distingue y determina lo moral, lo racional y lo justo de aquello que no lo es: “El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”.<sup>49</sup>

La ley de la naturaleza, o “la razón natural”<sup>50</sup>, es la fuente de los derechos y la justificación para su defensa y cumplimiento. Es la propiedad natural con la que se nace y la autoridad moral que establece lo inquebrantable de ciertos derechos. La razón natural es “... un don divino, como mandamiento inscrito en el corazón y en la mente de los hombres, que los obliga como criaturas...”<sup>51</sup> Una propiedad universal, compartida por todos los individuos, “... la regla y medida común que Dios ha dado a la humanidad...”<sup>52</sup>

Incluso la ley de naturaleza es tan palpable para todo ser racional como lo son las leyes positivas que rigen a los Estados, pero resulta más clara por tener su origen en la razón misma y no en el arbitrio de los hombres, y puede decirse que lo justo de las leyes

---

<sup>49</sup> LOCKE, John, *Segundo tratado del gobierno civil*, Losada, Buenos Aires, 2003, sec. 6, p. 8.

<sup>50</sup> *Ibid.*, sec. 24, p. 22.

<sup>51</sup> SALAZAR, Carrión Luís, *Para pensar...*, p. 270.

<sup>52</sup> LOCKE, John, *Segundo tratado...*, sec. 11, p. 12.

municipales, o bien, del derecho positivo es basarse en ella. “[...] dicha ley [...] que es tan inteligible y clara para una criatura racional y un estudioso de la ley, como las leyes positivas de los Estados, si no posiblemente más clara. Pues la razón es más fácil de ser entendida que los caprichos e intrincadas fabricaciones de los hombres, que obedecen a intereses contrarios y ocultos traducidos en palabras. Porque ciertamente tal cosa son gran parte de las leyes municipales de los países, que sólo resultan justas en la medida en que se basan en la ley de la naturaleza, por la cual han de regularse e interpretarse.”<sup>53</sup>

Locke perfila dos formas de entender la libertad en el estado de naturaleza: 1) como el poder que tiene el hombre sobre su propia persona<sup>54</sup> (la única posibilidad para destruir a los otros, es causado por el peligro inminente de su propia vida), y posesiones,<sup>55</sup> y 2) como el poder de no estar sujeto a la voluntad de ningún hombre y sólo regirse por la ley de naturaleza (que obliga a todos), transformada en ley civil. Esta última libertad, Locke la describe así: “La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sujeto a ningún poder legislativo, sino aquel establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de ninguna voluntad o la restricción de ley alguna, excepto aquellas dictadas por el poder legislativo según la misión a él confiada.”<sup>56</sup>

La defensa de la libertad e igualdad son los valores naturales que permiten ejecutar, de acuerdo con el juicio y razón de cada uno, la ley de naturaleza y de castigar su trasgresión. El ser humano tiene la capacidad de decidir, gracias a la libertad que disfruta, apegarse a dicha ley o no hacerlo. Por esto Locke anuncia y justifica la necesidad de salir del estado de naturaleza y superar los problemas que acaecen en su seno por medio de un pacto de asociación entre los individuos que los lleva a ingresar a la sociedad civil con la seguridad de poder salir de esa condición, “para la preservación

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, sec. 12, p. 13.

<sup>54</sup> Aquí cabe la siguiente interpretación: el derecho del hombre sobre su propia persona no significa que pueda atentar contra su vida, por ser Dios el que la da, éste es exclusivamente su propietario: “son todos obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, todos siervos de un Amo soberano y enviados a este mundo por orden de Él y para cumplir su encargo; en consecuencia, son de Su propiedad y han sido hechos para durar lo que a Él, y no a cualquiera de ellos, le plazca.” *Ibid.*, sec. 6, p. 9.

<sup>55</sup> *Ídem.*, p. 8.

<sup>56</sup> *Ibid.*, sec. 21, p. 20.

mutua de sus vidas, libertades y posesiones.”<sup>57</sup> Al respecto dice: “A esta extraña doctrina —es decir, que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de ejecutar la ley natural—, no dudo que se le objetará que no es razonable que los hombres sean jueces de sus propias causas; [...] por lo tanto Dios ha designado al gobierno para restringir la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin reserva que el gobierno civil es el remedio apropiado para los inconvenientes del estado de naturaleza...”<sup>58</sup>

La vida (o auto preservación), la libertad, la igualdad, la propiedad<sup>59</sup> y la rebelión, son los derechos básicos defendidos por Locke.

De acuerdo con la ley de la naturaleza o de la razón, el primer derecho que se debe proteger es la vida. Para tal cometido, son necesarios otros bienes: “... si consideramos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a la preservación y, en consecuencia, a comer y beber y a todas aquellas cosas que la naturaleza ofrece para su subsistencia...”<sup>60</sup>

La ley de la naturaleza “se preocupa por la paz y la preservación de toda la humanidad”<sup>61</sup>, sin embargo, el deber de preservar a la humanidad no debe entrar en contraposición con el derecho de preservar la propia vida del individuo: “Por la misma razón que cada uno está obligado a preservarse así mismo y a no renunciar a su estado voluntariamente, y cuando su propia preservación no esté en juego, deberá, en la medida de lo posible, preservar el resto de la humanidad...”<sup>62</sup>

Pareciera que en el derecho fundamental a la auto preservación, se halla la justificación última de los otros derechos. El derecho a la propiedad es la condición de posibilidad para la preservación de la propia vida, por lo que si el derecho natural es

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, sec. 123, p. 92.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, sec. 13, pp. 13-14.

<sup>59</sup> Locke tiene dos acepciones al término “propiedad”, la primera es la preservación de la vida y la libertad, la segunda se refiere a la tierra y cosas semejantes. *Ibíd.*, sec. 123, p. 92.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, sec. 24, p. 22.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, sec. 7, p. 9.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, sec. 6, p. 9.

para todos los individuos, entonces el derecho a la preservación es posibilitar lo necesario para dicho fin.

Por tanto, el derecho a la libertad permanece intrínsecamente ligado al derecho de auto preservación. Locke a veces concede que la libertad puede estar por encima de éste último, argumentando que el derecho a la libertad es el fundamento de todos lo demás: “Aquél que, en estado de naturaleza, arrebatara la libertad que le es propia a cualquiera que se encuentra en tal estado, necesariamente debe ser considerado como alguien que tiene intención de sacarle todas las otras cosas, pues la libertad es el fundamento de todo lo demás.”<sup>63</sup>

Aunque se puede advertir que en ocasiones supedita el derecho de libertad al derecho de auto preservación (que es el derecho a la vida), o al menos lo coloca en el mismo nivel: “El hecho de estar libre del poder absoluto y arbitrario es tan necesario y está tan estrechamente vinculado con *la preservación del hombre* que nadie puede renunciar a él, sino renunciando a la vez a su preservación y vida. Pues un hombre, no teniendo poder sobre su propia vida, no puede por pacto o por su propio consentimiento hacerse esclavo de nadie ni ponerse bajo el poder absoluto y arbitrario de otro hombre que le quite la vida cuando le plazca.”<sup>64</sup>

Por esto, el derecho a la libertad tiene preeminencia sobre los demás derechos, todo aquél que atente contra él deberá considerarse enemigo de la humanidad, ya que al atropellar tal derecho, está violando la ley de la naturaleza que rige a todos, por tanto, ha declarado abiertamente la guerra, pues, dado que es obligación de todo hombre en el estado de naturaleza la búsqueda de la paz y la preservación de toda la humanidad, quien la infringe será un deber destruirlo: “[...] es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir a quien me amenaza con la destrucción, ya que en virtud de la ley fundamental de la naturaleza, el hombre ha de preservarse tanto como le sea posible, y cuando todos no puedan ser preservados, [...] Y un hombre puede destruir a quien le

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, sec. 17, p. 17.

<sup>64</sup> *Ibid.*, sec. 22, p. 20. El subrayado es mío.

hace la guerra o a quien ha descubierto que es su enemigo, [...] porque esos hombres no están sujetos a los lazos de la ley común de la razón, no tiene otra regla que la de la fuerza y la violencia.”<sup>65</sup>

Como se ha visto, la igualdad se fundamenta en el hecho de que Dios hizo a todos los hombres iguales, razón por la cual en el estado de naturaleza no se justifica ninguna desigualdad y, por ser una igualdad natural u originaria pareciera que es inviolable, pues Dios no hizo a unos hombres superiores a otros. También el derecho a la igualdad se funda en el derecho a la libertad, pues si todos los hombres son libres, nadie tiene naturalmente ningún derecho a prevalecer por encima de la voluntad de otro hombre.

La igualdad da acceso a la comprensión y a los beneficios del derecho natural y supone la misma capacidad de los individuos para reconocer sus obligaciones, que es al mismo tiempo una igualdad de la razón. Sin embargo, esta concepción de la igualdad natural se verá un tanto contrapuesta a la teoría de la propiedad de Locke. A través de la teoría de la propiedad, se logra transformar los derechos naturales iguales en derechos naturales diferentes.

El filósofo inglés señala que el que es dueño de sí mismo (de su vida), tendrá el derecho de buscar los medios para preservarla y el medio por excelencia es el de la propiedad. Para que la apropiación sea justa hay que ceñirse a la ley natural. En el estado de naturaleza los individuos poseen propiedad, pero para lograr preservarla es también necesario que entren en la sociedad civil “... el grande y principal fin para que los hombres se unan en Estados y se sometan a gobiernos es la preservación de su propiedad...”<sup>66</sup>

En el momento que un individuo nace tiene derecho a su conservación y para ello “... la tierra y todo en lo que hay en ella fueron dados a los hombres [por Dios] para sustento y comodidad de su existencia.”<sup>67</sup> En el origen, fue entregada a la humanidad la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, sec. 16, p. 16.

<sup>66</sup> *Ibid.*, sec. 124, p. 92.

<sup>67</sup> *Ibid.*, sec. 25, p. 22.



naturaleza (la tierra y sus productos), y nadie tenía dominio privado sobre ella. Sin embargo, Locke considera que para utilizar lo que ofrece la naturaleza, habrá primero que apropiársela con un medio justo, ese medio es el trabajo. El ser humano tiene derecho sobre su propia persona y al ser él mismo su propietario todo cuanto hace y elabora con sus propias manos es propiedad suya, pues “[...] Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad.”<sup>68</sup>

Las limitaciones para dicha apropiación son las siguientes: a) no debe haber desperdicio, aquello que se apropie es lo que cada individuo pueda utilizar<sup>69</sup>, b) se debe apropiarse lo suficiente y facilitar que los demás tengan una cantidad de lo mismo y de igual calidad<sup>70</sup> y c) la limitación de apropiarse una cantidad acorde al trabajo de cada individuo.<sup>71</sup>

Estas limitaciones valen para la apropiación de la tierra y sus productos y responden a la protección del derecho primordial de todo individuo a su conservación, incluso, parece que la apropiación individual es un mandato divino, pues “[...] Dios, al ordenar al hombre que sometiera la tierra, le dio autoridad para apropiarse de ella. Y la condición de la vida humana, que exige trabajo y bienes materiales en los cuales trabajar, necesariamente da lugar a que haya posesiones privadas.”<sup>72</sup>

Expuesto lo anterior, se puede inferir que a partir de que los hombres tienen derecho a conservar su vida y, el trabajo de un hombre es propiedad suya, Locke justifica la apropiación individual (de la tierra y sus productos, que originalmente habían sido comunes), sin la necesidad del consentimiento de los demás, pues de ser el caso, los hombres ya habrían muerto de hambre.

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, sec. 27, p. 23.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, sec. 30, p. 26.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, sec. 32, p. 27.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, sec. 31, p. 26.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, sec. 34, p. 28.

El problema que enfrenta el derecho natural de limitar la apropiación justa es la aparición del dinero, porque puede invalidarla, pues la cantidad que cada hombre podía apropiarse es la que podía usar, con “[...] la invención del dinero, y el tácito acuerdo de los hombres a atribuirle valor a la tierra, no hubiese dado lugar a apoderarse de extensiones más grandes de tierra y a tener derecho a ellas.”<sup>73</sup> Este consentimiento tácito, según Locke, lleva a aprobar sus consecuencias, los metales que dan valor son el oro y la plata, o sea el dinero, pero al ser caracterizado como imperecedero se puede acumular, al no echarse a perder y dada la posibilidad de cambiarlo por cualquier cantidad de producto, Locke confirma que no se transgrede el derecho natural.<sup>74</sup>

Sin embargo, queda invalidada la limitación referida a la tierra que exige dejar más de los mismo para los demás y de la misma calidad, puesto que, con la introducción del dinero queda justificado que los hombres trabajadores y racionales<sup>75</sup> se apropien de grandes extensiones de tierra, entonces su trabajo la hará producir más, lo que compensa su escasez y la limitación para que la dispongan otros. Locke da por supuesto que el producto total de la tierra será distribuido en beneficio de aquellos que no alcanzaron o los poco laboriosos, es decir, gracias a la tierra aprovechada (apropiada), se extenderá a todos un mejor nivel de vida.

Así los laboriosos, que serán pocos, son vistos por Locke como causa del desarrollo de la humanidad por su capacidad para prever el futuro, pues con su dedicación incrementan las materias primas. Al apropiarse de todo lo que crean, generan un tipo de escasez que obliga a los poco esforzados a trabajar más duro, cosa que no harían en otras circunstancias.

Hay que decir que Locke no concede un derecho absoluto a la apropiación. Pese a desaparecer los límites de la apropiación justa en la sociedad civil, el filósofo inglés la justifica de la única forma en que puede ser defendida: mostrando que ello conduce al

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, sec. 36, p. 29.

<sup>74</sup> *Ibid.*, sec. 50, p. 38.

<sup>75</sup> *Ibid.*, sec. 33, p. 27.

bien común. Es más, gracias a la apropiación, una sociedad puede desarrollarse y, por ende, ser independiente.

La libertad que perfila Locke es en términos económicos, donde el trabajo del hombre es su propiedad en tanto puede venderlo libremente a cambio de un salario<sup>76</sup>, pero esta forma que adquiere la venta del trabajo se convierte en propiedad del comprador, que lo autoriza para apropiarse de su producto.

Luís Salazar señala al respecto: “De esta manera, con Locke aparece teóricamente una gran transformación cultural, una transformación que coloca las actividades económicas como fundamento de los derechos y libertades de los hombres [...] el orden político, la sociedad civil, el gobierno [...] deben ponerse al servicio de la protección de las propiedades (en sentido amplio), o sea de los derechos (individuales), de los seres humanos. El estado de naturaleza descrito por Locke es, [...] una de las primeras afirmaciones de *la primacía de lo socioeconómico sobre lo político*.”<sup>77</sup>

Pese a que Locke caracteriza el estado de naturaleza como de paz, donde el individuo goza de plena libertad e igualdad, es dueño absoluto de su persona y posesiones, su asociación con otros hombres es espontánea dada la vigencia de la ley de naturaleza, también puede resultar inseguro por estar expuesto a las pasiones de otros hombres, que le infunden temor e indefensión. Al darse el caso de que se atente contra sus derechos individuales, que son inviolables, puede apelar al derecho a la guerra para preservarlos, reivindicarlos y defenderlos.

Por eso Locke propone conveniente la instauración de un poder político que garantice los derechos y las leyes naturales mediante una autoridad imparcial, que no concentre el poder y adopte leyes fijas que no puedan ser cambiadas al arbitrio del gobernante o juez; sólo es posible con poderes separados: los que dictan las leyes y los que las ejecutan.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, sec. 85, p. 62.

<sup>77</sup> SALAZAR, Carrión Luís, *Para pensar la...*, p. 294.

La concepción de un gobierno limitado integra “el poder conjunto de cada miembro de la sociedad entregado a la persona o asamblea que legisla...”<sup>78</sup>, por eso ejerce un poder político acotado que evita el poder absoluto y arbitrario —que en más de las veces se sustenta en la fuerza—, si ello no fuera así, el estado de naturaleza como estado de guerra sería inminente.

Locke proporciona las razones del rechazo hacia la monarquía, además de considerarla incompatible con la sociedad civil: 1) la ausencia de un juez común e imparcial, 2) un poder arbitrario que al no estar sujeto a leyes comunes no protege el motivo fundamental de la asociación: la propiedad y, 3) la búsqueda del bien privado en detrimento del bien común.

En cambio, el gobierno limitado tiene como finalidad la consecución y apego a la ley de la naturaleza, que es la del bien común, donde será imprescindible la propiedad —como se ha visto—, para la preservación de los individuos.

La fundación de un gobierno es la única posibilidad real de prevenir la irrupción del estado de naturaleza por medio de un pacto político, que habrá que decir, no es ya de subordinación sino de la asociación libre de los individuos con el objetivo de instaurar una sociedad política: “única y exclusivamente habrá una sociedad política allí donde cada uno de los miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya dejado en manos de la comunidad,... Y así, al estar excluido todo juicio privado de cada miembro en particular, la comunidad pasa a ser el árbitro que decide según las normas y reglas establecidas e imparciales, aplicables a todos, y administradas por hombres autorizados por la comunidad para que las ejecuten.”<sup>79</sup>

Luis Salazar señala que, dicho pacto, no es más que la renuncia de cada miembro a su poder de juzgar y castigar -aunque fuera en beneficio de la comunidad-

---

<sup>78</sup> LOCKE, John, *Segundo tratado...*, sec. 135, p. 100.

<sup>79</sup> *Ibid.*, sec. 87, p. 63-64.

para instaurar y establecer las leyes positivas. Lo que posibilita la constitución de un gobierno civil es la anuencia de la mayoría, de una comunidad que se somete a ella misma para garantizar el pacto y depositar su confianza en los hombres encargados de legislar y ejecutar leyes.<sup>80</sup> “[...] Cuando un grupo de hombres ha consentido en hacer una comunidad o gobierno, quedan de inmediato incorporados y forman un cuerpo político, en el cual la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de los demás. Pues, cuando un número cualquiera de hombres ha formado, por el consentimiento de cada individuo, una comunidad, por ese mismo acto ha constituido un solo cuerpo, con el poder de actuar corporativamente, lo cual sólo se consigue por la voluntad y determinación de la mayoría.”<sup>81</sup>

Por consiguiente, el otro derecho defendido por Locke es a la rebelión. El gobierno puede mantenerse porque cuenta con un poder delegado en plena libertad con la regla de la mayoría y, sólo en esa medida, tiene la confianza<sup>82</sup> de los gobernados, por eso, la comunidad también puede quitar un gobierno cuando no proteja legal e institucionalmente los derechos y las leyes naturales, o bien, si sus acciones atentan contra las libertades y propiedades de los súbditos; con ello se protege también un derecho fundamental natural: el derecho a la preservación, cuya defensa fue la razón por la que los hombres entraron en la sociedad civil.

En ese sentido Locke distingue las consecuencias de la disolución de un gobierno y la disolución de la sociedad, que evidentemente no es comparable, pues es en ésta última donde reside y se fundamenta la posibilidad de toda forma de gobierno: “[...] ya sea por un cambio de personas o de sistemas o ambas cosas [...]”<sup>83</sup>, lo que no sucede necesariamente a la inversa, pues el poder político de un gobierno es causa del pacto fundacional de la sociedad civil. Lo que lleva a concluir que “para Locke es el pueblo o la

---

<sup>80</sup> SALAZAR, Carrión Luis, *Para pensar la...*, p. 298.

<sup>81</sup> LOCKE, John, *Segundo tratado...*, secs. 95-96, p. 72.

<sup>82</sup> “Locke [...] entiende que ningún pacto, ninguna promesa, ninguna enajenación voluntaria puede crear otra cosa que una relación fiduciaria, de confianza, misma que sólo puede basarse en el juicio popular”. SALAZAR Carrión, Luis, *Para pensar la...*, p. 301.

<sup>83</sup> LOCKE, John, *Segundo tratado...*, sec. 220, p. 161.

comunidad o sociedad la que forma y constituye al gobierno –al poder político, como poder limitado- [...]”<sup>84</sup>

La forma de gobierno dividido limita al poder político. Locke subraya cuales serán las funciones del legislativo y ejecutivo. El primero, además de ser depositario de la confianza y voluntad de la mayoría, tiene la tarea de monopolizar el dictado de las leyes positivas, ese poder supremo puede revertirse por abusar de sus facultades o usurpar el puesto, por tanto, el pueblo tiene la facultad de desconocer su autoridad, destituirlo y restablecer “la legalidad que sólo puede fundarse en la *soberanía popular*.”<sup>85</sup> El segundo, se refiere a la aplicación de la ley, propia del poder ejecutivo, donde su poder resulta el más acotado, porque su deber es subordinarse y estar limitado por “la ley positiva, [...] la ley natural y por el poder supremo del pueblo.”<sup>86</sup> Como se ve, la necesidad de poner en distintas manos la emisión y ejecución de las leyes redundan en el buen funcionamiento del Estado, y el impedimento de excederse en sus funciones.

Así el derecho a la rebelión se inscribe en la autoridad que emana del pueblo para demandar no “al más allá” sus derechos, sino al poder instituido por individuos libremente asociados, en el deber de persistir en los objetivos que le han sido encomendados: proteger la propiedad de los asociados y sus derechos individuales.

Con base en lo antes descrito, se observa que los fines del Estado son distintos a los de la Iglesia, aunque aparentemente el fundamento de los derechos dependen de ciertas creencias religiosas, lo que se halla en Locke es servirse del lenguaje religioso “para reclamar y proclamar esos derechos.”<sup>87</sup>

Del análisis de las tesis más importantes del *Segundo tratado del gobierno civil* de Locke se puede concluir que los individuos al tener la propiedad de la razón les da el derecho igual a disfrutar de todos los derechos originados de la ley natural. Sin

---

<sup>84</sup> SALAZAR, Carrión Luís, *Para pensar...*, p. 299.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>87</sup> *Ibidem.*

embargo, en la deliberada justificación y defensa a la propiedad, Locke encuentra su limitación más fuerte, a saber, que la ciudadanía o la representación política únicamente la tendrán los propietarios, o sea, los trabajadores pues “por medio de su labor le ha añadido algo que excluye el derecho común de los otros hombres.”<sup>88</sup> Aunque esta desigualdad es tan natural como es natural que existan individuos, que pese a tener propiedad de la vida y libertad (exceptuando a los esclavos), no son considerados plenamente como miembros de la sociedad civil, pues, para ello, también se hace necesario poseer tierra y cosas semejantes. Macpherson lo señala así: “La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad”.<sup>89</sup>

Aún con esto, el autor completa y cierra su proyecto teórico —hay que decir, el más organizado hasta entonces— de liberalismo en términos económicos, con un proyecto de talante netamente político en *Carta de la tolerancia*, por la defensa irrestricta a un principio que se configura desde el individualismo liberal: la libertad de conciencia<sup>90</sup> que encuentra su posible justificación en el derecho natural. Para ello establece límites infranqueables para la iglesia, el poder público y los particulares.

### **1.5. La *Carta de la tolerancia* de John Locke.**

Una de las razones históricas que lleva a Locke concebir su teoría —plasmada en la *Carta de la tolerancia*—, es el combate a la teocracia anglicana y probar la legitimidad de la revolución inglesa de 1688, con la preocupación siempre presente de instaurar una paz definitiva.

El argumento que antepone la teocracia para interferir en los aspectos religiosos “indiferentes” como son los cultos y rituales, es en términos de legitimidad, pues ésta, al

---

<sup>88</sup> LOCKE, John, *Segundo tratado...*, sec. 26, p. 23.

<sup>89</sup> MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970, p. 173.

<sup>90</sup> Sin embargo, como se verá más adelante, la libertad de conciencia no se contempla como un derecho natural, más bien se supedita a lo que la ley positiva ordena para preservar el bien común.

no poder ser cuestionada, el poder puede imponer y regular aquello que no ha señalado expresamente la ley de Dios. Por el contrario, la postura de los disidentes es que al no haber disposición alguna por la ley de Dios en esa materia, sólo compete a la conciencia individual y a la libre voluntad de los fieles determinarlo. Pero "... detrás de ese problema se escondía un debate sobre la extensión y los límites del poder político."<sup>91</sup>

Se puede advertir que dentro del pacto fundacional de la sociedad civil no se encuentra un derecho fundamental a la tolerancia, por tanto, otorgarla, estaba sujeta a la voluntad discrecional del gobernante.<sup>92</sup> Como a continuación se aborda, las razones para concederla podían basarse en la conveniencia para la paz, o bien, para favorecer la seguridad, pero también en cualesquiera otras. El problema que se evidencia es hacer depender la tolerancia del criterio de la autoridad, que en el mejor de los casos sólo podía tomarse como una mera recomendación moral, sin necesidad de apegarse a las leyes positivas. ¿Cómo proteger entonces el derecho a la libertad de conciencia? Paradójicamente con las mismas consideraciones que sirven para fundamentar la tolerancia y la justificación de la persecución: aquello que hace peligrar la paz, la seguridad pública y el poder político, según el criterio del gobernante.

Una de las formulaciones antecedente a la *Carta de la Tolerancia*, es el *Ensayo sobre la tolerancia*,<sup>93</sup> ahí Locke propone una forma de apaciguar las guerras de religión. Convierte el pluralismo religioso (protestante), en el arma para combatir a los sediciosos y papistas y muestra que la persecución y la coacción es ineficaz y contraproducente, en cambio, permitir la libertad de creencia promueve la adopción de una causa común: "[...] Para asegurar la paz sólo hay un camino que consiste en que los amigos en casa sean muchos y vigorosos, y los enemigos, pocos y desdeñables o que, al menos, la desigualdad en su número haga que para los descontentos sea muy peligroso y difícil

---

<sup>91</sup> Cfr. cita de J.I. Solar, en PRIETO, Luís..., p. XXXVIII.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. XLIII.

<sup>93</sup> Locke en la *Carta sobre la tolerancia* de 1689, hace confluir todas las inquietudes de su juventud y las de su madurez teórica. Los múltiples cambios de opinión que tuvo se evidencian en sus primeros escritos intitolados: *¿Puede el magistrado regular las cuestiones indiferentes relativas al culto divino e imponerlas al pueblo? Si*. De 1659. *Pregunta: Si el magistrado civil puede legítimamente imponer y determinar el uso de cosas indiferentes al culto religioso*, de 1660; y *Ensayo sobre la tolerancia* de 1667. La refutación de que fueron objeto sus escritos por parte de Jonás Proast daría ocasión a tres nuevas Cartas (posterior a *Carta sobre la tolerancia*), que aparecieron en 1690, 1692 y 1702, ésta última sin concluir. *Ibid.*, pp. XXXVII-XLVI.



resultar molestos. [...] Los partidos disidentes se sumarán pronto a una alianza amistosa con nosotros, cuando se den cuenta de que estamos realmente separados del enemigo común...”<sup>94</sup> La unidad política del Estado y la prosperidad económica encuentran en esta perspectiva su resolución.

Retomando estas tesis en la *Carta sobre la tolerancia*, Locke justifica y establece los límites del poder político en cuestiones de fe con un razonamiento rigurosamente político: lo que pertenece a la conciencia individual es indiferente, pero en los actos externos el gobernante tiene la autoridad absoluta para sancionarlos con el fin de imponer la paz pública y la conservación del Estado. Por el contrario, nada tiene que decir o hacer en los actos con respecto a las creencias y en el culto a Dios, por ser una dimensión interna o espiritual del individuo no puede ser objeto de coacción, es el ámbito donde la tolerancia tiene lugar.

El argumento que en adelante adoptará Locke, es aparentemente no secular ni político, sino religioso,<sup>95</sup> en él expresa que la persecución por motivos de fe es anticristiana: “[...] Si carecemos de caridad, de dulzura y benevolencia para con el género humano todo entero, hasta para con los no cristianos, seguramente nos hallamos muy distantes de ser cristianos nosotros mismos.”<sup>96</sup> Visto así, habría preeminencia de la vocación religiosa propia de la moral evangélica para la conducción de los actos individuales, sin embargo, a lo largo del texto se halla también la voluntad moral propia de la razón, la que dicta las obligaciones naturales del individuo con Dios, sus semejantes y consigo mismo: “[...] Nuestro entendimiento es de tal naturaleza, que no podemos inclinarle a creer cosa ninguna por medio de la violencia. La confiscación de los bienes, los tormentos y suplicios, nada de esto puede alterar o anonadar el juicio interior que formamos de las cosas [...] Tenemos todos la misión de advertir a nuestro prójimo que le creemos en el error, y de atraerle por medio de buenas pruebas al

---

<sup>94</sup> LOCKE, J., “Ensayo sobre la tolerancia” en *Escritos sobre la tolerancia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, p. 97 y 99.

<sup>95</sup> “El punto de partida de nuestra *Carta* es un argumento ya conocido y que, adoptando una perspectiva que pudiéramos de calificar como “antigua” o no secular, se sitúa más en el terreno de la religión que en el de la política”. *Ibid.*, PRIETO, Luís..., p. XLVI.

<sup>96</sup> “Carta de la tolerancia”, *Ibid.*, p. 108.

conocimiento de la verdad [...] Únicamente la luz y evidencia tienen la virtud de mudar las opiniones de los hombres; y las penas corporales, o cualquiera otra exterior no son capaces de producir esta luz.”<sup>97</sup>

Pero el objetivo de la teoría lockeana es nítidamente político cuando expresa “el distinguir aquí, con toda la posible exactitud, *lo que mira al gobierno civil, de lo que pertenece a la religión, y señalar los justos límites que separan los derechos de uno y otro.*”<sup>98</sup>

En este sentido confluyen la *Carta de la tolerancia* y el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, al resaltar los fines del Estado como garante de los derechos naturales por medio de un pacto de asociación voluntaria y la función del Estado como “[...] Una sociedad de hombres instituida con la única mira del establecimiento, conservación y desenvolvimiento de sus intereses civiles.”<sup>99</sup> Que son “[...] La vida, la libertad, la salud del cuerpo; la posesión de los bienes exteriores, tales como son el dinero, las tierras, las casas, los muebles, y otras cosas de esta naturaleza.”<sup>100</sup> Como se había visto, el atentar en contra de ellos permite a los súbditos, con base en la ley natural, rebelarse y desobedecer a quien traicione el pacto.

Locke excluye al Estado de un ámbito en el que es incompetente porque “[...] Dios no encomendó el cuidado de las almas al magistrado civil, [...] Y que no parece que él haya autorizado jamás a ningún hombre para violentar a los demás a recibir su religión...”<sup>101</sup>, su origen y fines según el pacto, no le cedió decisión alguna en cuestiones de fe “... porque no hay ninguno que pueda, aun cuando lo quisiera, arreglar su fe por los preceptos ajenos.”<sup>102</sup> La coacción se puede aplicar en acciones externas, aquellas que lleven a disminuir los derechos civiles de los otros por el hecho de declarar sus convicciones religiosas, pero es ineficaz cuando interfiere en la conciencia individual

---

<sup>97</sup> *Ibíd.*, pp. 113-114.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>99</sup> *Ibíd.*

<sup>100</sup> *Ibíd.*

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 113.

“... porque las leyes no tienen vigor ninguno sin las penas, y las penas son totalmente inútiles, por no decir injustas, en esta ocasión supuesto que ellas no pueden convencer al entendimiento.”<sup>103</sup> Obligar a los individuos a salvar sus almas es de antemano una causa perdida “[...] Fuerzan en balde, pues los príncipes a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia, bajo el pretexto de salvar sus almas; porque si estos últimos tienen por buena la religión del príncipe, la abrazarán de sí mismos; y si no la tienen por tal, por más que se unan a ella, no es menos segura su perdición.”<sup>104</sup>

Por esto el gobernante tiene tareas muy puntuales que cumplir: la consecución de los intereses civiles, pues “[...] Toda la autoridad del gobierno civil no se refiere más que al interés temporal de los hombres; que él se limita al cuidado de las cosas de este mundo, y que no debe mezclarse en lo que mira a la futura vida.”<sup>105</sup> La ventaja y la utilidad del establecimiento de la tolerancia con respecto a la religión, elimina la raíz de los enfrentamientos, el Estado y la sociedad pueden realizar sus fines gracias a la pacificación y la estabilidad que da su instauración.

Locke anticipa al liberalismo la idea de diferenciar aquellas interferencias que pueden suscitar las convicciones religiosas que provoquen daño en el ámbito civil. Lo que le concierne a la conciencia individual no influye en el bien común, incluso el gobernante tiene una posición igual a la de cualquier otro individuo “[...] Saber cuál es la verdadera [senda]; [...] No creo que el cuidado del gobierno civil, ni el derecho a establecer leyes sirvan al magistrado para descubrir el camino que conduce al Cielo con más certeza que la que el estudio y aplicación proporcionan a un particular.”<sup>106</sup> Por eso hay que aceptar que aún el Estado, con la tarea de emitir y ejecutar leyes para regir la conducta de los individuos “no pueden preservarlos contra su propia negligencia y mala conducta. A ninguno puede precisársele a gozar de la salud, o a enriquecerse, tenga o no ganas de ello.”<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, pp. 127-128.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pp. 114-115.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pp. 124.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, pp. 122.

Así se establecen los límites de aquello que les compete a las esferas de lo público y privado. Las virtudes y los vicios de la segunda le conciernen a cada individuo, a la primera, “[...] La obligación del magistrado se ciñe únicamente a impedir que el público reciba daño ninguno, y que no se perjudiquen la vida y hacienda de los particulares”.<sup>108</sup> De ahí que las acciones que son consideradas pecados como la idolatría, la avaricia, dureza con los pobres, ociosidad y otros, “... no se sigue que el magistrado deba castigarlas”.<sup>109</sup>

Locke, al diferenciar estas esferas introduce un elemento novedoso, limitar al gobernante en tanto que “no tiene derecho de establecer especie ninguna de ceremonias religiosas en su iglesia, y todavía menos en las reuniones de las otras”.<sup>110</sup> La consecuencia de ello es que en el ámbito de lo privado, en lo concerniente a la religión, la autoridad que dicta las leyes le deben ser indiferentes todo cuanto se refiera a la iglesia y al culto divino,<sup>111</sup> simplemente porque no hay relación alguna con los negocios civiles; la posición del gobernante frente a lo que le parece conveniente o inconveniente queda limitada al bien público (que es la norma y medida de las leyes). Si una cosa es inútil e indiferente al Estado, entonces no tiene caso reglamentarla.<sup>112</sup> Por tanto, los ritos y cultos religiosos en “[...] La observancia u omisión de algunas ceremonias no puede causar perjuicio ninguno a la vida, libertad, o bienes de los otros.”<sup>113</sup> En esta idea también se delinear los límites del poder de la Iglesia, no puede infringir las leyes civiles o atentar contra la ley natural. Al suscitarse un conflicto entre intereses religiosos y políticos, no habrá más que recurrir al fiel de la balanza: el gobernante, aunque a éste le sea indiferente lo que sucede en el interior de las iglesias, tendrá que valorar lo que sea mejor para el interés común, y a las iglesias les debe quedar claro que “la ley no concierne a la religión, sino a la política”.<sup>114</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pp. 132.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, pp. 134.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, pp. 128.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, pp. 129.

<sup>112</sup> *Ibidem.*

<sup>113</sup> *Ibidem.*

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 132.

Así es como la propuesta teórica lockeana enfatiza la separación entre la Iglesia y el Estado al especificar los fines y tareas de cada uno, a la primera el cuidado de las almas y, al segundo, la protección de los intereses civiles: “La ley no puede impedir a ninguna reunión religiosa, ni a los sacerdotes de secta ninguna, el destinar a un uso santo a lo que es permitido a todos los demás súbditos en la vida común y civil [...] Pero cuando puede ser perjudicial al Estado, y que las leyes prohíben en beneficio común de la sociedad, no debe admitirse en los ritos sagrados de las iglesias; únicamente es menester cuide bien de no abusar de su autoridad, y de no oprimir la libertad de ninguna iglesia socolor (*sic*) del bien público.”<sup>115</sup>

La aplicación y el apego a la ley serán igual para todos y nunca a discrecionalidad de la autoridad. Es por esto que la ley es neutral, no establece cuál Iglesia es la verdadera, esto sólo le concierne al individuo y queda circunscrito al ámbito de las creencias: “[...] No teniendo el magistrado ningún derecho para prescribir a una Iglesia de cualquiera especie los ritos y ceremonias que ella debe seguir, no tiene tampoco la facultad de impedir que una Iglesia siga las ceremonias y el culto que ella tenga por conducente establecer; porque, de otro modo, haría él la ruina de la Iglesia misma, cuyo único fin es el de servir a Dios con libertad y a su modo.”<sup>116</sup>

Precisamente el alcance de la tolerancia religiosa es impedir la obligación de permanecer dentro de una Iglesia que no esté acorde al sistema de creencias personal, por tanto no habría “[...] Particular ninguno que tenga derecho para usurpar, o disminuir de modo ninguno los bienes civiles de otro, socolor (*sic*) de que éste es de otra Iglesia o religión.”<sup>117</sup> La tolerancia establece sus propios límites donde no habrán de sobrepasarlos ni la Iglesia, ni el poder público, ni los particulares. Esta tolerancia configura la libertad propia de la modernidad: la libertad negativa.

Locke plantea el problema del uso de la fuerza por parte de las Iglesias e insiste que el único que tiene ese monopolio es el Estado “[...] No se trata pues aquí de

---

<sup>115</sup> *Ibidem.*

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 131

<sup>117</sup> *Ibid.* p. 118.

emplear, sea por la razón que se quiera, ninguna fuerza exterior; porque la fuerza es privativa del magistrado civil, y está sujeta a su jurisdicción la posesión de todos los bienes exteriores.”<sup>118</sup> La separación de la sociedad civil y la asociación religiosa reside en sus fines últimos, pues ésta es “... *una sociedad de hombres que se juntan voluntariamente para servir a Dios en público, y tributarle el culto que juzgan serle agradable, y propio para hacerles conseguir la salvación.*”<sup>119</sup> La razón de unirse voluntariamente a ella es porque nadie desde su nacimiento tiene que estar unido a una cierta Iglesia o secta, porque de hecho los individuos se unen voluntariamente a aquella que les parece puede ser más agradable a Dios.<sup>120</sup>

La voluntariedad veda cualquier tipo de coerción para la permanencia o salida de la Iglesia, el deber de ésta es hacer uso de las únicas “armas” permitidas para retener a sus fieles: las exhortaciones, avisos y consejos.<sup>121</sup> Pues el fin de toda sociedad religiosa es servir a Dios en público, sin necesidad de expresarla con la ostentación vacía de ceremonias fastuosas, sino para el logro de la vida eterna,<sup>122</sup> y “para movernos a vivir según la reglas de la virtud y piedad.”<sup>123</sup>

Los fines que perseguirá la Iglesia son la conducción de los hombres de acuerdo a sus reglas, la salvación del alma y vigilar que el comportamiento del cristiano corresponda al ideal de virtud que Dios ha revelado. Por eso es necesario que los individuos desarrollen la fe cristiana apegada a lo que dicta el Evangelio y actúen consecuentemente, de esta manera se puede persuadir a los otros a buscar su propia salvación.<sup>124</sup>

En caso de observar que no se cumplen las reglas, la Iglesia tiene la facultad de la excomunión, pero con la salvedad de preservar a toda costa la integridad de los individuos, esto es, no debe emplearse “...palabras injuriosas, ni... violencia ninguna

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 115.

<sup>120</sup> *Ibíd.*

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>122</sup> *Ibíd.*

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 109.

<sup>124</sup> *Ídem.*

que lastime el cuerpo, u ocasione algún perjuicio a los bienes de la persona excomulgada.” Es interesante lo que Locke intenta mostrar, a saber, que aún cuando se efectúa la excomunión de un individuo no puede ser afectado de modo alguno, ni con la confiscación de sus posesiones ni con la limitación de sus derechos civiles, “porque ellos corresponden al estado civil, y están bajo protección del magistrado.”<sup>125</sup>

Por tanto, nadie puede obligar a permanecer en la sociedad religiosa que no esté acorde al sistema de creencias personal, la excomunión no implica alguna afectación para que los individuos ejerzan sus derechos. Locke perfila aquí una idea que tiene suma importancia: las pautas morales que deben regir al ámbito no público son aquellas reclamadas y defendidas por el derecho positivo que es el reconocimiento recíproco entre las personas privadas y el Estado, y esto es posible cuando las creencias religiosas se encuentran en una posición de igualdad, las iglesias pueden considerarse como personas privadas, ninguna puede hacer uso de la fuerza (que es monopolio del Estado), para imponerse a las demás, sólo la tolerancia mutua en materia de creencias les permitirá coexistir. Pero aunque Locke resalta que ninguna de las iglesias tiene jurisdicción una sobre otra, y convierte a la tolerancia en el recurso que impide la persecución por motivos de fe o la causa para disminuir derechos individuales, concede que el Estado pueda adoptar una Iglesia oficial más acorde a sus intereses.<sup>126</sup>

De ahí que la tolerancia a la que Locke hace referencia, esa que vislumbró como una efectiva posibilidad del término de luchas intestinas, será excluyente y no plena, y se hace patente cuando precisa lo que en el ámbito civil no debe ser tolerable: 1) que se atente contra derechos garantizados; 2) ideas sediciosas que fracturen la sociedad civil; 3) sectas intolerantes respecto a otras sectas; 4) que las Iglesias creen un poder por encima del poder civil;<sup>127</sup> y 5) los ateos.

Las excepciones de la tolerancia son evidentemente producto de la experiencia de años de luchas religiosas —que no se distinguían mucho de los conflictos políticos—,

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 137.

auspiciados directamente por una Iglesia romana católica autoritaria, intolerante y dogmática. Hay que hacer notar que Locke no hace mención explícita sobre la tolerancia con respecto a judíos y musulmanes, su preocupación más bien se centra en el conflicto religioso entre las distintas versiones del cristianismo.

La primera excepción resulta un tanto lógica, activar la injerencia del Estado por ciertas prácticas que pueden contemplar el sacrificio de niños<sup>128</sup> o de becerros<sup>129</sup> (éste último siempre y cuando fuera en detrimento del bien común); en la segunda, se caracteriza por concebir y propagar la idea de la no obligatoriedad de cumplir los pactos, además de convertir a la religión en instrumento para allegarse adeptos para deponer el poder instituido; la tercera, cuando en nombre de una única verdad se excluyen otras creencias, y se implanta el derecho a someter aquellos que no la comparten, aunado a que “el magistrado no debe tolerar dogma ninguno que sea contrario al bien del Estado y a las buenas costumbres, tan necesarios para la conservación de la sociedad civil.”<sup>130</sup> La cuarta (y también las anteriores), Locke la dirige a los católicos, la persecución que se les inflige es debido a la fidelidad que guardan a un soberano extranjero (el Papa),<sup>131</sup> pero lo más reprobable de esta actitud es que la desobediencia al que es su verdadero gobernante está justificada por consideraciones de tipo religioso: ¿cómo regirse por un hereje y excomulgado?!; y en la quinta, no puede existir ni un atisbo de tolerancia, porque la ausencia de fe en los ateos desencadena la destrucción de las religiones, sin fe no se pueden efectuar “promesas, contratos juramentos,... que son los principales vínculos de la sociedad civil”.<sup>132</sup> Si quien no respeta las leyes de naturaleza emanadas por Dios no teme el castigo divino, qué será con el castigo civil.

Locke, al resaltar la importancia de las facultades que le competen al gobernante, impide su injerencia en aquello que no tenga que ver con la protección de intereses civiles, pero el filósofo inglés prevé la posibilidad de que el gobernante mande cosas

---

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 132. El bien común queda en entredicho, pues cuando haya necesidad de que un particular incremente su ganado será prioritario sobre cualquier necesidad de índole religiosa.

<sup>130</sup> *Ibid.* pp. 140-141.

<sup>131</sup> *Ibid.* pp. 142.

<sup>132</sup> *Ibidem.*



reprobables para la conciencia de un individuo, aunque piensa que esto sucede rara vez, es compensable cuando los asuntos civiles se gobiernan bien y para el bien común de los ciudadanos. Aunque "...si, por desgracia, hay semejante edicto, entonces cada particular debe abstenerse de la acción que él condena en su corazón, y someterse a la pena que la ley prescribe,... Porque el juicio que cada uno hace de una ley política... no dispensa de la obligación en que se está de obedecerla".<sup>133</sup> Dicho así, queda impreciso cuándo se puede apelar al derecho natural a la rebelión defendido por Locke.

Este es el aspecto que lleva a no considerar la libertad religiosa un derecho natural, porque las objeciones que pudiera encontrar una conciencia confesional a la ley se inscriben en un ámbito no contemplado (ahora se le llama "objeción de conciencia"). El derecho a la rebelión está motivado por la violación flagrante y sistemática a los derechos naturales por parte del poder instituido, pero contrariamente la libertad de conciencia debe someterse pasivamente, incluso a ser violentada, con apego a lo que la ley dicte o contravenga, según el criterio del gobernante, al bien común. En caso de resistencia o desobediencia se tendrá que atener a las consecuencias de ese acto. Juan Ramón de Páramo señala que, la tolerancia defendida por el filósofo inglés, no es una absoluta prohibición a la injerencia del gobierno civil en el ámbito religioso, sino que esta intervención está justificada por razones neutrales, basadas en el orden público, la paz y la estabilidad del Estado y no en una verdad religiosa.<sup>134</sup>

No se puede desprender de esto que el derecho a la rebelión no está contemplado en la *Carta*, pues vuelve a señalar que el estado de naturaleza puede irrumpir cuando el poder sobrepase las funciones que le competen, "... si la ley se refiere a cosas que no son de la jurisdicción del magistrado; si ella exige, por ejemplo que todos los súbditos, o una parte de ellos, abracen otra religión, los que desapruaban este culto no están obligados a obedecer la ley".<sup>135</sup> Y se añade, el derecho a la rebelión puede valer cuando "con pretexto de su religión (la del magistrado),... sea verdadera o falsa,... (no proteja) la vida y de cuantas cosas tocan a ella... No puede pues quitarlas ni

---

<sup>133</sup> *Ibíd.* p. 139.

<sup>134</sup> PÁRAMO, Juan Ramón, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 43.

<sup>135</sup> Locke, J., "Carta sobre..." , *ídem*.

darlas al que el agrade, ni despojar de ellas a algunos.”<sup>136</sup> En estos casos los súbditos tienen el derecho a anular la obligación de obedecer a la autoridad.

Es probable que las condiciones que imperaban en la Inglaterra de Locke ya no posibilitaban tales circunstancias, incluso ya las había señalado como intolerables, sin embargo, aún cuando no contempla el derecho natural a la libertad religiosa, se mantiene la libertad o el derecho a elegir, por parte de la conciencia individual, la religión que se ciña a sus convicciones más profundas, y es ahí donde se reafirma la libertad natural como el derecho a expresar y seguir aquello que regirá en su vida, que no puede ser regateado por motivos religiosos.

Por esto la filosofía de la tolerancia de Locke funda la llamada libertad negativa propia del liberalismo moderno, al asegurar un espacio personal que nada ni nadie puede invadir, pese a que éste sea muy reducido, como la posibilidad que conduce al desarrollo de todas las facultades naturales para elegir y perseguir fines.

Es innegable que Locke no confiere el derecho fundamental a la libertad religiosa porque el problema de la laicidad del Estado apenas se encontraba en ciernes, incluso la discusión sobre el problema de la neutralidad del Estado continúa presentando múltiples debates (como se señala en el siguiente capítulo). Pero tal vez sin la filosofía de la tolerancia de Locke —la más acabada hasta entonces—, no se hubiera podido plantear el problema de la justificación que debe dar cuenta el poder del Estado de aquellas leyes que obligan, pero que encuentran su límite en los derechos fundamentales. El ideal de tolerancia de Locke recoge todos los esfuerzos teóricos planteados hasta ese entonces, por eso se considera la de mayor plenitud.

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, pp. 139-140.

## **CAPÍTULO II. Teoría de la tolerancia en el liberalismo.**

Los fundamentos del liberalismo constituyen los instrumentos desarrollados histórica y teóricamente para la formulación de derechos individuales, la concepción de justicia ciega a las diferencias sociales, la neutralidad del Estado respecto a las concepciones del bien y el principio de la tolerancia para garantizar el pluralismo, que obedecen a un objetivo siempre inacabado y perfectible: construir sociedades que pese a sus diferencias, cuenten con un núcleo de homogeneidad social y política.

La tolerancia como principio se encuentra implícita en las Constituciones de las democracias liberales modernas, es un valor central en la vida pública y uno de los ideales del que se han proyectado derechos individuales, civiles y políticos. Paradójicamente, la consolidación de los derechos fundamentales como la igualdad y las libertades, supeditan a la tolerancia en los siguientes términos: "... mientras más fortalecida se halle una sociedad en la vigencia de los derechos, menos necesario resultará el ejercicio de la tolerancia."<sup>137</sup> En el mismo sentido también se hace referencia de su carácter axiológico como principio o valor moral último del que se desprenden algunos derechos "[...] En sistemas en los que se prevé constitucionalmente, y en alguna medida se realiza, la igualdad positiva en la distribución de estos derechos, la tolerancia pasa a no ser más un problema jurídico sino meta jurídica: es decir, un problema de justificación filosófico-política de aquellas disposiciones jurídicas, normalmente de rango constitucional, [...] No hay lugar para la tolerancia frente a acciones que constituyen el ejercicio de un derecho fundamental"<sup>138</sup>

Tal paradoja se inserta en la conceptualización o visión que en la actualidad se tiene de ella, que a su vez determina sus alcances y límites. Como principio o virtud puede o no ser practicada, pero en lo concerniente al ámbito del derecho, no obstante que algunas de sus normas contienen motivaciones morales, su efectividad reside en la sujeción a la obligación o su "vinculatoriedad".

---

<sup>137</sup> Rodolfo Vázquez, "Presentación" en *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 14.

<sup>138</sup> Paolo Comanducci, "Sobre el problema de la tolerancia", *Ibíd.*, p. 79.

La problemática que suscita unir conceptualmente derecho y moral explica su inclusión en numerosos tratados de filosofía del derecho. Un buen ejemplo de ello es la teoría de Herbert L. A. Hart, quien precisa por qué la obligatoriedad jurídica se distingue de la moral. Aunque ambos lenguajes usan términos como: deber, obligación y responsabilidad, no tienen el mismo uso en el derecho por adquirir significados diferentes. Si bien esos términos tienen la función de guiar la conducta humana “cuando se usan en el derecho suministran un tipo de razones para la acción diferente de cuando se usan en la moral. Son razones de otro tipo, de cálculo, de adaptación, quizá también de temor; pero no tienen por qué ser asimiladas a las razones morales”.<sup>139</sup> Hart señala que lo que caracteriza a las normas morales es la “*forma de presión moral*, que consiste, no en apelar a sanciones o a amenazas como en el derecho, sino en una apelación a las reglas morales mismas y a su respeto como algo importante en sí y por sí.”<sup>140</sup> Francisco Laporta señala la inconsistencia de tal argumento. Apelar a reglas morales conduce a presionar y obligar moralmente su respeto, por lo que la obligatoriedad es el motivo para su consecución, pero la consecución de la obligación jurídica tiene un motivo bien distinto a ella misma: la actitud “interna”, esto es, una motivación de carácter moral que tiene una doble naturaleza, el lado “intelectivo” y el lado “volitivo”; el primero ayuda a comprender cómo funciona un sistema jurídico y, el segundo, es la coincidencia de las reglas de ese sistema con una motivación de carácter moral. Laporta concluye que si esto es así, “entonces Hart puede afirmar que las normas jurídicas son obligatorias, pero no puede afirmar que haya una separación conceptual entre el derecho y la moral.”<sup>141</sup> Aún con este argumento, no se intenta mostrar como irreductible la postura a favor de la separación conceptual entre derecho y moral, pues la obligatoriedad del derecho encierra un sinnúmero de complejidades y múltiples aristas.

---

<sup>139</sup> LAPORTA, Francisco, “Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo” en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 248.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 246.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 248.

Uno de los logros que trajo la consolidación de los Estados liberales,<sup>142</sup> es la defensa, protección y conservación del ser humano físico y de su libre actividad a través de derechos fundamentales. Considerar al individuo como ciudadano es anteponer el derecho sobre la obligación, aunque no desaparecen sus deberes para con la sociedad. Un orden jurídico no puede sostenerse con un sistema que sólo imponga deberes, pues éstos no crean individuos moralmente autónomos, sino seres obligados a suplicar por la resolución de sus necesidades; en un sistema donde las personas poseen derechos y los concientizan, tenderán a exigir o a demandar aquellas obligaciones que tiene el Estado para con ellos.<sup>143</sup>

En esto estriba la importancia histórica de la implantación de la tolerancia: ser un ideal rector para la ampliación de las disposiciones que el derecho confiere y, por eso, no es fortuito que dicho valor se encuentre vinculado a la lucha por las libertades, el respeto a la diferencia, la igualdad ante la ley y la democracia. Sin embargo, el cuestionamiento de Paolo Comanducci acerca de este punto, señala cómo muchas de las medidas políticas, legislativas y administrativas de las democracias modernas, han sido producto de ideologías excluyentes e incluso intolerantes al reducir o muchas veces ignorar, que los principios y valores constitucionales del Estado de Derecho tienen su raíz en el ideal liberal-demócrata de la tolerancia.<sup>144</sup>

El problema de la formalidad jurídica discurre en estos terrenos, mientras haya derechos que garanticen su ejercicio, no habrá por qué apelar a valores, pero justamente por ello, la filosofía política como parte de su quehacer, entra al debate desde dos frentes, por un lado, justificar los principios políticos básicos que deben regir

---

<sup>142</sup> Sus antecedentes se circunscriben al derecho natural que sirve de fundamento para el derecho positivo. La protección de las libertades es propia del Estado liberal, pero un Estado se le considera democrático en tanto reconozca derechos políticos, adjetivar un Estado como social de derecho es porque reúne los derechos anteriores e incluye la tutela de derechos sociales. CARBONELL, Miguel, *Una historia de los derechos fundamentales*, UNAM y Editorial Porrúa, México, 2005, p. 10

<sup>143</sup> "...podríamos agregar que quizá no es una casualidad que muchos movimientos sociales desde hace algunos siglos han articulado sus demandas políticas, económicas y sociales en términos de derechos. En las últimas décadas los movimientos de minorías raciales han enfocado su lucha a través de demandas de igualdad en libertades y derechos políticos y algo semejante ha ocurrido con los grupos feministas, los movimientos indígenas, los grupos ecologistas, etc." CRUZ PARCERO, Juan Antonio, "Derechos morales: concepto y relevancia" en *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, ITAM, No. 15, octubre 2001, pp. 60-61.

<sup>144</sup> Paolo Comanducci, "Sobre el problema...", *Ídem*.

las democracias de los Estados liberales modernos para la convivencia entre los ciudadanos e instituciones que los integran y, por otro, el reconocimiento jurídico y político en las constituciones del pluralismo, la igualdad y las libertades. Por esto habrá que interpretar las motivaciones que entraña la revitalización de la exigencia por tolerancia. A simple vista es la expectativa que ella despierta: su ejercicio permite el respeto a las opiniones y creencias de los demás, admite y valora las diferencias políticas y culturales, posibilita la convivencia que lleva al fortalecimiento de la cohesión social.

Sin lugar a dudas, el derecho y sus garantías han permitido que los grupos más vulnerables como son las mujeres, las minorías religiosas, étnicas y sexuales, cobren conciencia de que ellos, al igual que todos los seres humanos, tienen derecho a un trato digno, igualitario y respetuoso, que no les puede ser regateado o suprimido. Pero qué acaece en aquellas sociedades que no poseen ideales y valores morales como la justicia, la igualdad y la tolerancia, ¿no son éstos guía, e incluso al ser interiorizados y vívidos son los que alientan la crítica, la apertura al diálogo y el entendimiento, consolidan la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación que inciden en el desarrollo pleno de una sociedad? Hay que dejar claro que no existe una pretensión de eliminar la conflictividad y los problemas derivados de la convivencia humana y la lucha por el poder, pero encauzarlos requiere de un marco social que haga posible su desenvolvimiento en condiciones de equidad, libertad y democracia. El derecho por sí mismo no modifica comportamientos, es más, su excesivo formalismo puede conducir a la no resolución de problemas de desigualdad, exclusión, discriminación, falta de autonomía, atropello a la dignidad humana, las limitaciones de la democracia representativa o los problemas derivados de la globalización económica. En este sentido, Victoria Camps señala: “No son suficientes el Parlamento, ni la Constitución ni las leyes para que las democracias funcionen: tiene que haber, al mismo tiempo, ciudadanos dispuestos a hacer suya la cultura democrática. De no ser así, tendremos, por un lado, un ordenamiento jurídico y unas instituciones dirigidas a unos fines, mientras, por el otro, discurren formas de vida con objetivos y fines que nada tienen que ver con los anteriores. Existirá la prescripción de proteger el medio ambiente, de

mantener unos servicios sociales que ayuden a los más desfavorecidos, el estado proclamará su voluntad de avanzar en la igualdad de oportunidades educativas, la Constitución recogerá derechos fundamentales como el derecho de todos al trabajo. Pero los individuos, aislados o corporativamente, seguirán actuando como si ninguna de tales obligaciones fuera con ellos.”<sup>145</sup> Camps intenta expresar que el derecho por sí mismo es incapaz de producir moralidad en los individuos, pero ¿podrá imponer valores morales para forjar ciudadanos que se vean compelidos a actuar en consecuencia? O ¿habrá algún principio —que no sea moral— que justifique la regulación de la conducta que legítimamente puede imponer un Estado justo?

Como se había visto, John Stuart Mill propone una tolerancia moral como el principio identificado con la neutralidad del derecho respecto de las diferentes y diversas concepciones morales, donde el Estado no puede emplear medios coercitivos justificando la imposición de valores morales o ideales de vida buena para revertir aquello que se considera rechazable u ofende ideales o convicciones de la mayoría.

Tal vez, por ello, Camps sostiene que “...La tolerancia es la virtud indiscutible de la democracia. El respeto a los demás, la igualdad de todas las creencias y opiniones, la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas, son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone el ser tolerante. Sin la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce al totalitarismo.”<sup>146</sup>

El viejo debate sobre la tolerancia ha sido renovado. ¿Tendrá algo que decir el liberalismo contemporáneo con respecto a las transformaciones propias de la globalización y su impacto en las sociedades actuales como el resurgimiento de nacionalismos, integristas religiosos, la formación de sociedades multiculturales y su demanda por derechos?

---

<sup>145</sup> CAMPS, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Biblioteca de bolsillo-Crítica, Barcelona, 1999, p. 10.

<sup>146</sup> CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, p. 81.

En este capítulo nos proponemos desarrollar las respuestas en torno a los significados y las funciones que adquiere el término tolerancia; cómo se vincula con el *liberalismo de los valores* y el *de la neutralidad* y, finalmente, cómo la incorpora y da tratamiento el filósofo norteamericano John Rawls en su teoría.

## 2.1. Sobre la definición de tolerancia

Ernesto Garzón Valdés señala que en el liberalismo “[...] En términos de culturas o grupos sociales, un pluralismo fuerte que argumente a favor de las comunidades a expensa de los derechos humanos es inaceptable, y un pluralismo débil (que) termina por reducir las peculiaridades éticamente respetables o en su caso, tolerables, a tres ámbitos fundamentales: la lengua, el arte y las necesidades o deseos secundarios de las personas”.<sup>147</sup> Lo apreciable de la diversidad y la pertenencia cultural es la forma en que incorpora el valor la autonomía y la libre elección individual. Una de las prioridades del liberalismo es realizar las condiciones que proporcionen al individuo su pleno desarrollo como agente moral, esto sólo puede asegurarse en la medida que sean satisfechas sus necesidades básicas (naturales y derivadas), y la garantía del despliegue de su autonomía personal, sólo así, el individuo podrá elegir aquellas formas de organización social que le aseguren una mayor libertad individual. El logro de la homogeneidad social irá en este sentido.<sup>148</sup>

Como se verá en el siguiente capítulo, la corriente filosófica del multiculturalismo representada en autores como Charles Taylor, encuentra en la visión expuesta por Garzón Valdés, el blanco de sus principales críticas, como es la limitación del liberalismo en la valoración moral de la identidad individual, al abstraer sus vínculos con las concepciones del bien de la comunidad étnica y lingüística a la que pertenece. Taylor resalta la importancia de una política de la diferencia para el reconocimiento de las personas en su identidad y como miembros de una determinada cultura. La identidad cultural es el asidero para la auto identificación propia, y el respeto que el individuo

---

<sup>147</sup> Rodolfo Vázquez, “Presentación” en *Tolerancia y...*, *ídem*.

<sup>148</sup> Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Derechos sociales y derechos de minorías*, Comp. Miguel Carbonell entre otros, Ed. Porrúa y UNAM, México, 2004, p. 241.



siente por sí mismo, se encuentra en estrecha relación con la estima que disfruta el grupo al que pertenece.

Para abordar tal debate y evaluar la función que tendrá la tolerancia en las sociedades modernas, se propone dividirla en tres modelos: a) la tolerancia clásica, liberal, negativa o pasiva como la abstención de reprimir conductas y expresiones de diversa índole, por el cálculo de los costos que acarrearía hacer lo contrario; b) la tolerancia vista como transitoria por ser previa a los derechos; c) la tolerancia activa también llamada positiva, nueva<sup>149</sup> o moderna<sup>150</sup>, como una razón moral del deber de respeto a la identidad de los demás que denota reconocimiento y, por tanto, inclusión.

Para continuar es necesario reconstruir el significado que tiene la palabra tolerancia, con el propósito de que proporcione una guía para dilucidar los elementos que la constituyen y su función en relación con los modelos descritos.

La noción etimológica del tolerar tiene en sí una valoración negativa.<sup>151</sup> Del verbo latino *tolerare*, que significa *soportar, resistir, ser paciente, sufrir, resignarse, etcétera*.<sup>152</sup> Sin embargo, cuando se le aprecia a alguien como tolerante, es porque en su actuar reafirma constantemente el tolerar. Esto es un hecho que cobra un sentido positivo pues contiene una cualidad moral relevante.

Annette Schmitt proporciona un análisis conceptual del acto de tolerar —o de tolerancia—, y éste se realiza cuando: “[...] La omisión de una intervención en contra de Y(B) después de sopesar las razones en pro y en contra de la intervención, está precedido por un determinado *motivo*, es decir, la lesión de una convicción X(A) por parte de la acción Y(B), que es el objeto del acto de tolerancia.”<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 248-250.

<sup>150</sup> FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1997, p. 906.

<sup>151</sup> [...] “tolerar” es soportar algo malo (“malo” según la opinión de quien tolera), por alguna buena razón (“buena” según la opinión de quien tolera), Paolo Comanducci, “Sobre el problema...”, en *Ibíd.*, p. 68.

<sup>152</sup> BLÁÑQUEZ, Fraile Agustín, *Diccionario Latino-Español*, Tomo II, 5ª ed., Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1975.

<sup>153</sup> Annette Schmitt, “Las circunstancias de la tolerancia”, en *Tolerancia...*, p. 50.

El actuar con tolerancia es abstenerse de actuar ante algo que no tiene por qué soportarse. Esto implica dos momentos, en uno *A* no tiene por qué admitir que *B* actúe de manera *X*, sea por ideología o creencia, y en el otro, posterior a una reflexión, *A* piensa que pese a sus propias consideraciones, *B* puede realizar *X*.

Mostrar el significado conceptual del tolerar conduce a establecer una distinción entre tolerancia en sentido positivo y en sentido negativo. La tolerancia negativa, como se revisó, fue concebida históricamente, es la abstención de reprimir sistemas de creencias y opiniones no compatibles con el predominante, con el objetivo de contener expresiones violentas contra convicciones confesionales e ideológicas, en pos de un bien mayor. Este tipo de tolerancia fue necesaria para la consolidación del poder político, la paz pública, el fortalecimiento de los vínculos seculares de ciudadanía y el desarrollo de una burguesía en expansión. Pero, ¿este tipo de tolerancia será útil para resolver los problemas de convivencia entre individuos en las sociedades modernas?

Por su parte, la configuración de la tolerancia positiva, es la actitud de no valorar como una afectación el autodominio ante expresiones o actitudes que son consideradas distintas o extrañas, sino inclinarse por una cierta comprensión del otro, de reconocer en él su derecho a ser distinto que es más que sólo soportar<sup>154</sup>. “No situar al otro, a lo otro, a lo diferente, más allá de nosotros sino saberlo parte de nosotros.”<sup>155</sup> Intentar comprender el valor de la existencia del punto de vista del otro, “lo cual abriría a cada quien la posibilidad de verse a sí mismo y a la sociedad con los ojos del otro”.<sup>156</sup> Es el respeto a la identidad de los demás, de los individuos como personas.<sup>157</sup> Esta tolerancia positiva se torna en activa y más amplia, y cobra mayor relevancia porque deriva en reconocimiento.<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> *Ídem.*, p. 78.

<sup>155</sup> Aunque Carlos B. Gutiérrez ve en la tolerancia una intención transitoria para el reconocimiento, a lo largo de su trabajo la muestra “como un compromiso activo con el diálogo y como ejercicio pleno de respeto”. “De la tolerancia al reconocimiento activo”, en *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, editores. León Olivé y Luís Villoro, FFyL, IIF, UNAM, 1996, p. 205, 207.

<sup>156</sup> Luís Villoro, “Igualdad y diferencia”, *Ibid.*, p. 120.

<sup>157</sup> Paolo Comanducci, “Sobre el problema...”, *Ibid.*, p. 73.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 208

La distinción de la tolerancia en cuestiones de creencias u opiniones y, la tolerancia hacia el “diferente”, dan la pauta para indicar algunas precisiones, sobre todo en esta última. Al no admitirse una conducta “diferente”, se puede incurrir en una actitud intolerante, o sea, la intransigencia hacia aquello que no se está en disposición de conceder, pero también puede derivar en una actitud discriminatoria (que oculta principalmente prejuicios<sup>159</sup>), que es el trato injusto y sistemático en contra de una persona o un grupo humano determinado. Discriminar consiste en privar de los mismos derechos que disfrutaban otros. Muchas de las Constituciones modernas prohíben la discriminación y no son pocas las legislaciones que la consideran un delito, por tanto, la discriminación puede ser violatoria del derecho a la igualdad. Por otro lado, la tolerancia positiva no debe confundirse con una actitud indiferente, sólo por no existir un expreso rechazo o inclinación alguna a un objeto, persona o asunto, en el que “todo vale, nada es defendible,”<sup>160</sup> que también puede ser característica de una actitud escéptica, que al no haber una verdad demostrable (y aún si la hubiera), se concibe como una construcción que se sustenta con el objetivo de implantar intereses particulares que pueden guiar a la opinión en determinado sentido.

Con estos elementos se propone el siguiente significado de tolerancia: “Mientras que el acto de tolerancia consiste en la omisión de una intervención, la propiedad “ser tolerante” requiere una tendencia a practicar la tolerancia cada vez que se dan determinadas circunstancias.”<sup>161</sup>

Esto es, la tendencia a ser tolerante no puede constatarse a menos de que haya circunstancias que requieran de un acto de tolerancia. E. Garzón Valdés lo explica así: “[...] La tolerancia se presenta como una propiedad *disposicional*, que es sometida a prueba en diversas y reiteradas circunstancias a las que llamaré *circunstancias de la tolerancia*”.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> “Según Allport, un prejuicio es una antipatía basada en una generalización falsa e inflexible... Los prejuicios no pueden ser tomados en cuenta como motivos para la tolerancia”. Cfr. cita en Annette Schmitt, “Las circunstancias...”, *Ibid.*, p. 53.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 64

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>162</sup> Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, *Tolerancia y...*, p. 30. El subrayado es mío.

Se puede interpretar que aquello que incide en estas circunstancias es un primer rechazo que provoca en el tolerante alguna actitud, concepción o creencia. Posterior a una reflexión, el tolerante determinará la existencia de un valor que debe prevalecer y que considera superior, por lo que tolerará esos actos en esas circunstancias.<sup>163</sup>

Las circunstancias de la tolerancia pueden circunscribirse a tres momentos: a) apreciar el acto de tolerar de otras actitudes como la indiferencia, el consentimiento o la permisividad, esto es, el tolerar es un acto reflexivo hacia lo tolerado; b) la prohibición de lo que se tolera y un rechazo inicial del tolerante hacia lo que lo provoca, la desaprobación vendrá del contexto del que procede un particular sistema de normas; c) considerar una serie de argumentos para asentir o prohibir lo tolerado. En este último, cuando el tolerante dirige su decisión de tolerar, es porque existen fuertes razones o una intención auténtica de entender otros códigos de normas. Así "... la propiedad *ser tolerante* requiere una tendencia a practicar la tolerancia cada vez que se dan determinadas circunstancias. Esta tendencia no puede, ciertamente, ser observada directamente, pero sí, en cambio, las circunstancias que deben darse para que pueda realizarse un acto de tolerancia."<sup>164</sup>

Se incluye como condición para un acto de tolerancia que en la pluralidad de concepciones de vida deba haber "[...] Formas de rechazo también diferentes. En la literatura anglosajona se suele distinguir entre *disapproval* y *dislike* (desaprobación y disgusto); la primera expresión designa un rechazo fundamentado en razones prudenciales o morales; la segunda, en cambio, un sentimiento de rechazo."<sup>165</sup> En una sociedad plural se presentan diversas alternativas, el ejercicio de la autonomía individual capacita al individuo a elegir entre cualquiera de ellas, al existir el reconocimiento de la pluralidad de alternativas incompatibles y contrapuestas puede producir, de quien tolera, un rechazo o desaprobación de alguna o algunas de ellas.

---

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Annette Schmitt, "Las circunstancias...", *ídem*.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 55.

En este sentido, Garzón Valdés, señala que “[...] Puede establecerse una distinción entre la tolerancia que presupone una relación de *supra* y subordinación y aquella que no. Llamaré a la primera “tolerancia vertical” y a la segunda “tolerancia horizontal.”<sup>166</sup> De la primera, existe una relación vertical entre quien tolera y quien es tolerado, quien tolera, puede ejercer un determinado poder o dominio de aquello que le disgusta, sobre el o lo que es tolerado de manera que pueda impedir la acción o el ejercicio o la realización de sus creencias u opiniones. Martín Diego Farell añade que “[...] Uno puede hablar significativamente acerca de la tolerancia respecto de una conducta determinada, **sólo si se encuentra en posición de impedirla**. En otras palabras: uno debe tener el derecho de suprimirla.”<sup>167</sup> No necesariamente se refiere a una cuestión legal, sino que se está en capacidad de impedir creencias, opiniones o acciones que provocan rechazo o disgusto. El pluralismo, la desaprobación y el poder, son las características que diferencian una actitud tolerante de muchas otras, como la discriminación, la indiferencia y el escepticismo, como ya se señaló.

El factor del disvalor<sup>168</sup> es otra condición para que se dé la tolerancia. Lo tolerado deber ser considerado desagradable o incluso inmoral. Pero este factor toma un sentido distinto porque incide en la posibilidad de tomar una postura más activa o crítica respecto del pluralismo de códigos de valores. La tolerancia aquí puede tornarse positiva, pues en el disvalor se incluye la crítica de lo que son los propios valores y los de la sociedad en que se vive. Así la tolerancia se vuelve productiva, individual y converge en los lazos sociales.

Dicho así, se tienen los elementos que constituyen las circunstancias de la tolerancia: “a) Que el objeto en relación al cual se reclama el ejercicio de la tolerancia es siempre, aunque sea muy débilmente, cargado de disvalor. b) Que la tolerancia se valora siempre positivamente y la intolerancia negativamente. c) Que no se atribuye la

---

<sup>166</sup> Ésta puede ser privada o pública. En la primera, es posible que la reciprocidad no sea necesaria, alguien puede ser tolerante conmigo y no exigir como condición para ello que yo también lo sea con él. En la segunda, los actos tolerados son los mismos, las circunstancias y la reciprocidad indispensable también. Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus...”, *Ibíd.*, p. 32, 34.

<sup>167</sup> Martín Diego Farell, “¿Para qué la tolerancia?”, *Ibíd.*, p.114. El subrayado es mío.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, 107.

calificación de intolerante a todo aquel que no tolere a cualquiera; o sea, que se asume la legitimidad del juicio de intolerabilidad.”<sup>169</sup> El primer elemento se refiere al mal tolerar, el rechazo inicial hacia opiniones, acciones o creencias; o sea, “el objeto para el que se reivindica tolerancia es siempre —de alguna manera— cargado de disvalor...”.<sup>170</sup> El segundo elemento es el bien tolerar, su importancia es medular en la definición de tolerancia por ampliar la visión de ésta para la crítica de valores propios que inciden en la maduración de una sociedad.<sup>171</sup> Letizia Gianformaggio dice que hablamos de reconocimiento cuando se da la bondad de la tolerancia, donde el tolerante pertenece a un grupo y el tolerado a otro diferente y la común pertenencia de ambos a un conjunto más amplio, que no es más que el del pluralismo, una estructura de referencia superior capaz de contenerlos.<sup>172</sup> El pluralismo de las sociedades actuales, evidencia que existen una diversidad de verdades y razones morales, resultado de la tolerancia entre distintas formas de ver el mundo. Es más, la tolerancia propicia momentos incesantes de cambios de una sociedad y en la que es “[...] Legítimo interrogarse respecto a la justificación de principios con anterioridad considerados supremos y antes aún de que se hable de reconocimiento de derechos, se reclama, a quien detenta el poder, el ejercicio de la tolerancia.”<sup>173</sup>

Precisamente, el factor más importante que va ligado a las circunstancias que posibilitan una situación de tolerancia es el pluralismo de creencias, actitudes o conductas característico de las sociedades modernas.<sup>174</sup> El pluralismo es el hecho empírico que da cuenta de la existencia de múltiples alternativas que posibilitan la

---

<sup>169</sup> Letizia, Gianformaggio, “El mal tolerar, el bien a tolerar, lo intolerable”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del derecho*, 11, 1992, pp. 46-47.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>171</sup> “No se trata de esquizofrenia, sino de pluralismo. La sociedad tolerante es una sociedad pluralista, crítica en relación a los propios valores y sobre todo en relación a la propia idiosincrasia; una sociedad que se pone en discusión y desea su propia transformación, interpretada como maduración. Por eso la tolerancia reclamada se considera productiva para la sociedad, de consecuencias benéficas, ya que se entiende que acelera —considerándolo como madurez—, el mismo proceso de transformación que expresa”. *Ibid.*, p. 58.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>174</sup> Aunque Juan Ramón de Páramo señala que “El problema consiste en determinar si del liberalismo se deriva alguna concepción ideal de la sociedad entre la pluralidad de hecho que se da en las sociedades desarrolladas, y también en precisar qué actitud toma frente a esta pluralidad de opciones”. Y proporciona un buen ejemplo: “no es lo mismo permitir la edición de material pornográfico que aprobar su contenido, como tampoco es lo mismo defender la libertad de expresión que aprobar las opiniones expresadas en el ejercicio de tal libertad.” En “Liberalismo, pluralismo y coacción”, *Tolerancia y...*, pp. 169-170.

elección como un ejercicio de la autonomía moral, la capacidad de tomar decisiones con respecto a las normas de conducta que habrán de regir los actos de las personas. Lo usual es que no converjan las distintas concepciones morales en principios o conceptos básicos, y se haga imposible un consenso moral unánime debido a esas incompatibilidades que muchas veces resultan irreconciliables. Pero las circunstancias de la tolerancia cambian considerablemente con el dato de la multiculturalidad como se verá.

El tercer elemento, el de los límites de la tolerancia, es de gran complejidad. Qué tratamiento dar, cómo, hasta dónde tolerar al intolerante o cuándo es legítimo ser intolerante. La intolerancia es el resultado de múltiples causas: “Cuanto mayor sea el número de opresiones y degradaciones irreconciliables que hayan caído sobre nosotros en la vida, tanto más tienen que dominarnos hasta las partes inconscientes de nuestro carácter las inclinaciones de odio. Y cuanto menor sea la experiencia de tolerancia tanto menor es el saber acerca de la realidad y tanto mayor el escape de ésta por vía de idealización: menos escrúpulos se tendrán entonces de maltratar intolerantemente al otro, que además de ser extraño se verá rebajado a la categoría de apenas hombre.”<sup>175</sup>

Esta visión psicológica de la intolerancia, da cuenta del origen de sistemas de creencias dogmáticas que se autoerigen como la verdad absoluta, no estiman el pluralismo como un bien en sí mismo, sino algo que habrá de enfrentarse y combatir, el “diferente” impele la propia peculiaridad, desequilibra los prejuicios propios y expectativas por exteriorizar y encarnar la divergencia. La inseguridad e impotencia que causa la existencia de variadas formas de vida, cuestiona lo que uno mismo es. “La auto alienación de vidas sometidas a la permanente obediencia de mandatos”<sup>176</sup>, lleva a considerar al otro como enemigo, al que se le disfrazaba con distintas máscaras y clichés, es la auto imposición de una prisión: la escisión total con el otro, la renuncia a la experiencia de lo que los otros son.

---

<sup>175</sup> Carlos B. Gutiérrez, en “De la tolerancia al...”, *Ibíd.*, p. 191, 195.

<sup>176</sup> *Ídem.*

Pero, ¿cuál sería la motivación para que el intolerante incorpore la tolerancia y la ascienda por encima de sus propios valores? Paolo Comanducci define que el intolerante *es juzgado como tal por los otros*, pero éste no se concibe así, y además, expresa razones para no practicar la tolerancia. El intolerante es aquel que no incorpora la tolerancia a su propio sistema ético, pero al acomodarse a favor de la tolerancia negativa puede evaluar si existen buenas razones<sup>177</sup> para la aceptación de reglas, si existen, entonces el asentimiento será más por razones prudenciales y por no tener que deponer sus más profundas convicciones.<sup>178</sup>

En este sentido, Juan Ramón de Páramo señala que existe una tensión entre los criterios de validación internos y externos del discurso moral de la tolerancia, ya que en los internos “pueden llevar a permitir comportamientos que socavan las condiciones externas para que ese discurso tenga éxito.”<sup>179</sup> Pero en los criterios externos existe la pretensión de justificar la necesidad de crear un contexto de libertad y democracia que puede propiciar discriminación o persecución que posiblemente no sea admisible según los criterios de validación internos, aunque fuera eficaz para el fin perseguido.<sup>180</sup>

Garzón Valdés mantiene que los juicios de tolerar lo que se desapruueba dependen de diferentes sistemas normativos. La desaprobación se justifica a partir de un sistema normativo básico,<sup>181</sup> desde el cual se eligen las normas generales que habrán de regir la conducta y la vida del individuo y, lo que este sistema desapruueba de los actos tolerados. Pero el juicio de tolerar hace superar lo que se desapruueba, “resulta de la consideración de principios y/o reglas de un sistema normativo superior [un]

---

<sup>177</sup> N. Bobbio asevera que, las razones de la tolerancia provienen de su predominante significado histórico, que es que al tolerante “le importa que triunfe una verdad, la suya, pero entiende que a través de la tolerancia, su fin, que es el de combatir el error o impedirle que produzca daños, se alcanza mejor que con la intolerancia.” Del cual se desprenden las buenas razones de la tolerancia: la más baja, como mera prudencia política, un mal menor o necesario. Elevándonos un poco en la escala de las buenas razones: un verdadero método universal de persuasión que permite la convivencia social, que resultaría completamente lo contrario si se empleara la fuerza o la coacción. Y como principio moral absoluto: el respeto a los demás. *El tiempo de los...*, *Ibid.*, pp 244, 246 y 248.

<sup>178</sup> “Los intolerantes tienen el problema de decidir si existen o no buenas razones a favor de la aceptación de reglas — derogatorias respecto a las reglas pertenecientes al propio sistema ético— que justifiquen la tolerancia horizontal pública.” Paolo Comanducci, “Sobre el problema...”, *Tolerancia y...* pp. 75-77.

<sup>179</sup> DE PÁRAMO, Juan, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 27.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> Este sistema “define el tipo de tolerancia de que se trata; puede hablarse así de tolerancia moral, religiosa, filosófica, científica, política, estética o simplemente convenciones y modas.” Garzón, “No pongas...”, *Ibid.*, p. 35.



*sistema normativo justificante* [...] que proporciona las razones de la tolerancia.”<sup>182</sup> Siendo así, la elección moral resulta de dar cuenta de las razones morales relevantes que pueden sumarse al acto de tolerar, además de que valorar los juicios de uno y otro sistemas puede llevar a inclinarse por tolerar lo que se desaprueba. Esto indica que la tolerancia es un acto donde el conflicto entre estos sistemas se supera, al reorientar el sistema normativo básico por otra guía de conducta.

Entonces, ¿cómo determinar los límites del tolerar o si se debe tolerar a los intolerantes? La tolerancia positiva o activa parte del reconocimiento del respeto que merece la diversidad e identidad individual, además que le acompañan buenas razones para justificar esta posición. Por ello, este tipo de tolerancia no puede mostrarse indiferente ante expresiones intolerantes,<sup>183</sup> sean éstas religiosas, políticas, raciales, pues valida la exclusión de lo diferente. Si el intolerante no acepta que la verdad no la posee nadie y no acepta el deber que atañe el principio del respeto mutuo, entonces no se debe tolerar al intolerante. Sin embargo, desde la posición de la tolerancia negativa, sólo se le aceptaría si no inflige daño contra la paz o los derechos fundamentales. Visto así, los dos polos de la tolerancia no dan cabida a los intolerantes.

Sin embargo, el desencuentro de las dos tolerancias tiene que ver con sus respectivas concepciones, sobreponer el soportar —incluso ni siquiera es soportar— le es característico a la tolerancia positiva, soportar por buenas razones es de la negativa. En la primera, se incorpora y la hacen suya los diferentes sistemas éticos, el tolerar lleva implícita una valoración positiva de la diversidad, la alteridad y la pluralidad como factores de enriquecimiento cultural y social, que dicho sea de paso, en el liberalismo más que soportarlos se aspira a garantizarlos y protegerlos. En la segunda, es por el contrario externa al propio sistema ético, es un soportar por buenas razones.

---

<sup>182</sup> *Ídem.*

<sup>183</sup> Siguiendo con el análisis de Bobbio, dice que también la intolerancia es necesaria para una vida libre y pacífica, sus buenas razones son la “severidad, rigor, firmeza, de todas las cualidades que entran en la categoría de la virtud”. Que no es más que la tolerancia en sentido positivo. Pero la tolerancia en sentido negativo, puede ser sinónimo, según Bobbio, “de indulgencia culpable, de condescendencia con el mal, con el error, por pérdida de principios, por amor al vivir tranquilo o por ceguera frente a los valores.” *Ibíd.*, p. 250

En el nivel filosófico-político el problema más interesante, estriba en encontrar una justificación de la tolerancia pública que sea aceptable por parte de quienes sustentan éticas distintas y contrapuestas, que es una de las preocupaciones centrales de los teóricos del liberalismo históricamente y que cobra mayor relevancia en la actualidad.

Por esto, otro problema que enfrenta el liberalismo moderno cuando su caracterización se vincula a valores, es que suele oponerse al *liberalismo de la neutralidad*. Como se plantea en el siguiente apartado, el *liberalismo de los valores* y su relación con la tolerancia, tiene que ver con los valores de la autonomía individual y de la igualdad, o sea, la libertad de elegir entre distintas formas de vida y el trato a todos los individuos con igual consideración y respeto.<sup>184</sup>

## **2.2. La tolerancia en los liberalismos de los valores y de la neutralidad**

La tolerancia se incorpora como un deber de respeto a la autonomía individual, al someterla o infligirle coerción es equivalente a violarla. En este sentido, el liberalismo debe señalar cuáles planes de vida debe tolerar en caso de que éstos disminuyan la autonomía de los individuos o sean moralmente reprobables (que finalmente son elegidos por el individuo con plena autonomía). John Stuart Mill desarrolla una respuesta interesante al introducir el denominado principio del daño: “[...] Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta (*sic*), en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es *evitar que perjudique a los demás*. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría más feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más

---

<sup>184</sup> Gran parte de la reflexión de los liberalismos de los valores y la neutralidad se sigue del texto de Martín Diego Farrell, “¿Para qué la tolerancia?”, *Tolerancia y...*, *ibíd.*, pp. 115-131.

justo. Éstas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad, es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.<sup>185</sup>

Es un hecho que la autonomía sólo es posible cuando se dispone de diversas formas de vida factibles de ser elegidas por parte de los individuos. Pero el optar por una de ellas implica discriminar alguna, sea buena o sea mala. La tolerancia como virtud moral jugaría el papel de impedir que cualquier deseo, convicción o inclinación — aunque sean derivados de profundos anhelos—, fuera violatorio de la autonomía individual. Sólo en dicho caso, el Estado puede intervenir para resguardar el principio del daño, esto es, la aplicación de sanciones o la coacción de acuerdo a la ley, que no puede identificarse de ninguna manera como intolerancia.

Así un gobierno, desde la visión de la teoría de Mill, no toleraría el daño a la autonomía a menos que no se compense con mayores beneficios para ella. Existen dos posibles lecturas de la cita arriba enunciada; en la primera, la elección libre es propia de la autonomía, no importando el plan de vida que se elija, sólo se acepta porque es resultado de dicha elección; en la segunda, sólo se puede valorar con respecto al plan de vida elegido, o sea, como el deber de ejercerla para el desarrollo de las capacidades personales.

Como se muestra, la segunda interpretación puede conducir a consecuencias peligrosas, pues los planes de vida que son elegidos deben potenciar la autonomía, por lo que habrá de impedirse aquellos que la disminuyan. Pero en aras de maximizarla implicaría su propio perjuicio.

---

<sup>185</sup> MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, España, 2005, p. 68. El subrayado es mío.

En cambio, la primera interpretación de Mill sugiere adoptar el liberalismo de corte neutral, en el que se respeta la libre elección del plan de vida como ejercicio de la autonomía, no se le confiere un valor objetivo en sí mismo, su única limitación es el daño que puede causar a un tercero.

Por tanto, la autonomía defendida por el liberalismo de la neutralidad no tendría ni siquiera la disyuntiva de optar por algún tipo de tolerancia, ni siquiera estaría motivada para asumir la de tipo negativo —el abstenerse de expresar la más profundas convicciones con buenas razones para ello—, sobre todo porque puede resultar una tarea demasiado fatigosa buscar aquellas buenas razones y asignar juicios de valor a cada una o al conjunto de expresiones o conductas que han de ser toleradas, para después tomar la decisión de tolerar.

Por otro lado, el liberalismo de los valores tiene como ideal político central el de la igualdad. Ronald Dworkin la trata de dos formas: “a) Como requiriendo que el gobierno trate a todos los ciudadanos a su cargo como iguales, con igual consideración y respeto; b) Como requiriendo que el gobierno trate a todos los ciudadanos a su cargo igualmente, en la distribución de algún recurso u oportunidad.”<sup>186</sup>

Pero cómo el gobierno puede tratar a todos los ciudadanos como iguales. Se enuncian dos posibles alternativas: “a) El gobierno debe ser neutral respecto de aquello que se considera como vida buena; b) El gobierno no puede ser neutral en este tema, puesto que no puede tratar a sus ciudadanos como seres humanos iguales sin una teoría acerca de cómo deben ser los seres humanos.”<sup>187</sup>

Martín Diego Farrell dice que Dworkin caería aparentemente en la alternativa del liberalismo de la neutralidad, donde los individuos deben ser tratados como iguales, independiente de la existencia de lo correcto o incorrecto.<sup>188</sup> Lo correcto es que el gobierno proteja y garantice la realización de los fines personales de sus ciudadanos,

---

<sup>186</sup> Martín Diego Farrell, “¿Para qué...?”, *Ibíd.*, p. 121.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 121-122.

<sup>188</sup> *Ídem.*

pero también la exigencia de que los ciudadanos tengan entre ellos un trato de igualdad. Pero en esta posición no habría tal neutralidad porque las relaciones mutuas se basan en tratar a todos mis conciudadanos como iguales, donde no hay cabida a actitudes discriminatorias<sup>189</sup>, es más, el liberalismo que favorece el desarrollo de la autonomía individual la promovería con la denominada *Affirmative Action* (acción afirmativa).<sup>190</sup>

Pero en el liberalismo de la neutralidad no existiría tal problema, puesto que no existe un fundamento objetivo para evaluar los planes de vida individuales no tendría por qué favorecer a alguno de ellos, el Estado al emplear la neutralidad sobre cómo deben ser tratados los valores subjetivos, es no preferir a unos y desechar a otros.

Tal concepción nos remite a uno de los elementos de la tolerancia clásica: la del escepticismo intelectual, ningún valor, creencia o estilo de vida es superior a otro, entonces ningún plan de vida puede considerarse malo, siempre y cuando preserve el principio del daño. Siendo así ¿se puede hablar de tolerancia cuando existe el derecho a la libertad de llevar a cabo los planes de vida propuestos por cada individuo?

Esto implica una disyuntiva: que los planes de vida de lo ciudadanos respeten el principio del daño o que no lo respeten.<sup>191</sup>

Al respetarse el principio del daño no habría necesidad de evaluar moralmente los planes de vida individuales, éstos más bien serían igualmente protegidos por parte del Estado. Pero si un plan de vida no se ajusta a tal principio no será tolerado sino prohibido.

---

<sup>189</sup> “El liberalismo de la neutralidad [...] permite que los ciudadanos discriminen entre ellos (no que el Estado discrimine, sin embargo, porque el Estado deber ser neutral respecto de los planes de vida de sus ciudadanos), mientras se mantengan dentro de los límites del principio del daño.” *Ídem*. Pero como se había visto, la discriminación es violatoria de derechos, venga de particulares o del Estado.

<sup>190</sup> Esta medida es adoptada como una exigencia de tratamiento diferenciado hacia aquellos individuos o grupos que han tenido históricamente desventajas innmerecidas debido a sus diferencias sexuales, culturales, de capacidad, de edad, etc. RODRÍGUEZ, Zepeda Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, Colección Estudios núm. 2, Consejo Nacional para prevenir la discriminación, México, 2006, p. 37. En el siguiente capítulo se dedica un espacio al respecto.

<sup>191</sup> Martín Diego Farrell, “¿Para qué...?”, *Ibíd.*, p. 126.

Esto permite introducir otro elemento que es propio del liberalismo de la neutralidad: la libertad. Se puede aseverar que el Estado liberal defiende la libertad negativa<sup>192</sup> en tanto que protege y garantiza igualmente los planes de vida de todos sus ciudadanos, como se ha dicho, siempre y cuando no se comprometa el principio del daño. Pero en la medida en que en el Estado existe una preocupación por la redistribución de recursos para que aquellos sean desarrollados, hablamos de una concepción de libertad positiva. Precisamente en esto estriba lo innecesario de la tolerancia, porque todos los planes de vida son permitidos y respetados y cualquier impedimento para su desarrollo tendría que ser castigado. La tolerancia del liberalismo de la neutralidad se torna entonces en una opción que de ser practicada por los ciudadanos, el Estado sólo se mantendría al margen, ni la exige ni la desalienta, todo queda en el terreno del principio del daño.

Si el Estado liberal promoviera la práctica de la tolerancia estaría a favor de un valor deseable para ser incorporado en los planes de vida de los individuos, inconcebible en el liberalismo de la neutralidad, porque al difundirse el conocimiento del principio del daño favorecería cualquier plan de vida, que al ser elegido en libertad debe ser respetado, además de no considerar ni más ni menos virtuoso al ciudadano que practique o no la tolerancia.

Con esta visión, al Estado liberal de la neutralidad no le correspondería interferir en la vida interna de los grupos y de ciertas formaciones sociales porque su función es garantizar el pleno desarrollo de la vida individual y allegar las condiciones de posibilidad para ese fin.

Sin embargo, ¿el principio del daño comprende el campo de lo moral, cultural o social? o sólo se está pensando en el daño físico, Juan Ramón Páramo da su propia interpretación: “[...] Es un criterio demasiado estricto como para llevarse hasta sus últimas consecuencias. Pero si el concepto de *daño* se construye de manera amplia,

---

<sup>192</sup> Un significado mínimo de la libertad negativa es el de la “...ausencia de restricciones... ausencia de coacción por parte de congéneres específicos o sin especificar.” Isaiah Berlin, “¿Qué es la libertad política?” en *Letras libres*, núm. 91, México, 2006, p. 14.

abarcando aspectos tan ambiguos como el daño moral, la ofensa o la simple molestia o impertinencia, cualquier conducta, dado el hecho del pluralismo, de preferencias y deseos, podría ser penalizada bajo el amparo de este criterio tan impreciso. De modo que, si el concepto de daño se construye de una manera restrictiva, se dejan al margen; y, si se construye de modo amplio, puede justificar la interferencia legal de modo ilimitado. Además, nuestras discrepancias sobre los contenidos del concepto de *daño*, no se deben a simples estipulaciones lingüísticas, sino a una diversidad de nuestras más profundas convicciones morales.<sup>193</sup>

De lo que se desprende que los daños serán tan diversos como valores, creencias y convicciones existan, por lo que el liberalismo de la neutralidad tendría como tarea justificar objetivamente una determinada concepción moral que dé cuenta de los principios o límites que deben regir al Estado con respecto a sus ciudadanos y, a su vez, el tipo de relaciones que deben imperar entre éstos según el principio del daño. Desde la perspectiva de la tolerancia —como principio que atañe a la autonomía y deriva en el respeto mutuo—, ¿no podría convertir el principio del daño en algo tan ambiguo que lo incapacita para decidir sobre los criterios de lo que debe proteger y lo que debe prohibir para preservar la autonomía individual?

La insuficiencia de la tolerancia se muestra desde la propia concepción adoptada por el liberalismo de la neutralidad. Ésta puede o no ser practicada, eso es indiferente, pero la limitación que presenta es más compleja y motivo de un sinnúmero de debates, a saber, cuando existen grupos o minorías que no tienen ninguna afinidad cultural y que no le otorgan ningún valor a la autonomía individual o a la libertad, lo que puede llevar a coartar enormemente el desarrollo de su propia elección de plan de vida, y que genera fenómenos indeseables como son los de la asimilación, exclusión, la indiferencia y la intolerancia.

Infringir derechos o dañar a terceros pueden encontrar sanciones y con base en ello limitar la libertad, pero aún con esto no serviría de justificación para obviar el valor

---

<sup>193</sup> PÁRAMO, Juan Ramón, *Tolerancia y ...*, *Ibíd.*, p. 93.

de la tolerancia en el liberalismo de la neutralidad. Tal vez este es precisamente uno de los grandes desafíos del pensamiento filosófico-político liberal contemporáneo: dimensionar las discusiones en torno a los principios de justicia y valores que den sustento a una sociedad justa en las democracias contemporáneas, caracterizadas por la diversidad de proyectos en lo cultural y lo político, muchas de las veces irreconciliables y enfrentados.

Es por esto que se propone analizar la visión del principio de tolerancia del filósofo norteamericano John Rawls, que marca un hito en el pensamiento contemporáneo sobre el papel del Estado con respecto a los problemas derivados de la pluralidad de visiones de vida. Su análisis se enmarca en la tarea siempre inacabada del pensamiento liberal, que sintetiza de esta manera Jesús Rodríguez: “Alcanzar el ideal de equilibrio entre las llamadas libertad negativa y positiva... entre las garantías de los ciudadanos de no interferencia estatal respecto de su vida y proyectos y el compromiso moral y político con la participación política, la nivelación social y la reducción de las desigualdades económicas.”<sup>194</sup>

### **2.3. La tolerancia en la concepción de John Rawls**

La teoría de la tolerancia se fundamenta en las raíces históricas que le dieron origen y en la reflexión filosófica que la constituyó. La base de las sociedades liberales contemporáneas está sustentada en la garantía y defensa irrestricta de los derechos individuales y en los principios del Estado de derecho, que hubieran sido imposibles sin aquella idea.

La visión liberal sigue otorgando a la tolerancia un papel relevante en la actualidad, es el ideal que concibe sociedades que dan cabida a lo diverso, la pluralidad, las distintas creencias y a la libre actividad de los individuos y grupos.

---

<sup>194</sup> Jesús Rodríguez Zepeda, “El igualitarismo radical de John Rawls” en *ISEGORÍA*, 31, 2004, p. 97.



Prueba de ello es la obra de John Rawls, quien irrumpe en la filosofía política contemporánea con discusiones medulares sobre la justicia, la justificación de derechos y libertades básicas, para el arribo a la plena igualdad democrática con la aplicación de los principios de igualdad y de la diferencia, con base en un acuerdo contractual.

En su teoría se encuentra el desarrollo de una perspectiva llamada justicia como equidad (*justice as fairness*), que contribuye a la reflexión filosófica en las áreas de la moral, la política y el derecho, que articula en dos momentos a saber: la posición original, que es el punto de vista desde el cual los individuos tendrían que acordar los principios de justicia que han de regir a la sociedad (entre ellos, el de la tolerancia); y materializar en la estructura básica de la sociedad los principios de justicia de igual libertad para todos y el principio de la diferencia: “*Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. *Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sea ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.”<sup>195</sup>

La preocupación de Rawls por hacer realizables la libertad y la justicia, lo condujo en su *Teoría de la justicia* a plantear el papel de la tolerancia en las sociedades liberales y cómo enfrentar el problema constituido por los intolerantes.

Lo relevante en la concepción de tolerancia en Rawls es el reconocimiento de la libertad de conciencia y la justificación de fijar los límites para preservar la igual libertad para todos. El sistema de libertades instaurado por el primer principio de justicia e inspirado en la “prioridad de la libertad” conduce a “la elección de un régimen que garantice la libertad moral, de pensamiento y de creencia y práctica religiosa”.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Rawls, John, *Teoría de la justicia (TJ)*, F.C.E., México, 2002, pp. 67-68.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 202.

Con base en este interés, el filósofo norteamericano revisa las bases liberales de la filosofía política y da cuenta de por qué las primeras reflexiones sobre la tolerancia están enmarcadas en el debate sobre la libertad de conciencia inscrita en la idea lockeana de la aconfesionalidad del Estado, y acota el papel que deben tener las iglesias como asociaciones voluntarias: “El Estado no puede favorecer ninguna religión en particular, ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión.”<sup>197</sup>

Pero no quiere decir se está en defensa de un “[...] Estado laico omnicompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia moral y religión, lo que él o una mayoría (o quienquiera), desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral.”<sup>198</sup>

El fundamento de la tolerancia no es el que concibe la visión clásica liberal predominante, basada en necesidades prácticas, razones de Estado o de utilidad, sino en la libertad de conciencia y de sus límites: “La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad.”<sup>199</sup>

El tratamiento del problema de los límites de la tolerancia en Rawls es sumamente interesante porque al equiparar el concepto de tolerancia con el de libertad de conciencia, no está refiriéndose precisamente al principio de respeto mutuo sino a una concepción de “igual libertad para todos”: “Ésta es la consecuencia una vez que se entiende que el mantenimiento del orden público es condición necesaria para que cada cual alcance sus fines, sean los que fueren (con tal de que estén dentro de ciertos límites), y cumpla sus obligaciones morales y religiosas tal como las interpreta. Restringir la libertad de conciencia en los márgenes, con frecuencia inexactos, del

---

<sup>197</sup> *Ídem.*

<sup>198</sup> *Ídem.*

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 204

interés estatal en el orden público es un límite derivado del principio del interés común, esto es, el interés del ciudadano igual representativo.”<sup>200</sup>

Rawls propone que los límites de la libertad de conciencia estén dados por lo que cada gobierno determine, siempre y cuando sean razonables y compensados en beneficio del interés común. La necesidad del mantenimiento del orden y seguridad pública es un derecho y una obligación del gobierno para cumplir con el deber de asegurar imparcialmente las condiciones de cooperación social.<sup>201</sup>

El filósofo norteamericano aborda el problema de la tolerancia a los intolerantes (en particular hacia las sectas), desde tres puntos de vista: si un grupo o secta intolerante tiene algún derecho a quejarse cuando no sea tolerada; bajo qué condiciones los tolerantes no deben tolerar a los intolerantes; cuándo se tiene derecho a no tolerarlos y la finalidad del ejercicio de ese derecho. Rawls hila sus respuestas: nadie puede quejarse por la violación de un principio que no reconoce. El intolerante no puede quejarse por no ser tolerado, pues quien intencionalmente restringe la libertad de otros no puede quejarse de que sea restringida la suya, sin embargo, los tolerantes no deben limitar la libertad del intolerante de una vez y para siempre, pese a que éste no pueda quejarse, habrá que permitirle que considere y modifique su postura intolerante y no restringir la libertad del intolerante por el mero hecho de que lo sea. Entonces, ¿cuándo es pertinente aplicar esta restricción? Rawls ofrece una respuesta clara cuando afirma que: “El problema de tolerar al intolerante está directamente unido al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, regulada por los dos principios”,<sup>202</sup> y finaliza así: “La conclusión, por tanto, es que mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad estén en peligro.”<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> *TJ*, p. 203.

<sup>201</sup> La debilidad de este argumento es que muchos gobiernos lo han utilizado al extremo para negar o limitar derechos y libertades individuales.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 209.

La respuesta a las preguntas planteadas es firme: se debe tolerar al intolerante, siempre y cuando no ponga en peligro la seguridad de las personas y de las instituciones, además de no poder quejarse del trato recibido. Por tanto, los límites de la libertad sólo repercutirán en el intolerante y no en los demás.

Para salvaguardar la justicia como equidad, Rawls ofrece un equilibrio muy complicado, pues la hace depender de los principios liberales de la autonomía y de la libertad, por lo que cabría preguntar, ¿cuándo es legítimo restringir el derecho a discrepar por el hecho de no aceptar tales principios?, ¿cuál es el límite para que una sociedad o un gobierno, tome medidas contra alguien o contra grupos que no creen en los principios liberales democráticos, sin que su propia autonomía y libertad sean vulnerados? No es que ejerciendo su autonomía y libertad han decidido un modelo de vida con ese sistema de creencias; sin lugar a dudas al elegirla, ejercen su autonomía y libertad aunque sus acciones se contrapongan a los principios liberales. Esto conduce a una paradoja: si se emplean medios coercitivos para no permitir el ejercicio que por derecho corresponde, se vulneran los principios básicos sobre los que se sustenta la tolerancia y la sociedad liberal —la autonomía y la libertad individual—; si se mantiene la neutralidad del Estado, el ámbito social puede trocarse frágil al extenderse una idea presumiblemente intolerante hacia aquellos individuos que no le confieren relevancia a dichos valores. Es una paradoja que no tiene fácil respuesta.

La tarea inminente de toda sociedad democrática tiene que ver con crear las condiciones de posibilidad para que los valores de la tolerancia y la libertad conduzcan a humanizar y emancipar a los individuos que integran las sociedades actuales, para concebir así, un Estado de derecho con los siguientes rasgos: “[...] La conexión del imperio de la ley con la libertad es lo bastante clara. La libertad, como he dicho, es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones. Las diferentes libertades especifican las cosas que podemos decidir hacer si lo deseamos, y con respecto a las cuales, cuando la naturaleza de la libertad lo hace apropiado, los demás tienen el deber de no intervenir. Pero si se viola el precepto de *nullum crimen sine lege*, por ser las

leyes vagas e imprecisas, lo que estamos en libertad de hacer es también vago e impreciso. Los límites de nuestra libertad son inciertos.”<sup>204</sup>

Rawls introduce una idea interesante, al contar con un marco de derecho con leyes precisas podrá preservarse la libertad individual, mientras éstas no dicten lo contrario, todo es lícito realizar.

En su obra posterior a *Teoría de la justicia*, la tolerancia cobra una especial importancia y autonomía respecto a otros elementos de su teoría. En *El liberalismo político* pretende responder a sus críticos y, al mismo tiempo, reconstruye su teoría partiendo del pluralismo razonable que “es el dato sociológico más relevante de las sociedades democráticas contemporáneas...”<sup>205</sup> El reconocimiento de que las sociedades contemporáneas no son sólo sociedades plurales con diferentes concepciones religiosas, filosóficas y morales, sino además, incompatibles entre sí. En el plano de las creencias siempre habrá disputas, conflicto y falta de reconciliación, si bien la tolerancia religiosa propició que los individuos tuvieran la libertad de elegir la religión que creyeran verdadera, Rawls completa ese paso histórico al plantear que una concepción política de la justicia debe conferir a los ciudadanos la plena libertad para abrazar o elegir las distintas doctrinas metafísicas, filosóficas o religiosas que consideren verdaderas, pero por esto es necesario que una concepción pública de la justicia no sea derivada de doctrina alguna, más bien su aceptación por parte de todos los ciudadanos dependerá de que dicha concepción se sustente en ideas políticas que forman parte de la tradición del pensamiento liberal y la práctica democrática.

Rawls explica que en el plano moral, religioso o filosófico, es muy difícil un consenso básico sobre el concepto de justicia y su aplicación a la estructura básica—instituciones sociales, económicas y políticas—. Así que su discusión o su acuerdo se dará en el plano político desde una perspectiva compartida de los principios que especificarán los deberes y derechos básicos de los ciudadanos, el esquema de la

---

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 225 y 226.

<sup>205</sup> RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso...*, p. 12.

distribución cargas y beneficios de la cooperación social, que son los elementos que contiene una concepción de la justicia. Pero la posibilidad de desarrollarla sólo puede articularse con un “consenso entrecruzado”<sup>206</sup>, pues aunque la variedad de doctrinas comprensivas metafísicas, filosóficas y religiosas sean incompatibles entre sí, pueden basarse en concepciones razonables o en un “pluralismo razonable”<sup>207</sup> —como lo define Rawls—. Las doctrinas que en un sentido comprensivo<sup>208</sup> son incompatibles entre sí, en el plano político pueden buscar y encontrar puntos de coincidencia.

La reivindicación de la tolerancia es el origen histórico del liberalismo político y el instrumento por antonomasia para la solución de conflictos bélicos y tensiones sociales. Es el capital político forjado a través del tiempo y que constituye una de las virtudes políticas de primera magnitud y uno de los fundamentos del orden democrático<sup>209</sup> que permite la cooperación social y la promoción del respeto a la diversidad de creencias.<sup>210</sup>

La virtud de la tolerancia está en la base del régimen liberal, tan es así que evidencia que las diferencias ideológicas son producto del pluralismo razonable, por tanto, el problema real del debate político debe ser interrogarse sobre la estabilidad y perdurabilidad de sociedades que están compuestas por ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas comprensivas razonables de tipo religioso, filosófico y moral. “[...] El liberalismo político da como un hecho el pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, tanto religiosas como no religiosas. No considera ese pluralismo un desastre, sino el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres. Considerar un

---

<sup>206</sup> Para aclarar este término, se propone traer la imagen de la teoría de conjuntos de las matemáticas, donde la posibilidad de que dos universos se “intersecten” (así se le denomina), es que cada uno contenga elementos comunes. En diversas traducciones se le llama a tal consenso traslapado o superpuesto, para esta investigación se emplea el del texto citado.

<sup>207</sup> Rawls está pensando en el pluralismo razonable cuando afirma “Una sociedad democrática moderna no sólo se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, sino por una pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí y, sin embargo razonables.” *El liberalismo político (LP)*, editorial Crítica Grijalbo Mondadori, 1996, p. 12.

<sup>208</sup> Una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana como son los ideales de virtud y las pautas para formar el carácter personal, estos objetivos suelen ser perseguidos por las doctrinas religiosas, filosóficas, morales, etc.

<sup>209</sup> En BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, FCE, 2004, p. 47, se encuentra la misma preocupación.

<sup>210</sup> *LP*, p. 189.

desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad.”<sup>211</sup>

Así la tolerancia ha forjado el liberalismo como una concepción política —no moral ni metafísica— de la justicia, aceptada por todos los ciudadanos. La tolerancia es el elemento de primer orden en la idea rawlsiana de razonabilidad y que incide en el concepto de pluralismo razonable.

La idea de razonabilidad proporciona el armazón a la noción de “razón pública”, donde Rawls señala tres características, a saber: que una doctrina es razonable en la medida en que es resultado del ejercicio de la razón teórica, de manera que organiza y caracteriza valores que expresan una concepción inteligible del mundo; es un ejercicio de la razón práctica; y, no es una doctrina fija e inmutable, que aunque permanece estable, siempre está en constante transformación.

Por esto, la virtud de la tolerancia es la condición para que se desarrollen la razonabilidad y la razón pública, porque de hecho en las sociedades contemporáneas existen numerosas doctrinas que cumplen los requisitos de razonabilidad. Cada individuo puede escoger la que más aprecie, gracias al abanico de doctrinas razonables que se presentan, y no por ello es caer en la irrazonabilidad. Lo razonable es que dada la existencia de múltiples opciones a las cuales adherirse haya condiciones que propicien la libertad de elección. Rawls reflexiona en torno a las verdades absolutas y aplica a su propia teoría el principio de tolerancia: “[...] No es irrazonable en general abrazar cualquiera de las varias doctrinas comprensivas razonables. Reconocemos que nuestra propia doctrina no tiene por qué resultar especialmente atractiva para el común de la gente más allá de los méritos que otros puedan otorgarle desde su propio punto de vista. Estamos dispuestos a conceder que quienes abracen doctrinas diferentes de la nuestra son razonables también, y desde luego no son irrazonables. Puesto que hay muchas doctrinas razonables, la idea de lo razonable no nos obligará a

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 20

nosotros mismos, ni a nadie, a creer en una doctrina razonable específica, aunque nada nos quitará la libertad de hacerlo.”<sup>212</sup>

Habría que precisar: no es que haya una acumulación de valores de manera natural, sino que han sido reflexionados con base en las ideas fundamentales de la cultura política pública y en los principios que regulan las instituciones sociales. Así que la tolerancia como virtud ha sido construida históricamente y forma parte del capital político de las sociedades democráticas liberales y se encuentra plasmada en los regímenes constitucionales.

Se observa un complemento en la reflexión de Rawls de *Teoría de la justicia*, donde la identificación de la tolerancia con la libertad de conciencia se convierte en la libertad protegida por los dos principios de justicia.

Así la concepción política de la justicia se refiere a la filosofía liberal moderna de los derechos fundamentales, la defensa de la tolerancia es su condición e incluso causa de ellos.

El modelo del *Liberalismo político* concibe una sociedad que acepta diferentes sistemas de concepciones del bien (que las instituciones básicas de la sociedad deben respetar y proteger), dentro de los límites de la justicia, y hace ver la necesidad y pertinencia de un ámbito político de convivencia, debate y deliberación de ideas, de corte laico, en un ambiente de tolerancia ilustrado, y la imparcialidad del Estado al hecho del pluralismo filosófico, religioso y moral de las sociedades modernas.

Los dos principios de justicia como equidad que son recuperados en el *Liberalismo Político* son: “a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos, y en éste se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades. b) Las desigualdades sociales

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 91



y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar (*sic*) vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.”<sup>213</sup>

Se observa que Rawls propone una jerarquía en el orden de los principios, en el primero la libertad es prioritaria sobre la igualdad —que es el segundo principio—, pero en éste todavía hay una preeminencia de la igualdad de oportunidades sobre la igualdad de recursos. Rawls concede a algunos bienes sociales más importancia que a otros y, por esta razón, no pueden ser sacrificados a favor de una mejora de esos bienes que se consideran menos importantes; por lo que hay un criterio concreto para resolver problemas en torno a la justicia en caso de presentarse algún posible conflicto entre ellos.

Al aludir a la prioridad de la libertad, engloba y reconoce las conquistas históricas de las libertades básicas de la tradición democrática liberal, a saber: los derechos civiles y políticos: “Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos), y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.”<sup>214</sup>

Lo que fundamenta el derecho a un trato justo es la personalidad moral, la que se caracteriza como la capacidad de tener una concepción del bien y de poseer un sentido de justicia, ambas propiedades son comunes a todos los seres humanos, y esto es posible en la medida en que las personas son concebidas como libres e iguales.

---

<sup>213</sup> *LP*, p. 35.

<sup>214</sup> *TJ*, p. 68

Por esto las personas difieren a menudo en sus convicciones más básicas y, sin embargo, lo hacen con base en concepciones razonables, es decir no encerrándose en el dogmatismo o en la irracionalidad.

En este sentido, Rawls plantea tres preguntas que son importantes para el desarrollo de su idea de tolerancia: “¿Es posible que se dé una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos, libres e iguales, estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, encontradas e inconmensurables?”<sup>215</sup> ¿Cómo consiguen los valores pertenecientes al ámbito especial de lo político —los valores pertenecientes a un subámbito del reino de todos los valores— anular normalmente a cualesquiera valores que puedan entrar en conflicto con ellos? y, ¿cómo podemos afirmar nuestra doctrina comprensiva y, sin embargo, sostener al mismo tiempo que no sería razonable usar el poder estatal para conseguir que todos y cada uno le rindieran pleitesía?”<sup>216</sup>

Frente al reconocimiento de la pluralidad razonable de concepciones del bien, es posible construir una concepción de justicia compartida en sociedades democráticas que a su vez incidirá en su correcto funcionamiento, con los siguientes rasgos: 1) Una concepción política de la justicia, no implica ser contraria a una concepción moral, sino es elaborada en relación con un objeto más específico: la estructura básica de la sociedad —instituciones políticas, sociales y económicas—, por tanto, no es necesario que concurren normas de conducta personal o ideales de vida. 2) Una concepción política de la justicia debe ser capaz de “auto sostenerse”, es decir, debe ser independiente de cualquier doctrina comprensiva particular. 3) El contenido de la concepción política de la justicia al ser la expresión de las ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática, debe resultar familiar a la ciudadanía.

El pluralismo razonable del que habla Rawls hace un deslinde claro y firme de lo que no es tolerable y no cabe en el pluralismo razonable, mucho menos en la

---

<sup>215</sup> *LP*, p.167.

<sup>216</sup> *Ídem.*, p. 170.

construcción de un consenso: las doctrinas irrazonables o no comprensivas, como son los fundamentalismos religiosos, las doctrinas que buscan el detrimento del pluralismo y las que creen que pueden, en defensa de la verdad, oponerla a dicho pluralismo. Rawls alerta que lo más reprobable es utilizar el poder político público<sup>217</sup> —que es un derecho igual para todos—, en la imposición de un punto de vista y llegar a sancionar con la ayuda de este poder a aquellos con los que se discrepe.

La importancia de posibilitar la discusión, dentro de un régimen constitucional razonablemente bien ordenado, en torno a las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, es que se realicen con base en valores políticos que anularían a los demás valores que pudieran entrar en conflicto. Y propone un argumento que da pie a múltiples cuestiones: “Si se dice fuera de la iglesia no hay salvación (*extra ecclesiam nullam salus*), y que por lo tanto un régimen constitucional resulta inaceptable a menos que sea inevitable, estamos obligados a replicar de alguna manera”.<sup>218</sup>

Rawls intenta clarificar: esto no tiene que ver con la verdad o falsedad de una concepción comprensiva, sino la pretensión de imponerla, aunque fuera ésta verdadera o correcta, pues puede dar cabida a una actitud irrazonable de imposición en el ámbito político que anula la necesidad de “... un espacio de avenencia y comunicación política entre personas morales y, además, entre las distintas visiones comprensivas que estas personas sostienen [...] Rawls está tratando de introducir un principio de intersubjetividad en la base del razonamiento político para evitar caer en una visión meramente individualista o egoísta de la justificación de su concepción política de la justicia.”<sup>219</sup>

Es más, el filósofo norteamericano aclara que las convicciones de tipo confesional no implican el sacrificio de la autonomía política de las autoridades gubernamentales, más bien muestra la importancia de atenerse a los preceptos que gobiernan la discusión política razonable.

---

<sup>217</sup> RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso...*, p. 121.

<sup>218</sup> *LP*, pp. 169-170

<sup>219</sup> RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso...*, pp. 93-94.

Con este deslinde y con el dato del pluralismo de doctrinas comprensivas razonables es como se logra construir una concepción política de la justicia,<sup>220</sup> que para precisarse de ello, deba incorporar valores morales con una visión política, independientemente de principios comprensivos. Para esta tarea Rawls introducirá precisamente el concepto de “consenso entrecruzado”, cuyo fin es hacer posible que las concepciones comprensivas razonables y opuestas confluyan en ciertos acuerdos básicos, o como él denomina, en un “foco de consenso”.

El consenso entrecruzado aparece como la única forma de concebir, en un contexto plural, que cada individuo llegue a adherirse a una concepción pública de la justicia, lo cual es posible cuando ésta aparece razonable a los ojos de todos.

Sin embargo, esto introduce un problema de mayor alcance. Una vez que dicho poder político considera que lo razonable no se remite a la verdad o falsedad de los contenidos de las doctrinas comprensivas, sin restarles valor epistemológico y moral, ni siquiera desde una actitud escéptica, cómo entonces convenir un espacio de diálogo para consensuar en la práctica una concepción política de la justicia. Habermas lo cuestiona así: “El consenso entrecruzado sería entonces sólo un síntoma de utilidad de la teoría, pero ya no de su corrección. Así ya no interesaría desde el punto de vista de la aceptabilidad racional y con ello de la validez, sino desde la aceptación, esto es, de si garantiza la estabilidad social. Cuando denomina a su concepción de la justicia *política* parece más bien querer eliminar la distinción entre su aceptabilidad fundamentada y la aceptación fáctica.”<sup>221</sup>

Habermas infiere que el convencimiento de la concepción política de la justicia sólo tendrá que ser ratificada, debido a que ofrece principios basados en ideas morales y políticas aceptadas o en posibilidad de ser aceptadas por los ciudadanos independientemente de qué doctrina moral comprensiva razonable afirmen, lo cual

---

<sup>220</sup> Es pertinente precisar que el liberalismo político no es un principio de justicia como equidad, sino el andamiaje históricamente construido que hace posible el pluralismo razonable. La concepción política de la justicia puede ser la justicia como equidad, pero no se limita sólo a ella.

<sup>221</sup> Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 58.

produciría consenso. La preocupación de Habermas va en el sentido de que Rawls, en aras de mantener la estabilidad política intenta que la concepción política de la justicia sea aceptada por todos, pero abandonando el compromiso de ofrecer argumentos morales correctos a favor de los principios que habrán de regir dicha concepción. Implementar su discusión pública es un mero formulismo, pues la discusión no implica cuestionar que sean principios moralmente correctos, tornándose en un mero instrumento para la estabilidad social.

Rawls, con base en este señalamiento, precisa que la concepción política de la justicia entraña el problema de la aceptabilidad por parte de los ciudadanos de ahí que, la tarea práctica sea solucionar dicho problema, aquellos que la acepten son los que precisamente se lo han planteado, personas que se conciben como ciudadanos libres e iguales.<sup>222</sup> Aún con esto, los valores que habrán de respaldar y defender el conjunto de individuos de una sociedad, también incluyen los que hay que construir, o los que se han concebido pero aún no se realizan, e incluso con la posibilidad de proyectar diversos liberalismos, pero es un hecho que la justificación de la concepción política de la justicia (con un sistema de principios y valores propia), no abandona su corrección por fraguarse en la experiencia moral y el ejercicio de la razón de las doctrinas comprensivas, además de que su justificación práctica parte de la dura e inexorable lección de la historia, que ha cultivado o civilizado la voluntad de cada individuo para incentivar, proteger y conservar, la valía y lo productivo que resulta ponderar el consenso, independientemente de sus propias inclinaciones. El goce del ejercicio de cada individuo de sus propias doctrinas comprensivas, cualesquiera que elijan, y la inclusión de todo el espectro de ellas para intervenir en la concepción política de la justicia, da unanimidad al poder político haciendo efectivas la estabilidad y su propia legitimidad.<sup>223</sup>

Habría que reiterar que las virtudes que posibilitan el orden político no son producto de la contingencia, al igual que la concepción política de la justicia que en

---

<sup>222</sup> Faviola Rivera, "Rawls, filosofía y tolerancia", *Tolerancia y pluralismo*, *Ibíd.*, p. 151.

<sup>223</sup> John Rawls, "Réplica a Habermas", en HABERMAS, J. y Rawls, J., *Debate sobre el...*, *Ibíd.*, pp. 89-100.

términos prácticos ha desembocado en un pluralismo<sup>224</sup> razonable, son resultado del libre ejercicio de las facultades de la razón humana en el contexto de instituciones libres y duraderas, que forjan y asientan la estabilidad,<sup>225</sup> así como de la reflexión sobre los principios que deben regular las instituciones sociales y la distribución de derechos, deberes y ventajas de la cooperación social.

Por esto: “[...] el liberalismo de Rawls no pertenece, a diferencia del de Isaiah Berlin o Richard Rorty, a la tradición del *liberalismo del miedo*, al liberalismo en cuanto ideario cuya trama es la abominación de la crueldad. Para Rawls, las prácticas históricas de la tolerancia vienen a demostrar lo fructífero de la estrategia de excluir las convicciones religiosas (o igualmente capaces de generar discordia), de entre las razones de servir como base de la legitimidad política allí donde la sociedad no comparte un mismo credo o doctrina acerca de la vida buena.”<sup>226</sup>

En la medida en que las doctrinas comprensivas, en las que también se incluyen sistemas filosóficos, que al ser sistemas completos<sup>227</sup> de creencias y concepciones de vida buena, decencia, libertad de culto y de pensamiento,<sup>228</sup> no usan su particular punto de vista para imponerse en el espacio público, se manifiesta la conciencia o la interiorización del hecho real y tangible del pluralismo, que afirma al propio pluralismo y su posibilidad parte precisamente de la diversidad ideológica, el disfrute de derechos civiles y la asimilación de la inviabilidad de verdades absolutas.

Es así que, pese a que existen principios irreductibles en el pluralismo, se intenta convenir al consenso en cierto nivel y con su respectivo alcance, en el espacio público como el terreno propicio para una visión política auto justificada e independiente, pues si

---

<sup>224</sup> Se refiere a la pluralidad ideológica, no a la étnica ni la de género u otras.

<sup>225</sup> *LP*, p. 160.

<sup>226</sup> Sebastián Escámez Navas, “El estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls”, en *ISEGORÍA*, 31, 2004, pp. 56-57.

<sup>227</sup> Hay que dejar claro que: “Una doctrina política no es comprensiva sólo porque trata de determinar la naturaleza y contenido de una idea del bien social [...] sino también porque en la enunciación de su modelo normativo se hace cargo de supuestos morales, ontológicos, epistemológicos y metafísicos que la individualizan y separan respecto de otros discursos morales, religiosos y filosóficos.” RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso...*, p. 38.

<sup>228</sup> Que dicho sea de paso, cuando hablamos de pluralidad de doctrinas comprensivas nos referimos a la adopción que los individuos hacen de una o varias de éstas.

no fuera así, estaríamos frente a intereses individuales y particulares. “El espacio público liberal es, en este sentido, un terreno de principios y valores fundado en una renuncia compartida a la preeminencia unilateral de los particulares; renuncia que conlleva, sin embargo, la preservación y promoción de los intereses y derechos legítimos que quedan fuera del espacio público. En este contexto, la distinción rawlsiana entre lo público y lo no público no sólo pretende garantizar la vigencia de un terreno común para la solución de problemas cardinales de la vida colectiva, sino también el establecimiento de limitaciones precisas a las aspiraciones y demandas de las doctrinas comprensivas”.<sup>229</sup>

Rawls concibe que la tolerancia propugnada por el liberalismo clásico como libertad religiosa, es mantenida en la concepción política de la justicia por promover la tolerancia hacia doctrinas morales comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Pero aplicar dicho principio a la filosofía, es justificar los principios de justicia para una sociedad democrática no apelando a la verdad de alguna doctrina particular, pues las convicciones de esa índole son asunto personal, como lo son las creencias religiosas. Rawls está apuntando que la aplicación de la tolerancia a la filosofía es la pretensión de separar lo público de lo privado.<sup>230</sup> “... en lo que toca al ejercicio del poder coactivo del Estado y a la convivencia política entre ciudadanos, las convicciones metafísicas, sean religiosas o filosóficas, deben verse como asunto privado que no cabe emplear ni en la justificación de principios públicos de justicia, ni como razones públicas que los ciudadanos puedan aducir en la resolución de sus desacuerdos sobre cuestiones de justicia. Rawls expresa esta distinción, entre lo público y lo privado, como la distinción entre aquello que puede razonablemente eliminarse de la agenda política y lo que no.”<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, pp. 74-75.

<sup>230</sup> Continuando con el análisis de Jesús Rodríguez, aclara que: “Debe hacerse notar que Rawls no establece una diferencia entre lo público y lo privado sino entre lo público y lo no público, pues parte de la evidencia de que en una sociedad democrática moderna existe una serie de instituciones que, sin ser propiamente privadas (comunidades, universidades, clubes, religiones, etc.), tampoco poseen el carácter de lo público, es decir, sus principios e intereses no podrían hacerse valer en un terreno específicamente político.” *Ídem.*,

<sup>231</sup> Faviola Rivera, “Rawls, filosofía...”, *Ibíd.*, p. 157.

Rawls presenta la civilidad o la auto limitación como la auténtica convicción de que las motivaciones internas de cada concepción propiciarían la defensa de la concepción política de la justicia en su propio sistema independiente de principios y valores, pese a los desacuerdos razonables que pudiera haber. Dicho de otra forma y que resulta más interesante, el carácter razonable de las desavenencias entre doctrinas comprensivas, podrían dar lugar al deber de la tolerancia, que es el reconocimiento del valor moral de la diversidad de concepciones de vida que aunque persistan desacuerdos (claro está, razonables), entre ellas, existe una real apertura de ponerse en el lugar de los otros y en encontrar puntos en común.

El entrecruzamiento de las doctrinas comprensivas racionales en la concepción política de la justicia (como el conjunto de elementos que justifican principios políticos), depende del establecimiento de condiciones para que se dé el consenso práctico; sin embargo, siempre estará latente el dilema de cómo hacer posible la unidad social cuando no son compartidas las cuestiones políticas básicas, como la libertad y la igualdad.

Rawls dirige su teoría al arribo del consenso entrecruzado que transita por varias etapas graduales. Primero, se parte de un mero *modus vivendi*, donde se incorporan ciertos principios de justicia como la única forma de concluir enfrentamientos civiles permanentes y destructivos, el tolerar o dejar de hacerlo implica calcular sus consecuencias políticas, donde incluso puede estar en juego la legitimidad estatal; posteriormente se transita a un consenso constitucional donde los principios de justicia son incorporados en la constitución, llegando a ser aceptados por distintas concepciones comprensivas rivales, aunque dicho consenso todavía no es lo suficientemente amplio y profundo, ni implica haber alcanzado una concepción pública compartida. Posteriormente el consenso constitucional establece ciertos procedimientos de participación política electoral en sociedades democráticas que están orientados a disminuir los enfrentamientos políticos dentro de la sociedad. En esta etapa quedan garantizados ciertos derechos y libertades a nivel muy básico, cosa que no significa que se diluya el principio de la tolerancia como cualidad moral de los individuos, es más, en



la concepción de una sociedad bien ordenada, aún en esta etapa, se deben acordar los principios de justicia que deben ser realizados por los ciudadanos.

La última etapa señala, la limitación de los derechos, libertades y procedimientos existentes, que obligan a las partes ya sea a modificar la constitución o a dictar las leyes, de modo tal que las conquistas se expandan hasta cubrir cuestiones constitucionales y temas básicos de justicia aún no atendidos. Para tal objetivo, los distintos grupos necesitan convencer a los otros que piensan distinto a ellos, por tanto se ven obligados a desarrollar una concepción política más profunda y amplia, que hace referencia a la estructura básica de la sociedad; de esta forma, el consenso al que se llega resulta notablemente más amplio y profundo que los acuerdos iniciales, y como ya se perfiló párrafos arriba, al verdadero consenso entrecruzado donde el principio de la tolerancia permite que se excluya una sola visión política rectora para las demás.

Pero, ¿se está en pro de la coacción en tanto exista un riesgo de la estabilidad de la democracia constitucional? Como se delineó, la apuesta de Rawls es que se arribe a un consenso entrecruzado con la participación de todos los individuos que abrazan distintas doctrinas filosóficas comprensivas en torno a la concepción política de la justicia. La justificación del poder —y de ahí su legitimidad—, se da en el ajustarse a los principios compartidos por todos los ciudadanos, porque en caso contrario derivaría en la inestabilidad del propio sistema. Rawls enarbola valores liberales básicos que no son sujetos de negociación como la libertad y la igualdad, por lo que se desalentaría cualquier acción que las ponga en peligro con los instrumentos que un Estado legítimo cuenta: el uso de la fuerza.

Aún cuando Rawls intenta dar cabida a la discusión de las esencias constitucionales por medio del consenso entrecruzado, tendrá que darse con base en ciertos temas conflictivos —excepto los que comprometan la libertad y la igualdad— sobre la concepción de la justicia, y *otros temas*, quedarán fuera de la agenda para su posterior debate y habrá que tomarlos en cuenta en su pertinencia y viabilidad con respecto a muchos factores. Rawls afirma que cualquier tratamiento en torno a otros

temas, se debe mantener a discusión dentro del espacio público desde un punto de vista laico.

La crítica que puede dirigirse al filósofo norteamericano es aquella pretensión que hace de la concepción de la justicia, un no compromiso con ninguna de las concepciones morales comprensivas y, por consiguiente, en el diálogo no se debe apelar a razones propias de dichas visiones particulares, sólo a argumentos que todos puedan aceptar razonablemente con base en la concepción política de justicia compartida, pero entonces, cómo adoptar la tolerancia como comportamiento deseable para la promoción y defensa de intereses particulares, si ahora de lo que se trata es de motivar e instruir a los individuos para que en su actuar público tengan que separar lo personal de lo político. Además existe la dificultad que representa la inhibición de las convicciones individuales más profundas sobre la fe religiosa, la virtud moral y la forma de vivir, al momento de expresar posturas políticas o al ir a sufragar, en aras del auto fundamento o estabilidad de la concepción política de la justicia. “[...] La estrategia rawlsiana de aprobar la autonomía únicamente en contextos políticos, y no como valor general, no logra su propósito. Aceptar el valor de la autonomía para fines políticos permite a su vez ejercerla en la vida privada, implicación que sólo suscribirán quienes aprueben la autonomía como valor general. Rawls no ha explicado por qué las personas que son comunitaristas en su vida privada deberían ser liberales en su vida política.”<sup>232</sup>

Este cuestionamiento que hace Will Kymlicka puede responderse con base en la perspectiva de la tolerancia desarrollada por Rawls: “... no es un valor interno a una visión ética global, que pretende ser atractiva, incluso, para quienes no la incorporan en su propio sistema ético *más bien*, es un meta valor, elegido y justificado imparcialmente, de tipo meramente procedimental, que los intolerantes podrían querer aunque sólo fuera por razones prudenciales y sin tener que renunciar a ninguna de sus más profundas convicciones.”<sup>233</sup> La explicación de Comanducci introduce una diferenciación que es importante subrayar, en el nivel filosófico-moral el problema consistiría en encontrar una

---

<sup>232</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 223.

<sup>233</sup> Paolo Comanducci, “Sobre el problema...”, *Tolerancia y...*, p. 77.

justificación de la tolerancia (no pública), que sea aceptable por parte de cualquier ética, sea de las distintas doctrinas comprensivas, de intereses particulares o de concepciones de bien. Pero en el nivel filosófico-político su justificación estriba en que sea aceptable por parte de quienes sustentan éticas distintas e incompatibles, por tanto sólo puede basarse en una concepción política de la justicia independiente, con valores morales netamente políticos. Este nivel puede ser el menos problemático en la medida que se experimenta y se interioriza la ética laica, liberal y democrática y sus derechos, con sus propios términos y lenguaje, que es probable se encuentren incorporados en las razones internas de los sistemas éticos de las distintas doctrinas comprensivas, de intereses particulares o las concepciones de bien. Dicho así en el nivel filosófico-moral la justificación de la tolerancia es *interna* a cada sistema ético, en el caso del nivel filosófico-político es *externa*.<sup>234</sup>

Tal vez aquí se encuentren los límites de Rawls en la concepción política de la justicia, a saber, está dirigida a las democracias liberales occidentales consolidadas y en este sentido su interés de mostrar empíricamente el pluralismo de las sociedades modernas deja de lado lo que realmente sucede en su seno: el problema del reconocimiento de la autonomía individual y la posibilidad del disenso intragrupal.

Kymlicka acusa a Rawls de no percatarse del conflicto entre el esquema político liberal y las elecciones individuales de quienes optan por realizar su vida en un esquema comunitarista. Su situación es que “entran en contradicción en cuestiones de disenso intragrupal, como el proselitismo, la apostasía y la escolaridad obligatoria...”<sup>235</sup> Rawls comete “... un error, ya que se puede asegurar la tolerancia entre grupos sin proteger la tolerancia al disenso individual dentro de cada grupo... si queremos defender los derechos civiles de los individuos tenemos que trascender la necesidad de la tolerancia de grupo y dar cuenta del valor de dotar a los individuos de la libertad de formar y revisar sus fines últimos.”<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 75

<sup>235</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural...*, *ídem*.

<sup>236</sup> *Ibíd.*, p. 224.

Sin embargo, Faviola Rivera señala que Rawls, al aplicar el principio de la tolerancia a la filosofía política, excluye dos tipos de contenido que han sido materia de controversias recurrentes: las cuestiones metafísicas, específicamente filosóficas, y los valores morales, pero no políticos, propios de las doctrinas morales comprensivas. “En particular, a Rawls le ha interesado convencer a sus lectores de que la justicia como equidad no es comprensiva en el sentido de que no implica un compromiso con el ideal moral de autonomía individual.”<sup>237</sup>

Tal vez esta pretensión de Rawls de un no compromiso con tesis metafísicas sobre cuáles son los valores morales —entre ellos el de la autonomía individual— que habrán de prevalecer en una concepción política de la justicia está motivada por lo que analiza Jesús Rodríguez: para propósitos políticos la autonomía de los ciudadanos, es decir, la política o en su condición pública, puede ejercer derechos y deberes, tal autonomía capacita la exposición de las visiones de sus respectivas doctrinas comprensivas en el foro público, que, parece ser, mantendría al margen la autonomía moral que se sustenta en una concepción e idea del bien. Aunque los ciudadanos al considerarse como personas libres mantienen una identidad personal completa constituida por sus lazos comunitarios, asociativos o grupales (no institucional), y también por la institucional, esta última se mantendrá invariable, porque “representa los valores políticos de una manera ordenada, y la separa de las argumentaciones comprensivas”<sup>238</sup>, en cambio, la identidad no institucional (sustentada en concepciones de bien) puede modificarse, revisarse, o incluso, renunciar a sus presupuestos.<sup>239</sup> Como ya se había señalado, el objetivo del liberalismo político Rawls lo circunscribe a “descubrir una base pública de justificación para las cuestiones de la justicia política en el marco del pluralismo razonable...”<sup>240</sup> Dicha base pública de justificación, no son más que las ideas compartidas implícitas en la cultura política concreta en que viven, recrean y emplean los ciudadanos. Así es como desde una identidad pública común pueden respetarse “aquellos principios de la justicia, [donde]

---

<sup>237</sup> Aunque “la justicia como equidad sigue siendo comprensiva en la medida en que implica el compromiso con el ideal moral (no político), de la autonomía individual.” Faviola Rivera, “Rawls, filosofía...”, p. 148.

<sup>238</sup> RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso...*, p. 153-154.

<sup>239</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 154.

los ciudadanos se descubren a sí mismos como autónomos, en el sentido político de la palabra, y por ello de un modo compatible con sus doctrinas comprensivas razonables.”<sup>241</sup>

Por ello, “la tolerancia se convierte en un medio conveniente, prudente y oportuno hasta que todos valoremos la autonomía: en sí misma no es una virtud, tan sólo es una estrategia inteligente y temporal. No es una cuestión de principio. Es una medida prudencial.”<sup>242</sup> Esto es, la autonomía política es el resultado de la consecución de los principios de la justicia en la estructura básica de una sociedad liberal, y en algún momento dicha autonomía, no nada más política, puede ser un valor adoptado y cultivado, ya sea por afinidad cultural o por compartir valores parecidos por las distintas doctrinas comprensivas en la esfera no pública: “... el concepto de autonomía puede explicar la estrecha relación que existe entre el pluralismo, la libertad y la tolerancia en el ámbito de una sociedad liberal. Pero evidentemente, sólo explica y justifica la tolerancia respecto de las personas y grupos que acepten el valor de la autonomía como algo importante para sus vidas. La tolerancia sería más bien un recurso pragmático que funciona en un ámbito limitado, y no por una cuestión de principios.”<sup>243</sup>

Por otro lado, Rawls, lo que trata de señalar es que la moral pública o política es aquella que le compete a todos los ciudadanos y al poder político de una sociedad, que se ocupa centralmente de las relaciones entre individuos o entre grupos sociales (o aquéllos con éstos), y que se expresa en términos de justicia. Precisamente su propuesta permite dilucidar que la moral social o ínter subjetiva, es aquella que nos prescribe o prohíbe ciertas acciones y planes de vida por los efectos que tienen en el bienestar de los individuos que conforman una sociedad bien ordenada, o que sirven de guía para saber cómo debemos convivir. El problema que se deriva es el criterio para imponer los límites en éste ámbito y en dónde empieza el de la conducta de carácter moral de los individuos según ciertos modelos de virtud.

---

<sup>241</sup> *LP*, p. 121.

<sup>242</sup> PÁRAMO, Juan Ramón, *Tolerancia y liberalismo*, *Ibíd.*..., pp. 76-77

<sup>243</sup> *Ibíd.*, p. 80.

Tal vez por esto Rawls puntualiza que la importancia de la autonomía política es relevante en la esfera pública, pero en la no pública no tiene porque ser asumida en su sentido más liberal.

Sin duda, la propuesta en *El liberalismo político* proporciona argumentos plausibles en torno a considerar las pautas morales que deben regir las sociedades democráticas. Por lo que se puede argüir que la defensa de la tolerancia (con una justificación compleja), en la obra de Rawls es aquella definida por Garzón Valdés como “tolerancia horizontal pública”. Su importancia estriba en la formulación que elabora Hans Kelsen con respecto al contrato social, pues al ser efectuado entre personas que se consideran libres e iguales abren paso al fundamento de la democracia: “El contrato requiere de las partes que se toleren recíprocamente [...] La lesión de esta tolerancia recíproca afecta esencialmente la democracia.”<sup>244</sup>

Esta “tolerancia horizontal pública” es la de tipo negativo de acuerdo a la concepción que se desarrolla párrafos arriba. Las razones que defiende Rawls, es enfatizar el papel fundamental de la estabilización política y social que podría llevar a cabo la unanimidad del consenso entrecruzado, acerca de las reglas que deben prevalecer en una sociedad democrática, que sólo es posible por la no renuncia a las convicciones más profundas sean de tipo moral, filosófico o religioso, y porque soportar el pluralismo de opiniones divergentes tiene menos costos para dicha estabilidad. Jesús Rodríguez caracteriza tal actitud como *esquizoide*, pues si los individuos tienen conciencia de la división entre las morales pública y no pública, actuarán hipócritamente en el dominio público.<sup>245</sup>

Sin embargo, con base en lo expuesto a largo de este capítulo, también puede adjetivarse a la tolerancia sustentada en la concepción política de la justicia de “término medio”, pero no por contemplar la tolerancia que concibe ser previa a la de los derechos, o sea, una intención transitoria para el reconocimiento, pues al estar ya dados

---

<sup>244</sup> Cfr. en Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus...”, *Ibíd.*, p. 36.

<sup>245</sup> RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso...*, p. 228.

de antemano los principios de justicia que habrán de regir la concepción política, sólo restaría llegar a un acuerdo moral de tipo político de esos principios, aunque se presente dicha concepción política como una opción más de entre muchas otras, en algún momento todos la abrazarán por los presupuestos que desarrolla en torno al pluralismo razonable de las doctrinas comprensivas. Pero el tratamiento para resolver conflictos que se gestan en la esfera no pública como son la violencia hacia las mujeres, la exclusión hacia grupos que son considerados inferiores por su origen étnico, su discapacidad o preferencia sexual, etc., han implicado la impronta modificación de la agenda política democrática con arreglos no perdurables y en constante transformación para la coexistencia de las diferencias que son articuladas en el espacio público con lenguajes y visiones propias, que muchas no son reconocidas en su especificidad por no emplear una concepción más liberal, lo que agudiza el conflicto. Javier de Lucas lo describe así: “La verdad es que uno de los déficits de la teoría liberal-democrática es el no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de esos grupos o colectivos). La tradicional diferenciación entre los derechos de primera generación y los derechos económicos, sociales y culturales. En efecto, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales), aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas [...] los límites del planteamiento liberal se ponen de manifiesto en su miopía al proponer el recurso a la tolerancia (*sic*) para resolver estos conflictos. [...] La consecuencia es que el planteamiento y las instituciones liberales no son un medio suficiente para gestionarlos”.<sup>246</sup>

Para dar un vuelco a la réplica de De Lucas, habrá que resaltar la visión de la tolerancia activa cuando se vuelve en uno de los instrumentos para que una democracia pluralista pueda gestionar la ciudadanía diferenciada en torno a la gran variedad de libertades, una de ellas es la cultural, como el derecho a expresar, vivir, transmitir, la forma de ser, sentir y pensar, que son modelados por la herencia, identidad y pertenencia cultural, étnica, religiosa, lingüística, etcétera, que sin duda estará

---

<sup>246</sup> Javier de Lucas, “Reivindicaciones de las minorías”, en *Derechos sociales y derechos de minorías*, Comp. Miguel Carbonell y otros, Ed. Porrúa y UNAM, México, 2004, p. 282.

estrechamente ligado a la acción de los Estados para propiciar los acomodos necesarios en este campo.

En este sentido Rawls estaría en defensa de un liberalismo *sui generis* no netamente neutral, pues aunque cualquier concepción del bien es igualmente valiosa, también en el liberalismo existe, al menos, una concepción fina o tenue (*thin*)<sup>247</sup> —en términos de Walzer— del bien, que pondera al individuo en libertad para la consecución de sus propias concepciones del bien que crea adecuadas.

---

<sup>247</sup> WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, España, 1996, p. 35.



### **CAPÍTULO III. Teoría de la tolerancia en el multiculturalismo.**

El proceso histórico que llevó a la secularización del Estado y la implantación de derechos fundamentales —primero de libertad religiosa, después de conciencia—, la formulación de los principios rectores de la organización de la vida pública y las primeras teorías constitucionalistas, es producto de la reflexión teórica y la lucha gestada en torno a la tolerancia religiosa.

Al concretarse los ideales liberales de libertad individual e igualdad de trato, el ser humano adquiere una serie de derechos para ejercer su autonomía, garantizada sin restricción alguna, de carácter objetivo y universal. Las funciones del poder del Estado se circunscriben a imponer la paz pública y el orden civil, pero impedido a obligar por medio de la coacción, formas de vida o conductas moralmente valiosas en los fines o proyectos de los individuos.

Como se ha visto, el liberalismo de la neutralidad ha defendido la idea de que el Estado, o en su caso el derecho, no debe ser utilizado para proteger o promover valores morales y que el ejercicio de la autoridad política debe separarse de justificaciones de dicha índole, como un no compromiso con las diversas concepciones éticas, pues las convicciones morales son asunto de la conciencia individual e incluso en la interferencia del Estado en este campo le iría su propia legitimidad.

Tal liberalismo en su pretensión de abstenerse o mostrarse imparcial con respecto al ámbito de lo moral, no parece implicar que la acción legislativa o política del Estado esté negando la corrección de sus contenidos, la adecuación de sus normas jurídicas con respecto a problemas de índole política y económica que debe enfrentar, e incluso la transformación de sus propias instituciones. Precisamente el recurso a su alcance para tal reforma es ajustarse —aunque no exclusivamente— al principio moral de la neutralidad y justificar aquellos principios morales que deben observarse.<sup>248</sup>

---

<sup>248</sup> Cfr. idea de MacCormick, en Juan Ramón de Páramo, “Liberalismo, pluralismo y coacción, *Ibid.*, p. 194

El cuestionamiento que puede seguirse de ello, es que aún en el ánimo de mantener la neutralidad estatal, ¿no tendría el Estado el deber de formular algún valor en pro del bien común o fijar un nivel ético en el que converjan distintas concepciones para un proyecto sustantivo común? Pues "... de allí el peligro de que la aceptación de la multiplicidad conduzca a la pérdida de conciencia del valor de la comunidad, a la fragmentación de la sociedad y a la reducción de la vida éticamente valiosa a la esfera privada o a la de comunidades separadas entre sí."<sup>249</sup>

El modelo de la neutralidad estatal también trae a cuenta el problema de considerar la injerencia estatal como legítima cuando esté en riesgo la seguridad social y la paz pública, lo que lleva a plantearse, ¿cuáles son las acciones que pueden incurrir en tal situación?, ¿son acaso las que están consideradas en los códigos penales?, ¿o en ciertas creencias y valores de tipo cultural que son de gran valía para ciertos grupos pero que se ven enfrentadas con las convicciones compartidas por la mayoría? Cabe preguntar, ¿cómo fijar, a partir de las atribuciones conferidas al Estado, las esferas de lo que debe considerarse terreno de la justicia y cuál de la moral pública? Y si acaso, al existir ámbitos separados de aquello que le compete al derecho y otro al de las virtudes públicas como la tolerancia, ¿pueden converger en algún momento y articularse?

El pluralismo en los campos de lo social, sexual, jurídico, etcétera es una categoría general de las sociedades democráticas modernas. Pero la multiculturalidad (étnica, religiosa, lingüística), es un elemento necesario del propio pluralismo.<sup>250</sup> El pluralismo cultural es la valoración positiva de la diversidad y guarda una relación estrecha en la lucha por la igualdad, el respeto y la no discriminación dadas las diferencias culturales de personas y grupos (indios o aborígenes, inmigrantes de distintas nacionalidades, subgrupos y subculturas de un mismo bagaje identitario), que coexisten en un espacio territorial y social, un Estado nación, una región, etcétera.

---

<sup>249</sup> Luís Villoro, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, editores. León Olivé y Luís Villoro, FFyL, IIF, UNAM, 1996, p. 118.

<sup>250</sup> Aunque existen posiciones radicalmente opuestas como la de Sartori, al mantener "... que esa complementariedad (entre pluralismo y multiculturalismo), es falsa y que pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que niegan la una a la otra." SARTORI, Giovanni, *Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. TAURUS, México, 2001, pp. 7-8.

Precisamente el sentido de la irrupción en la actualidad de movimientos con reivindicaciones étnicas, raciales, lingüísticas y religiosas, es la demanda de reconocimiento en lo social, político e institucional de estas diferencias, y un gran número de esas luchas pugna por coexistir como grupos dentro de las sociedades liberales desde la perspectiva de igual ciudadanía.

El paradigma del pluralismo cultural, cobra mayor relevancia debido a la globalización económica que ha traído la migración de grandes masas de individuos con concepciones diferentes en materia de creencias, valores y visiones de vida que plantean la necesidad de formular principios políticos y de justicia que marquen las pautas a seguir respecto a las relaciones que deben prevalecer entre el Estado, los individuos y los diversos grupos sociales.

El problema de fondo, es el sentido que adquiere para ciertas personas y grupos el poseer una identidad substantiva de carácter étnico, religioso y cultural, y por ello demandar respeto de estas especificidades en los mismos términos que las demandas sobre derechos individuales, esto es, una exigencia no negociable. Tal problema ha sido retomado a lo largo de las pasadas tres décadas por una corriente filosófica, clasificada según sean sus autores, la del comunitarismo y la del multiculturalismo. Esto plantea la necesidad de políticas del reconocimiento, de la identidad o de la diferencia, en oposición o en rechazo total o parcial, al edificio teórico y práctico de las democracias liberales y sus versiones de constitucionalismo moderno, que se muestran deficientes en el acomodo de la diversidad social y en el trato igualitario a sus ciudadanos.

En la visión del multiculturalismo (como se identifica en esta investigación), la principal deficiencia del liberalismo es no tomar en cuenta el papel decisivo que tiene la comunidad para configurar significados en lo social, cultural, económico y político que determinan las decisiones de carácter moral de los individuos; cosa que impide garantizar sociedades plurales e igualitarias y, más bien, impone una homogeneidad social que conduce a la asimilación, discriminación y exclusión de grupos minoritarios y opresión a los más desaventajados. Los multiculturalistas proponen que un remedio

adecuado para revertir ese olvido e indiferencia es el reconocimiento de un conjunto de derechos a estos grupos sociales.

Dichos señalamientos tienen como principal destinatario la concepción de liberalismo igualitario de John Rawls, su versión de pluralismo razonable y, por ende, la idea de sujeto moral libre. La confrontación entre liberalismo y multiculturalismo tiene su base en las clásicas posturas filosóficas del kantismo y hegelianismo. Rawls retoma a Kant en sus principales tesis para la estructuración de la justicia como equidad, y el multiculturalismo, al criticar el atomismo liberal en la concepción de persona como fin y como ser autónomo, plantea la idea hegeliana de “eticidad sustancial”, que pondera al individuo en sus vínculos dentro de la comunidad que orientan sus proyectos de vida y creencias. Según el multiculturalismo, la personalidad de los individuos en libertad no se construye de manera aislada, sino que toma vida y se concretiza en la medida en que interactúa y habita en una comunidad, que es la condición de posibilidad para la formación del yo.

El comunitarismo<sup>251</sup> resalta el problema que ha generado el proceso de modernización social y la importancia de mantener comunidades<sup>252</sup> éticamente integradas. La creciente descomposición de las relaciones y formas tradicionales comunitarias, afecta directamente los lazos de solidaridad entre los individuos, provocando su indefensión y aislamiento, lo que socava la idea misma de sociedad. El problema del liberalismo es que ha fomentado un individualismo pernicioso, pues los individuos al perseguir sus propios fines se desvinculan de la familia, la comunidad, el grupo de pertenencia, el Estado, su nación, etcétera, dando lugar a sociedades disgregadas “... donde los individuos son una especie de átomos libres que celebran

---

<sup>251</sup> “El término *communitarianism* fue concebido como una marca para las críticas filosóficas al liberalismo que comenzaron a dominar la teoría política en Estados Unidos durante la década de 1980. En particular, los trabajos filosóficos de Benjamín Barber (democracia participativa), Michael Sandel (ontología de la comunidad), Alasdair MacIntyre (filosofía de la virtud),...” Gustavo Fondevila, “Política de derechos-política de “bien común”, en *Diánoia*, Núm. 50, mayo 2003, pp. 86. Aunque también se mencionan dentro de este grupo a Charles Taylor y Michael Walzer, se puede decir que existen diferencias cualitativas de éstos con respecto de aquellos, por incluir y conservar en sus concepciones teóricas algunas tesis liberales y por la perspectiva que configuran en torno a las comunidades étnicas y culturales.

<sup>252</sup> Las categorías que permiten describir dos formas de integración social está en la distinción entre comunidad y sociedad propuesta por Ferdinand Tönnies. *Ibidem*.

contratos, van al mercado a satisfacer sus necesidades y recurren a la política para defender sus ámbitos de libertad de acción —una concepción en la cual los individuos anteceden a la sociedad misma y no necesitan demasiado de ella para la formación de su identidad individual—.»<sup>253</sup>

Es conveniente aclarar que existen diversos puntos de vista entre los teóricos del multiculturalismo, pero para los fines de esta investigación se abordarán los de aquellos que mantienen un compromiso con los derechos civiles y políticos liberales al conceder que garantizan un espacio para el desarrollo de la vida colectiva, pero al mismo tiempo insuficientes para la resolución de demandas de reconocimiento de la diversidad cultural, étnica, lingüística y religiosa y las necesidades derivadas de esas particularidades. Para este cometido se analizarán las formulaciones de sus principales exponentes: Michael Walzer, Charles Taylor y Will Kymlicka.

### 3.1. Una teoría de la tolerancia en Michael Walzer

La tolerancia, desde la perspectiva de la filosofía multicultural, es vista como un principio insuficiente por mostrarse como una concesión para grupos minoritarios en el ejercicio de sus costumbres y su cultura.<sup>254</sup> Javier de Lucas defensor de los derechos de minorías<sup>255</sup> lo plantea así “... la lógica de la tolerancia es previa a la de los derechos, y en una sociedad en la que éstos se encuentran reconocidos y garantizados, reclamar tolerancia es retroceder en la garantía efectiva de las conductas que deben ser protegidas con los instrumentos propios del lenguaje de los derechos fundamentales.”<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> *Ibíd.*, pp. 86-87.

<sup>254</sup> WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, PAIDÓS, 1998, p. 96.

<sup>255</sup> “... no podemos permitirnos el lujo de ignorar hasta qué punto algunos de los desafíos más relevantes a los que ha de hacer frente la teoría y la *praxis* de la democracia en este cambio de siglo tiene estrecha relación con las cuestiones que plantean las reivindicaciones jurídico políticas de las minorías y que se pueden resumir en los retos de la gestión de la sociedad multicultural, cuyo principal agente (junto a los nuevos movimientos migratorios), son las *nuevas* minorías...” Javier de Lucas, “Reivindicaciones de las minorías”, en *Derechos sociales y derechos de minorías*, Comp. Miguel Carbonell y otros, Ed. Porrúa y UNAM, México, 2004, p. 260.

<sup>256</sup> *Ibíd.*, p. 282.

Las principales tesis del filósofo norteamericano Michael Walzer, desarrolladas en *Las esferas de la justicia*<sup>257</sup>, están dirigidas a criticar y dar respuesta a la concepción de justicia como equidad de J. Rawls, pues ésta abstrae de los principios de libertad e igualdad la idea de comunidad. Walzer no comparte que del principio de igualdad se deba asignar la distribución equitativa de bienes básicos<sup>258</sup> (derechos, libertades, oportunidades, poderes, ingreso y riqueza) o primarios —llámense sociales—, pues al ser una ley general y universal, los convierte en la condición de posibilidad para construir un proyecto de vida, cuando más bien los bienes y su distribución deben obedecer a razones muy distintas y específicas. En la perspectiva de Walzer, los principios de justicia deben encaminarse a la resolución de la pluralidad en su forma, esto es, a la distribución con procedimientos diferentes dependiendo de las características particulares de los agentes. El tomar en cuenta la diversidad de los bienes sociales a distribuir, confirma que éstos son producto de específicas formaciones históricas y culturales con significados propios, y en relación a concepciones comunitarias según el contexto local y particular, que lógicamente suelen ser cambiantes y relativas, de ahí la necesidad de ponderar diferentes criterios de distribución y de diversas esferas de la justicia: “Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. Todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye, por así decirlo, una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios son apropiados.”<sup>259</sup>

Según Walzer, la historia muestra que no existen bienes sociales exclusivos, de ahí que las relaciones sociales y sus específicas formas de distribución, son construidas con base en una concepción compartida de su naturaleza: no pueden ser valoradas por no tener propiedades intrínsecas para todos los mundos posibles. Sus significados se conciben, se crean y se emplean dentro de un entramado social desde un contexto histórico, material y moral con necesidades y jerarquización propias. Dicho así, los bienes sociales adquieren una diversidad de sentidos, de ahí la importancia de la

---

<sup>257</sup> WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia* (LEJ), F.C.E., México, 2004.

<sup>258</sup> Para este tema es esclarecedor el artículo de Jesús Rodríguez Zepeda: “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”, en *Revista Internacional de filosofía política*, UAM-UNED, núm. 23, julio 2004, Madrid, pp.49-70.

<sup>259</sup> WALZER, Michael, *Las esferas...*, *Ibid.*, p. 23

autonomía —que puede ser relativa— de las esferas de la justicia, para normar su distribución con criterios apropiados.

Esto no sería posible a partir de un principio de justicia fundamental, y al no haberlo, se puede configurar una igualdad compleja dadas las diferencias entre las personas, en la obtención de bienes sociales en las distintas esferas de la vida. Walzer prevé las consecuencias que acarrearía traspasar recursos de una esfera a otra, pues al existir ventajas sobre alguna, podrían servir para beneficiar a otras esferas —incluso a todas—, dando pie al dominio no sólo de bienes sino también sobre las personas.

Walzer opone a la abstracción rawlsiana el particulturalismo; y con respecto a la igualdad simple, la igualdad compleja, configurada en torno a los diferentes significados de los bienes sociales a distribuir. Pero la preocupación central de la teoría de la justicia de Walzer, como se ha dicho, es preservar la autonomía entre las diferentes esferas dentro del marco del liberalismo, que de cabida a la construcción de una igual ciudadanía, al plantear diversas esferas de distribución. Él afirma que no basta el igual disfrute de derechos civiles y políticos, "... para ser un ciudadano una persona debe tener una concepción de sí mismo, como alguien capaz de formar parte en la conducción de su sociedad y eso es posible si disfruta dentro de la sociedad civil una posición que la sostenga".<sup>260</sup>

Por esto, la abstracción del contractualismo de la teoría liberal rawlsiana en la posición original<sup>261</sup> hacen "... dudar que los mismos hombres y mujeres, si fueran transformados en gente común, con un firme sentido de la propia identidad, con los bienes propios a su alcance e inmersos en los problemas cotidianos, reiterarían su hipotética elección (de bienes), e incluso la reconocerían como propia".<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> MILLER, David y WALZER, Michael, *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, 1995, p. 12.

<sup>261</sup> Los principios de justicia son "... aquellos que serían aceptados por personas racionales dedicadas a promover sus intereses y que estuvieran en esta posición de igualdad con objeto de establecer los términos básicos de asociación", es decir, los principios que habrán de regir a la sociedad tendrán que ser acordados conforme al punto de vista de los individuos, como resultado de un acuerdo equitativo e imparcial: "La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos". RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, pp. 119 y 135.

<sup>262</sup> WALZER, *LEJ*, P. 19

Este es el sentido que retoma Walzer para abordar el valor de la tolerancia, identificándola con un bien social de los muchos que existen con diferentes significados según la particularidad y el contexto de la sociedad de que se trate. En el argumento de su *Tratado sobre la tolerancia* lo resume así: “Mi tema es la práctica de la tolerancia o, quizá mejor, lo que ella hace posible: la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades.”<sup>263</sup> Pero no se sustrae de dar razones para la justificación de dicho valor: “... qué sustenta la tolerancia. Sostiene a la vida misma, porque la persecución con frecuencia conduce a la muerte, y también sostiene nuestra vida en común, es decir, las diferentes comunidades en las que vivimos. La tolerancia hace posible la diferencia; la diferencia hace necesaria la tolerancia... Escribo con una gran consideración hacia la diferencia, aunque no a favor de ella en todos los casos. En la vida social, política y cultural prefiero lo múltiple a lo único.”<sup>264</sup>

Al cobijo de este argumento, propone que al no haber, “principios que presidan todos los regímenes de tolerancia”, habría que dar “una explicación histórica y contextual de la tolerancia y de la coexistencia” en las sociedades multiculturales: “Mi preocupación es, por tanto, la práctica de la tolerancia cuando las diferencias a considerar son culturales o religiosas y se relacionan con diferentes modos de vida, cuando los otros no son copartícipes, cuando no existe un juego común y no hay necesidad intrínseca de respetar las diferencias que cultivan y practican.”<sup>265</sup>

Para esto, su propuesta gira en torno al estudio de cinco regímenes de la tolerancia: imperios multinacionales, la comunidad internacional, confederaciones, Estados nacionales y las sociedades de inmigrantes, en cuatro países con un sinnúmero de complejidades: Francia, Israel, Canadá y la entonces Comunidad Europea, con la siguiente problemática: poder, clase, género, religión, educación, religión civil y tolerancia al intolerante. Sus reflexiones acerca de las descripciones que elabora son interesantes sobre todo cuando se refiere a los problemas planteados en las sociedades multiculturales, debido a que la tolerancia moderna se ha manifestado en dos

---

<sup>263</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>264</sup> WALZER, *Tratado sobre...*, pp. 13 y 14.

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p. 24.



estrategias: la asimilación individual de cada ciudadano a la cultura mayoritaria, y el reconocimiento del grupo minoritario con una cierta capacidad de autogobierno. Estas formas de tolerancia: “Normalmente se conciben en términos mutuamente excluyentes: o bien los individuos o bien los grupos se verán libres de persecución y de invisibilidad, liberándose los individuos en la medida en que abandonen a sus grupos.”<sup>266</sup>

La historia que antecede a la consolidación de las democracias modernas es la de grandes luchas por un primer proyecto: la inclusión de los desposeídos de las políticas del liberalismo clásico. Así, se pugnó por la integración de algunas etnias y razas, los obreros, las mujeres y los inmigrantes. Pero, para Walzer, ahora es necesario un “segundo proyecto moderno: dotar al grupo como tal de una voz, de un espacio y de su propia política. Ahora lo que se pide no es una batalla por la inclusión sino por las fronteras. El eslogan de esta batalla es ahora la “autodeterminación”, que implica la necesidad de un territorio o, al menos, de un conjunto de instituciones independientes y, como consecuencia, la descentralización, la devolución, la autonomía, la partición o la soberanía.”<sup>267</sup>

Por eso su interés es vislumbrar cómo los derechos individuales, cuando se ejercen en común (en el proceso de asociación voluntaria, en los ritos religiosos, en la expresión cultural o el autogobierno comunitario), o cuando lo reclaman los grupos en nombre de sus miembros, adquieren diversos sentidos, rasgos y funciones con respecto a la tolerancia.

Por tanto, la tolerancia que hoy está en boga tiene que ver, como ya se señalaba, con personas y grupos que sienten poseer una identidad substantiva de carácter étnico o religioso, esto es, “... aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo... (es la) representación que trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el

---

<sup>266</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>267</sup> *Ibíd.*, p. 97.

pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro.”<sup>268</sup> Por otro lado, el “sí mismo colectivo” o identidad colectiva es la representación ínter subjetiva o la representación que se hace un sujeto cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de un pueblo.<sup>269</sup>

Para Walzer es necesario implementar los instrumentos que posibiliten la construcción de fronteras que resguarden, separen y *cerquen* realidades culturales distintas, para posibilitar la interacción en un marco político donde se permita la diferencia.

La tolerancia hacia los grupos culturales en los Estados nacionales liberales y democráticos, se practica de la misma manera que el gobierno tolera a la oposición política: establece un régimen de derechos y libertades civiles y una justicia independiente para garantizar su cumplimiento, esperando que su integración se torne positiva con la cultura política de la mayoría, y si bien les permite formar asociaciones voluntarias, organizaciones para la ayuda mutua, escuelas privadas, sociedades culturales, editoriales, etcétera, éstos no disponen de instrumentos para organizarse de manera autónoma y mucho menos con competencia legal sobre sus propios miembros. Como en toda visión liberal, la religión, la cultura y la historia de las minorías son asuntos del ámbito privado.

Walzer hace referencia a cómo las minorías nacionales concentradas en territorios suelen ser objeto de sospecha e intoleradas pese a que existan diversas alternativas para su asimilación. La solución que se adopta generalmente es otorgar el reconocimiento lingüístico y un grado muy limitado de competencias administrativas, en las que la práctica de la tolerancia como aceptación de diversas formas culturales de vida fracasa por la idea de que los valores de la mayoría deben prevalecer. Precisamente la tolerancia de los miembros de las minorías en su carácter de ciudadanos es desarrollada porque permanentemente son sometidos al escrutinio de las

---

<sup>268</sup> VILLORO, Luís, *Estado, plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998, pp. 64, 65.

<sup>269</sup> *Ídem.*

mayorías, consecuentemente esto fuerza a las mayorías a ser más tolerantes con los individuos de las minorías, y éstas a su vez con sus propios miembros. La estrategia es que al debilitar los controles internos de las minorías, éstas tenderán a mostrar visiones de vida o doctrinas más atractivas y persuasivas para conservar a sus miembros con un sentido de pertenencia más liberal.

Los inmigrantes corren con la misma suerte, pero la tolerancia que muestra el Estado es en lo referente a sus elecciones y acciones individuales: los actos de adhesión, la participación en rituales internos y religiosos, la proclamación de diferencias culturales, etcétera. Aunque el Estado es indiferente a la cultura de los grupos y los defiende de igual manera, suele favorecer a unos más que a otros, sobre todo cuando éstos anteponen la identidad política o la de la religión dominante, al cultural.<sup>270</sup> Tal vez aquí se halla la explicación del éxito de algunas sectas, cosa que no sucede con los distintos grupos inmigrantes o étnicos; el liberalismo siempre optará por resguardar las elecciones individuales y las versiones personales de la cultura y religión, pero en el estímulo o disolución de los grupos resultan aún inciertos los cambios que puedan producirse.

El conocimiento que tienen los Estados sobre los orígenes intolerantes de algunas minorías y las comunidades inmigrantes que acogen en su territorio, pueden ser tolerados por el control que se tiene sobre ellos, lo que dificulta sus prácticas intolerantes, aunque si bien es cierto que dichos grupos tienen la libertad para aislar a sus propios inadaptados o condenar aquellos que no sigan las pautas de conducta establecidas, no existen mayores consecuencias porque no poseen ningún poder político.

Otra forma que toma la tolerancia aparece cuando se aplica la separación de la política y el Estado en un sistema democrático. En la competencia política un partido

---

<sup>270</sup> Walzer lo ejemplifica con el modelo estadounidense que incitaba a la religiosidad en general con anuncios de “asiste a la iglesia de tu elección”, su preferencia es por los grupos con “iglesias”. En la cuestión de identidad se inclina por la dual como la de los italo-americanos, que acepta la “italianidad” con el reconocimiento de la “norteamericana” “por ser una identidad política sin fuertes o específicas exigencias culturales y la “italianidad” es una identidad cultural sin pretensiones políticas.” WALZER, *Tratado sobre...*, pp. 47-48.

puede articular sus presupuestos ideológicos bajo la protección de un conjunto de leyes, pero no pueden convertirse en credo oficial.<sup>271</sup> El tipo de tolerancia al que se apela es la libertad de expresar las intenciones para implantarse o imponerse, pero encuentra su límite en el impedimento de competir o conquistar el poder del Estado al confinarse a la esfera de la sociedad civil donde es permitida su existencia.

Con estos ejemplos, Walzer le da a la intolerancia un peculiar sentido y la concibe como una actitud recurrente en la mayoría de los grupos: “Ni defienden ni tienen curiosidad por los otros, ni reconocen los derechos de “otros” cuya existencia no les es indiferente, ni se resignan a aceptarla.”<sup>272</sup>

La propuesta de Walzer a las formas que ha tomado históricamente la tolerancia, se enmarca en un modelo de tolerancia que nombra “posmoderno” y que puede concebirse para una sociedad en la que: “[...] Las personas han comenzado a experimentar lo que se puede entender como una vida sin fronteras claras y sin identidades propias y seguras.”<sup>273</sup>

Este tipo de tolerancia está acorde a un mundo en el que los vínculos de los individuos no son tan sólidos, la presión que ejercen los grupos sobre sus miembros “es más floja” y la migración propicia identidades individuales ambiguas. La construcción de la tolerancia posmoderna es el sentimiento de que todos somos extranjeros, extraños, somos “otros”. Es interesante ver lo que Walzer intenta explicar, a partir de que las identidades son etéreas y en transformación, cada individuo conforma un yo plural “sin tener en cuenta los fragmentos residuales de las viejas culturas y religiones”. Así, el proyecto posmoderno de Walzer opta porque se sustituya la dialéctica tolerancia-intolerancia por “los simples gustos y fobias personales”. Que en un inicio se concibe así: “Tal como veremos, un rasgo de cualquier régimen práctico de tolerancia que funciona con éxito es que no depende de una determinada forma particular de esta

---

<sup>271</sup> “... no puede plantear como fiesta nacional la celebración del día de su ascensión al poder, tampoco puede insistir en que la historia de su partido se convierta en un curso obligatorio de la escuela pública, ni utilizar el poder del Estado para prohibir las publicaciones o las reuniones de los otros partidos.” *Ibíd.*, pp. 93-94.

<sup>272</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>273</sup> *Ibíd.*, p. 99.

virtud; no exige que todos sus participantes se sitúen en el mismo punto de esa escala. Puede suceder que algunos regímenes funcionen mejor con la resignación, la indiferencia o el estoicismo, pero de hecho no encuentro ninguna tendencia sistemática en esos aspectos. Incluso la diferencia entre los regímenes más colectivistas y los más individualistas no se refleja en el tipo de actitudes que requieren.”<sup>274</sup> Y de esta manera concluye: “[...] Por ahora, al menos, la diferencia debe tolerarse doblemente —tanto en el plano personal como en lo político—, mediante cualquier combinación (no tiene por qué ser en ambos casos la misma), de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo.”<sup>275</sup>

Por tanto, si las identidades son la base del multiculturalismo y de las reivindicaciones de las minorías —ahora con propensión a diluirse—, lo mismo sucedería con la tolerancia y sus formas de institucionalización, y consecuentemente ya no tendría razón de ser ni la defensa de las identidades ni de la tolerancia.

La idea de Walzer puede resultar plausible. Amartya Sen destaca la manera como el impulso de la diversidad cultural ha contribuido a enriquecer la vida de la gente, por lo mismo “... hoy los contactos culturales están propiciando tal hibridación de modos de comportamiento en todo el mundo que resulta muy difícil identificar alguna cultura local como auténticamente autóctona, con una naturaleza intemporal...”<sup>276</sup> Pero en la visión de Sen, pese a que exista inclusión en derechos electorales, servicios públicos y seguridad social no discriminatorios, que facilitan que gente de orígenes muy distintos se sienta en casa, cosa que ha contribuido a un tipo de calma interracial, no puede considerarse como un multiculturalismo exitoso, pues la coexistencia o la convivencia que prevalece es como si fuera entre extraños, o como él denomina un “monoculturalismo plural”, propiciado muchas veces por políticas oficiales (Sen hace referencia al caso Británico), que se inclinan por identificar a los ciudadanos —sean residentes o inmigrantes—, en función de sus respectivas comunidades, definiéndolos a partir de su fe u origen, en lugar de considerar las comunidades de manera más amplia,

---

<sup>274</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>275</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>276</sup> Amartya Sen, “Usos y abusos del multiculturalismo”, en *Este País*, Núm. 184, julio 2006, p. 6.

lo que deriva en limitar la participación de los individuos de orígenes diversos en su interacción en la sociedad civil y en la política del país como ciudadanos, y más bien se les invita a actuar “a través” de “su propia comunidad”. Para Sen habrá que concebir fórmulas que propicien la interacción y revisar aquellas que han fomentado el aislamiento.<sup>277</sup>

Pero las tesis de Walzer difieren del planteamiento de Sen y traicionan en mucho las expectativas que de ellas se perfilaban, pues el valor de la tolerancia termina por identificarse con resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo. Aún cuando reconoce en el modelo posmoderno las formas clásicas que toma la tolerancia, su propuesta carece de aquello que critica del liberalismo: abstraerse del contexto de la globalización económica donde las identidades se diluyen a consecuencia de la interacción mundial, la redefinición de Estado-Nación y de otras formas de organización política, propiciadas generalmente por la inseguridad económica y la falta de democracia, lo que provoca una reacción completamente contraria a la que Walzer propone: el reforzamiento de las identidades y su demanda por reivindicaciones de reconocimiento.

Además es difuso el criterio que plantea para lo tolerable, y no existe precisión acerca de qué valores son intrínsecos a la diferencia que provoquen una actitud “pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante la diferencia... (o), de un estoicismo moral: reconocer por principio que los “otros” tienen derechos, incluso aunque ejerciten esos derechos en formas que nos resulten poco atractivas.”<sup>278</sup>

Aunque Walzer considera valiosas las diversas concepciones particulares de justicia y promueve la tolerancia como un valor relevante, no especifica cuáles pueden dar cabida a la aceptación de los “otros”, sean extranjeros, migrantes o miembros de grupos étnicos o religiosos, de ahí que resulta peligroso que en aras de la particularidad se impusiera un relativismo ético que dependiera de los valores de cada comunidad. Así

---

<sup>277</sup> *Ibíd.*, pp. 4-12

<sup>278</sup> WALZER, *Tratado sobre...*, p. 25.

el valor de la tolerancia puede tornarse practicable o no practicable, ni siquiera universalizable entonces, ¿para qué hablar de ella?, pues en culturas tolerantes demandarán lo mismo a los otros, pero las culturas intolerantes aplicarán intolerancia a otras culturas.

La concepción de Walzer puede derivar en lo que Ernesto Garzón Valdés ha denominado “tolerancia boba”, en la que cada comunidad particular proyecta la validez de sus aspiraciones éticas con base en sus propios valores, pero de ello no se sigue que la tolerancia se considere relevante respecto de otras culturas y formas de vida diferentes, donde “... la práctica de una tolerancia activa... no tenga reparos en rechazar lo intolerable... Precisamente porque no todo es tolerable, no es lícito moralmente abrazar sin condiciones toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente.”<sup>279</sup>

En esta misma línea, habría que cuestionar a Walzer, “¿qué tanta diferencia es susceptible de ser tolerada? o ¿es que existe algo así como un valor intrínseco de la diferencia o de la pluralidad —política, social y cultural— que otorga a la tolerancia un valor tal, que difícilmente puede concebirse una sociedad desarrollada y decente sin el ejercicio de la misma?”<sup>280</sup>

Lo que se trataría de dilucidar es qué tipo de culturas pueden ser consideradas valiosas, o más bien, fijar un punto de vista moral del que se puedan adjetivar ciertos valores como valiosos, sea en comunidades o sociedades, pues aunque exista la creencia en los grupos culturales de que una determinada práctica es buena,<sup>281</sup> esto no significa que desde un punto de vista moral sea una práctica valiosa.

---

<sup>279</sup> Ernesto Garzón Valdés, “Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural”, en *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, editores. León Olivé y Luís Villoro, FFyL, IIF, UNAM, 1996, p. 106.

<sup>280</sup> VÁZQUEZ, Rodolfo, “Presentación” en *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005, pp. 9-10.

<sup>281</sup> Es pertinente precisar que en la filosofía política moderna se ha utilizado la distinción entre lo *correcto* (right) y lo *bueno* (good). Lo correcto determina los límites dentro de los cuales los individuos pueden perseguir su propia concepción de lo bueno. Pero lo correcto impone los límites hasta donde está permitida la interferencia estatal. Lo bueno salvaguarda el ámbito de la libertad donde no está permitida ésta interferencia. “Los principios del derecho, y por tanto de la justicia, ponen un límite al número de satisfacciones que tienen valor; imponen restricciones al número de conceptos razonables del bien propio... Esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo (right) es previo al del bien (good).” RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, *Ibíd.*, p. 42. Aunque

### 3.2. ¿Teoría de la tolerancia en Charles Taylor?

El sentido que adquiere la cultura moral y política occidental se basa en la configuración histórica de la tradición liberal, pero el desarrollo de los valores liberales incurrió en el error de omitir el alcance de la valoración moral que los seres humanos conciben en su comunidad lingüística, que influye y define su identidad personal y sus concepciones del bien. Este es el centro de la crítica que hace Charles Taylor al liberalismo.

El argumento de Charles Taylor parte de la necesidad de implementar una política de la diferencia para la sobrevivencia de comunidades con especificidades lingüísticas y culturales, pues de ello depende el despliegue pleno de la identidad de los seres humanos, por esto la ciudadanía estará vinculada a la pertenencia de una determinada cultura.

Para Taylor, la idea de dignidad está intrínsecamente ligada a la de reconocimiento, y la identidad individual al ideal de la autenticidad. La imbricación de la identidad y el reconocimiento, no puede entenderse sino en su carácter fundamentalmente dialógico, contrariamente al monológico de la filosofía moderna: “Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos [...] Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás [...] La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica.”<sup>282</sup>

La formación del yo y de la identidad, se estructura en torno a valores, redes de lealtades y la colectividad. Sin éstos no podría sostenerse ningún individuo, la lengua es el elemento más importante de una cultura pues proporciona la manera y el sentido que

---

habrá que preguntar “¿es tan clara la línea de separación entre lo correcto y lo bueno?” Juan de Ramón de Páramo, “Liberalismo, pluralismo y coacción”, en *Tolerancia y ...*, p. 175.

<sup>282</sup> TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor, F.C.E., México, 1993, p. 52.



los individuos tendrán para la comprensión de sí mismos. Al perder los vínculos comunitarios se pierde una parte esencial del ser humano. Es un espejismo pensar que el sujeto de la modernidad es un agente independiente, más bien, lo es por mantener vínculos con su comunidad.

El rasgo de la identidad se forja gracias al diálogo abierto y guarda una estrecha relación en la política del reconocimiento igualitario. Taylor alerta de las consecuencias que genera negar o distorsionar dicho reconocimiento que desemboca en la “propia auto depreciación (que), se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de (la) propia opresión.”<sup>283</sup> Porque proyecta representaciones deformadas y humillantes que se internalizan a tal grado que el individuo o la colectividad pierden contacto moral consigo mismos.

La idea de dignidad igual de los ciudadanos en un sentido universalista implicaría reconocer que la identidad que construye cada individuo o grupo es diversa y singular, por esto el valor de una política de la diferencia serviría para corregir los efectos de la asimilación forzada por parte de una identidad mayoritaria y dominante que ha escamoteado el ideal de autenticidad en dos planos: el “... plano íntimo (el de), la identidad [...] en el plano social [...] el reconocimiento igualitario.”<sup>284</sup>

Taylor evoca cómo la política de la diferencia ha adquirido distintos sentidos en la historia. La conquista de derechos civiles muestra el ideal incluyente de la perspectiva de igual ciudadanía de grupos desfavorecidos económica y culturalmente. Pero su alcance se ve limitado en la perspectiva del concepto moderno de la identidad, pues aquellos derechos se basan en la política de la dignidad igualitaria universalmente aceptada, con una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; pero la construcción de una política de la diferencia —que no deja de tener una base universalista de la dignidad— tiene su asidero en el reconocimiento de la identidad única de los individuos o grupos.

---

<sup>283</sup> *Ibíd.* p. 44.

<sup>284</sup> *Ibíd.* p. 58.

Las medidas adoptadas para revertir las desventajas sociales con programas redistributivos o de discriminación a la inversa con base en la dignidad intrínseca de todo ser humano, no han estado exentas de críticas. Sus detractores las consideran un favoritismo indebido, en cambio Taylor afirma que es la única forma de permitir la sobrevivencia de culturas y modos de vida diferenciados, pero con la salvedad de que deben ser atemporales e incluso se debe imponer todo lo necesario para propiciar las condiciones para que cada individuo y cultura moldee y defina su propia identidad a partir de una política de la diferencia cuyo objetivo es persistir en la no igualación de grupos y minorías.<sup>285</sup>

En este sentido, parecen encontrarse la perspectiva de Taylor y la del liberalismo igualitario en sus críticas al Estado liberal clásico, por abstraerse de mantener un equilibrio adecuado entre los derechos individuales y el bienestar social. Para revertir los efectos de la desigualdad que sufren sobre todo minorías raciales y de género, se ha implementado una serie de medidas que han generado perspectivas que se contraponen entre sí: una es la visión de la discriminación a la inversa que crítica esas medidas por contravenir al trato equitativo que merecen todos los individuos con base en distinciones raciales, culturales o de género, y la otra visión es la llamada *Affirmative Action* (acción afirmativa), que promueve la protección de personas o grupos, porque a partir de sus distinciones se les ha negado un trato equitativo. Esta segunda es desarrollada por Ronald Dworkin con una fundamentación normativa para solucionar los problemas que acaecen por la discriminación y la exclusión de minorías.<sup>286</sup>

Ronald Dworkin —al igual que Rawls— aclara, que ningún objetivo de bienestar social general puede justificar la violación de derechos individuales. Dworkin defiende que el *derecho en serio* y núcleo de la moral liberal es el de la igualdad, que no es más que el derecho a la igual consideración y respeto de los individuos. Quienes atacan las medidas adoptadas para favorecer a las minorías, han argumentado, que conducen a

---

<sup>285</sup> *Ibíd.*, pp. 60-61.

<sup>286</sup> Para profundizar el problema de la discriminación, y del que se desprende la comprensión de la propuesta de Ronald Dworkin en este apartado, consultar el texto de RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, Colección Estudios núm. 2, Consejo Nacional para prevenir la discriminación, México, 2006, pp. 45-47, 52-54.

reforzar el prejuicio y la discriminación causando más daño que beneficio. Dworkin tratando de aclarar este malentendido acerca de que “el tratamiento preferencial es merecido”<sup>287</sup>, propone dos maneras de formular el derecho a la igualdad.

El derecho a *igual tratamiento* (distribución igual de oportunidades, recursos o cargas), es aquel “... que obliga a no establecer diferencias de trato arbitrarias basadas en el prejuicio y el estigma.”<sup>288</sup> Pero también es posible que para favorecer la equidad haya que “... admitir tratos diferenciados positivos y preferenciales, y que en ocasiones es tan necesaria que justifica la suspensión temporal del criterio de igualdad de trato.”<sup>289</sup> Esto es, el derecho a ser *tratado como igual*<sup>290</sup> con igual consideración y respeto, se diferencia del derecho a *igual tratamiento* por no implicar la aceptación de la misma distribución de oportunidades, recursos o cargas, pues no siempre todos deben ser tratados de igual modo dadas las diferencias sociales y desventajas inmerecidas de individuos y grupos, por lo que habrá “de ejecutarse a su favor medidas de tratamiento diferenciado positivo...”<sup>291</sup> para arribar en algún momento al derecho a *igual tratamiento*. Dworkin lo describe así: “... el derecho a ser tratado como igual es fundamental, y el derecho a igual tratamiento, derivado. En algunas circunstancias, el derecho a ser tratado como igual lleva consigo un derecho a igual tratamiento, pero esto no sucede, en modo alguno, en todas las circunstancias.”<sup>292</sup> Pero esta tesis se aleja del siguiente planteamiento de Taylor: “Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente “ciegas” a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial.”<sup>293</sup>

Abonando al argumento de Taylor, Luís Villoro afirma que “... el Estado tendría como tarea primordial la disminución y eliminación, en lo posible, de toda situación de

---

<sup>287</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>288</sup> *Ibíd.*

<sup>289</sup> *Ibíd.*, pp. 45-46.

<sup>290</sup> DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Ariel, 2002, España, pp. 327-348.

<sup>291</sup> RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *Un marco teórico...*, *Ídem*.

<sup>292</sup> *Ibíd.*, p. 332.

<sup>293</sup> TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y “la política...”*, p. 62.

marginalidad o discriminación, que impida alcanzar la igualdad de oportunidades, manteniendo, en lo esencial, las libertades básicas para todos, pero limitándolas provisionalmente, si fuere necesario, para lograr una libertad para todos.”<sup>294</sup>

Mientras Taylor ve en el tratamiento diferencial hacia minorías un fin en sí mismo, como una política permanente por considerar que es la única forma de preservar la cultura de los grupos, Dworkin diría que no en todas las circunstancias, o bien, con una temporalidad específica, pues la concepción liberal de comunidad en la tarea de otorgar el derecho de cada individuo a una equitativa distribución de los recursos sociales, tendería a igualar condiciones para reducir las desventajas de grupos históricamente excluidos, pero jamás para propiciar una homogeneidad ética de la sociedad. La integración positiva de los individuos en la sociedad tiene como condición el núcleo individualista del liberalismo moderno: el ejercicio pleno de derechos individuales y políticos para la consecución de los fines que cada individuo se ha propuesto independientemente (o a pesar), de metas colectivas, y sólo en esa medida radicará el éxito de una comunidad política liberal.<sup>295</sup>

El problema que devela Taylor es que al parecer existen dos ideas de liberalismo encontradas o de difícil equilibrio, Walzer las describe como liberalismo 1 y liberalismo 2. El liberalismo 1, es propio de un Estado neutral que tutela derechos individuales, por tanto rechaza metas u objetivos colectivos de tipo perfeccionista que vayan más allá de la seguridad y el bienestar de sus ciudadanos. El liberalismo 2, es el de un Estado comprometido con el florecimiento de una cultura, nación o religión en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos estén protegidos y sean respetados. Según Walzer, el liberalismo por el que opta Taylor es definitivamente el liberalismo 2.<sup>296</sup>

El meollo de esta cuestión es si el respeto de la identidad singular de cada individuo, cualquiera que sea su origen, puede mantenerse cuando éste se afilia a una

---

<sup>294</sup> Luíís Villoro, “Igualdad y diferencia: un dilema político”, en *Homenaje a Fernando Salmerón...*, p. 120.

<sup>295</sup> DWORIN, Ronald, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass, London, England, Harvard University Press, 2000, pp. 211-236.

<sup>296</sup> Michael Walzer, “Comentario”, en *El multiculturalismo y “la política...”*, pp. 139-140.

forma específica de concebir el mundo y con sus determinadas prácticas, que a su vez, tendrían que ser valoradas por estar asociadas generalmente con miembros de grupos oprimidos, excluidos o desaventajados ¿Cuál habrá entonces de ser la prioridad? Taylor, al optar por el liberalismo 2, responde que deben existir ciertas restricciones de algunos derechos en tanto una cultura esté en peligro de sobrevivir.

Taylor al otorgarle a todas las culturas el mismo valor, no queda más que preguntar: ¿del igual reconocimiento del valor de los seres humanos tendrá que derivarse la exigencia de igual reconocimiento de sus culturas? Taylor argumenta: “En el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad debe respetarse en todos por igual. Pero al menos en el contexto intercultural, surgió hace poco una exigencia más poderosa: la de acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado.”<sup>297</sup>

Pero, más adelante, la idea de que a todas las culturas se les debe igual respeto se diluye o muestra cierta ambigüedad: “En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos.”<sup>298</sup>

Por lo que se debe partir de la presunción —en palabras de Taylor— del igual valor de todas las culturas como la forma de superar el prejuicio o la mala voluntad o el deseo de dominio, dar paso a una “fusión de horizontes” y ampliar la visión del canon tradicional (de raigambre occidental). Pero esto no debe ser dirimido con base en juicios de objetividad o de verdad, sino a partir de auténticos juicios de valor —que proporciona la presuposición de igual valor de las culturas— que transformará la actitud del conocimiento del “otro” permitiendo la apertura al estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta encontrar el ideal de la fusión, sólo de esa manera se puede evidenciar el valor relativo de las diversas culturas. Por el contrario, al guiarse

---

<sup>297</sup> TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y “la política...”*, p. 66.

<sup>298</sup> *Ibíd.*, p. 98.

por las propias normas familiares, Taylor señala que terminan por conceder que todo sea lo mismo: "... si todas las culturas han hecho una aportación valiosa, no puede ser que éstas sean idénticas o que siquiera alcancen el mismo tipo de valor."<sup>299</sup>

Entonces, ¿existe alguna convergencia en la idea de tolerancia con el significado de la política del reconocimiento igualitario? En principio pueden significar cosas completamente distintas. Taylor reprocha la intolerancia que muestra el liberalismo de los derechos (o de la neutralidad), con respecto a la política del respeto igualitario, puesto que "a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y b) desconfía de las metas colectivas."<sup>300</sup> Lo que se traduce en actitudes intolerantes hacia aquellas intenciones individuales que persiguen esas metas para la sobrevivencia de su cultura. Habrá que decir que Taylor, no muestra una posición irreductible cuando se refiere al liberalismo de los valores, porque comporta una defensa invariable de *ciertos* derechos permitiendo la coexistencia de las diferencias con base en acomodos o arreglos no perdurables y en constante transformación a partir de los juicios que supone para las culturas la vida buena.<sup>301</sup>

Pero pareciera que esta posición liberal de los valores defendería la idea de tolerancia activa frente a la diversidad cultural profunda, pero aduciendo un relativismo ético donde el pluralismo de valores subyace al valor de la diversidad. Por lo que al no haber pautas que permitan juzgar acerca de la verdad de lo que cada comunidad concibe como justo, entonces no habría cabida para el ejercicio de una autoridad política por no sustentarse en la legitimidad. La inexistencia de un punto de vista imparcial o universal, permite el mismo reconocimiento a todas las culturas, siendo así, los derechos individuales y el ideal democrático es una opción más en un abanico de posibilidades.

Sin embargo, ¿qué pasa cuando un individuo cambia el sentido de su pertenencia de una comunidad cultural y la evalúa desde otro punto de vista?, posiblemente

---

<sup>299</sup> *Ibíd.*, pp. 100-107.

<sup>300</sup> *Ibíd.*, p. 90.

<sup>301</sup> *Ibíd.*, p. 90-91.

emergerá el conflicto, el desacuerdo y la discusión interna que hacen peligrar la preservación de la identidad de una comunidad cultural.

Amy Gutmann clarifica y distingue entre dos formas de respeto para el pleno reconocimiento público de los ciudadanos vistos como iguales: “1) el respeto a la identidad única de cada individuo, cualquiera que sea su sexo, raza o etnia, y 2) el respeto a aquellas actividades, prácticas y modos de ver el mundo que son objeto de una valoración singular o que son inseparables de los miembros de los grupos en desventaja, incluyendo a las mujeres, [...] y una multitud de otros grupos existentes.”<sup>302</sup>

La filósofa norteamericana señala que la exigencia del multiculturalismo es la segunda forma de respeto por encima del primero, que es del tipo liberal. El reconocimiento de este último implica el universalismo que concede a la identidad de cualquier persona a ser merecedora de respeto y de derechos inamovibles de libertades civiles, políticas y oportunidades. El peligro que puede acarrear la demanda del multiculturalismo —continúa—, es que al otorgar preeminencia a las características, prácticas y valores que conforman su identidad cultural, la identidad más universal se relega y el valor democrático liberal de la diversidad pasa inadvertido. De hecho en las democracias liberales (pese a la renuencia de aplicar políticas a las demandas de tipo cultural), confluyen múltiples valores culturales que hacen enriquecer la vida de todos, pero la defensa y la valoración de la diversidad se basa en una perspectiva universalista y no en el particularismo cultural.<sup>303</sup>

Ahora, es importante rescatar la distinción que hace Gutmann entre el respeto a las diferencias y la tolerancia, que aunque es la que comúnmente prevalece no desmerece en claridad. Cuando se habla de tolerar es rehusarse a impedir la expresión de toda la gama de opiniones sean racistas, sexistas, homofóbicas, y otras modalidades de discursos ofensivos<sup>304</sup>, su límite es el daño directo y discernible (parece que se

---

<sup>302</sup> Amy Gutmann, “Introducción”, *El multiculturalismo y la política...*, p. 21.

<sup>303</sup> *Ibíd.*, pp. 22-23.

<sup>304</sup> Aunque Bobbio contempla que el problema de la tolerancia hacia el diferente por razones físicas o sociales o —yo diría—, culturales, también pueden situarse los temas del prejuicio y la discriminación, pues la intolerancia también

refiere al físico) que puedan causar o que se traduzca en amenazas. Pero la filósofa norteamericana introduce una idea interesante al señalar, que es limitado el lenguaje moral común cuando sólo se circunscribe al derecho a la libre expresión, pero este derecho puede tener un sentido más amplio cuando se desafían expresiones indefendibles en los terrenos moral y empírico, dado que la opinión pública sí puede limitar que tal derecho sea usado para expresar posturas racistas, antisemitas, sexistas, etc.: “la cuestión pública no tardará en dar un giro desde el contenido pernicioso del discurso hacia el derecho de libre expresión del orador.”<sup>305</sup>

El respeto a las diferencias “es mucho más selectivo. Si bien no tenemos que estar de acuerdo con una posición para respetarla, debemos comprender que refleja un punto de vista moral.”<sup>306</sup> Gutmann dice que en sociedades multiculturales se deben incluir desacuerdos serios y respetables, argumentos que poseen seriedad moral y que carecen de segundas intenciones porque ofrecen la oportunidad de defender nuestras opiniones ante temas controvertidos y se convierte en la forma de disentir y aprender de las diferencias. “De esta manera, podemos hacer de la necesidad de nuestros desacuerdos morales una virtud.”<sup>307</sup>

Con base en este planteamiento, puede desprenderse un criterio objetivo que determina qué opiniones carecen de virtud y no merecen respeto: “la misoginia, el odio racial y étnico [...] las racionalizaciones de los intereses egoístas que ostensiblemente se presentan a sí mismos como conocimiento histórico o científico... [quienes] desdeñan los intereses de los demás y por tanto no adoptan en absoluto una auténtica posición moral.”<sup>308</sup> El discurso del odio —pone el acento— es intolerable, pues “viola el más elemental imperativo moral de respetar la dignidad de todos los seres humanos”.<sup>309</sup>

---

se manifiesta en forma de prejuicio, “entendido como una opinión o un conjunto de opiniones, que son asumidas acríticamente (*sic*) y pasivamente por tradición, costumbre o por una autoridad cuyos dictámenes se aceptan sin discusión.” *El tiempo de los...*, *Ibíd.*, p. 244.

<sup>305</sup> Amy Gutmann, “Introducción”, *El multiculturalismo y “la política...”*, p. 40.

<sup>306</sup> *Ibíd.*

<sup>307</sup> *Ibíd.*

<sup>308</sup> *Ibíd.*, pp. 40-41.

<sup>309</sup> *Ibíd.*, p. 41.



Gutmann desde su propia visión liberal concede a las virtudes deliberativas como el respeto mutuo y la libre expresión de las diferencias intelectuales, políticas y culturales —que sean *razonables*—, la posibilidad de que los individuos, en tanto libres e iguales, tengan la posibilidad “de discernir la diferencia entre el desacuerdo respetable y el no respetable...”, y cambiar de ideas al encontrarse con una crítica bien razonada.”<sup>310</sup>

Dicho así, la perspectiva de la tolerancia por los filósofos que están por la defensa de los derechos de las minorías adoptan la del tipo negativo o clásica. Gutmann, para los fines de la lucha por el reconocimiento —que habrá que decir no es sólo jurídico y político—, amplía el campo semántico de la tolerancia que se adjetiva como activa, como el valor identificado con el respeto a los demás que denota reconocimiento e inclusión. Esta demanda va más allá del contenido de las leyes, por tanto, debería ser un comportamiento que los Estados democrático liberales —que se precien de serlo— pueden alentar, pero no exigir. Dicha tarea es uno de los deberes que pueden allanar el camino para la construcción de otro tipo de ciudadanía.

### 3.3. La visión de la tolerancia en Wil Kymlicka

Liberales como R. Dworkin, afirman que la cultura es la expresión de los miembros que poseen “un léxico compartido de tradición y convención”.<sup>311</sup> Brian Barry asevera que el Estado liberal, al promover con acciones positivas la cultura, favorece la práctica de la decisión autónoma de los individuos.<sup>312</sup> J. Rawls sostiene a lo largo del *Liberalismo político*, la importancia de pertenecer a una cultura que expresamos con una lengua, y a

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>311</sup> *Cfr. cita.* en KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría de los derechos de las minorías*, PAIDÓS, Barcelona, 1996, p. 112. También Dworkin ha dado razones para que el Estado liberal apoye algunas expresiones culturales (aunque existen detractores de estas medidas), pues la cultura elevada y popular son un bien público, forman parte de una misma trama y se influyen recíprocamente, por eso la relevancia de proteger los aspectos estructurales de la cultura en general, porque los individuos pueden tener a su disposición oportunidades culturales “complejas y diversas.” “Para el liberalismo de la neutralidad hay distintas formas o expresiones culturales, pero todas están en el mismo nivel (y ninguna recibe —ciertamente— ningún subsidio estatal). En la teoría de Dworkin podría decirse que el Estado apoya la cultura elevada y tolera la cultura popular...” Martín Diego Farrell, “¿Para qué la tolerancia?”, en *Tolerancia y...*, p. 123-124.

<sup>312</sup> *Ibíd.* p. 124.

una sociedad en la que los individuos crecen y adquieren "... concepciones acerca de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales..."<sup>313</sup> Al ser integrantes de ella, normalmente los individuos encuentran su lugar, porque la conocen y comprenden también tendrán que responsabilizarse por sus "... gustos y preferencias... hayan sido engendrados o no por nuestras elecciones, "... como ciudadanos con facultades morales realizadas, debemos aprender a lidiar con eso."<sup>314</sup> O en algún momento, responsabilizarse también para rechazarlas.

Rawls señala cómo el Estado no puede retraerse de la realidad plural, que se manifiesta en la diversidad de ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales de los individuos, y proporciona su perspectiva al fenómeno de la inmigración: "... abandonar el propio territorio es dar un paso muy grave: significa dejar atrás la sociedad y la cultura en las que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua usamos al hablar y al pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, a nuestros objetivos, nuestras metas y nuestros valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, de cuyas costumbres y convenciones dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social. En buena medida, afirmamos nuestra sociedad y nuestra cultura, y tenemos un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso cuando la ponemos muchas veces en cuestión, si no la rechazamos."<sup>315</sup>

Al referirse a las ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, Rawls señala "... como ciudadanos libres e iguales, el que sostengamos esas creencias cae dentro de nuestra competencia política definida por los derechos y libertades básicos."<sup>316</sup>

Como se ve, el argumento rawlsiano en su concepción de liberalismo igualitario, no concibe a los individuos concretos como sujetos autónomos, pues no los desliga de sus vínculos y lealtades, roles sociales y lazos societarios, lenguaje y creencias,

---

<sup>313</sup> RAWLS, John., *El liberalismo político*, Crítica, España, 2004, p. 208.

<sup>314</sup> *Ibíd.*, 218.

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 257.

<sup>316</sup> *Ídem.*

devociones y afectos, valores morales y culturales; tampoco es ajeno a las particularidades inscritas en el origen, la historia y la raza, que indudablemente inciden en las concepciones del bien que adoptarán para proponer sus propios fines de manera autónoma. La preocupación de Rawls en su propuesta normativa es, más bien, abstraer la complejidad intrínseca en las sociedades contemporáneas, para proporcionar a los individuos un debido tratamiento en ciertos ámbitos de acción.

La propuesta que desarrolla Will Kymlicka es precisamente ampliar el horizonte en torno a la concepción de cultura, al señalar que ella no sólo da cuenta de la especificidad de los grupos, sino también es constitutiva de los individuos en toda la variedad de formas de vida significativas en las áreas social, educativa, religiosa, recreativa y económica, en los ámbitos público y privado, esto es, toda la amplitud de la cultura *societal*. Kymlicka trata de adentrarse en las culturas que se concentran territorialmente, comparten una lengua común, instituciones y prácticas.<sup>317</sup>

La idea de cultura, determina la concepción de la libertad. En libertad se elige la pertenencia a una cultura con todas las implicaciones que eso conlleva, pero de ello no se sigue que esa elección significa lo mismo cuando de minorías culturales se trata. Esta afirmación la dirige Kymlicka al polemizar con la concepción cosmopolita de J. Waldron, pues éste ve que las personas al trasladarse "... felizmente de una cultura a otra refutan la afirmación de que las personas están, de alguna manera, profundamente conectadas con su cultura."<sup>318</sup> Kymlicka aclara que el hecho de contar con "un calidoscopio de culturas" (literatura universal, diversidad de comidas, etc.), no es trasladarse de una cultura societal a otra, sino oportunidades de disfrutar lo que las diversas culturas ofrecen. El traslado de una cultura a otra, cuando no es voluntario, es un proceso costoso y nada fácil de aceptar, para comprenderlo habrá que hacer una analogía en la elección de hacer votos de pobreza perpetua y de ingresar en una orden religiosa: "[...] Los liberales dan por sentado, correctamente, que el deseo de recursos que superan la mera subsistencia es tan normal [...] que razonablemente no se puede

---

<sup>317</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural...*, p. 112.

<sup>318</sup> *Ibíd.*, p. 122.

esperar que la gente prescinda de esos recursos, aun cuando algunas personas elijan hacerlo voluntariamente”.<sup>319</sup> Kymlicka continúa expresando que, así como las teorías de la justicia de corte liberal defienden la distribución de recursos materiales, también deberían defender el derecho al acceso a la cultura de cada individuo independientemente de la concepción del bien que sostenga.<sup>320</sup> Porque aquella libertad que reclaman los liberales para los individuos no es la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse de determinados roles culturales, de elegir qué características de la cultura vale la pena desarrollar y cuáles carecen de valor.<sup>321</sup>

Will Kymlicka —al igual que Taylor y a diferencia de Walzer—, crítica la concepción de persona del liberalismo y muestra la importancia de reconocer a las personas en su identidad y como miembros de una determinada cultura. La identidad cultural no es más que la posibilidad de la auto identificación propia, y en la medida que el grupo de pertenencia sea valorado como valioso, será proporcional al respeto que las personas sientan por sí mismas. Es importante destacar que Kymlicka mantiene un compromiso con la idea de libertad del liberalismo, pues gracias a ella el individuo tiene la posibilidad de cuestionar sus propios fines, y rechaza la visión del comunitarista Michael Sandel, cuando expresa que “algunos de nuestros fines pueden considerarse “constitutivos”, puesto que definen nuestro sentido de identidad personal... Y si éstos constituyen la identidad de las personas, no hay razones que impidan que el Estado refuerce la fidelidad de estas personas a tales fines y limite su capacidad de cuestionarlos y revisarlos.”<sup>322</sup> Por el contrario, Kymlicka concuerda con la afirmación de Rawls sobre como “las concepciones que se tienen del bien no están fijadas, sino que se forman y desarrollan a medida que las personas van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el curso de la vida.”<sup>323</sup> En tanto las concepciones del bien

---

<sup>319</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>320</sup> *Ídem.*

<sup>321</sup> *Ibíd.*, pp. 130.

<sup>322</sup> *Ídem.*

<sup>323</sup> RAWLS, J., *El liberalismo...*, p. 50.

son factibles de ser revisadas, así también existe la necesidad de someterlas a la crítica.<sup>324</sup>

Sin embargo, el núcleo de los cuestionamientos hacia la concepción de cultura del multiculturalismo por parte de pensadores que se afirman como liberales,<sup>325</sup> es presentar la identidad de los individuos que reclaman como propia, ligada a la autenticidad, reconocimiento e igual dignidad, en función de una cultura particular que hace a su dignidad distintiva por estar inscrita en el origen étnico y cultural, justificada desde sí misma, y en eso iría la necesidad de proteger sus costumbres, tradiciones y lenguajes, para preservar su identidad cultural, e imprescindible para su desarrollo como personas. El problema es que la demanda por el respeto de dicha dignidad se equipara a la de los derechos individuales, o sea, no está sujeta a negociación. Por tanto, cómo establecer lo que es esencial para la identidad de un individuo para no invadirla y a su vez reconocerla debidamente a pesar de que no pueda ser asequible lo que es esencial para su identidad. Waldron lo diría en estos términos: “para sentirme respetado en estas cuestiones habrá que acomodar mis intereses, necesidades y preferencias.”<sup>326</sup>

Aún cuando se demandara una actitud de tolerancia activa, como el respeto e inclusión que merecen ciertas culturas, lo que se muestra, más bien, según Javier de Lucas, es un descuido del análisis liberal hacia el multiculturalismo con respecto al “problema de reconocimiento, de identidad, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades... se trata en primer lugar de un problema de *participación de la riqueza (sic) y en el poder.*”<sup>327</sup> Lo cual podría interpretarse como la exigencia por establecer “excepciones culturales” para el acomodo de grupos diversos dentro de las comunidades, y el respeto a las demandas de las políticas de la diferencia.

---

<sup>324</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural...*, pp. 130-131.

<sup>325</sup> BARRY, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2001. OKIN, Susan M., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 1999. Jeremy Waldron, “Cultural Identity and Civic Responsibility”, en *Citizenship in Diverse Societies*, W. Kymlicka y Wayne Norman (eds.), Oxford University Press, 2001.

<sup>326</sup> Jeremy Waldron, “Cultural Identity...”, pp. 157-158.

<sup>327</sup> Javier de Lucas, “Reivindicaciones...”, *Ibíd.*, 281.

En este sentido, un modelo fuerte de multiculturalismo exige la protección por parte del Estado para resguardar a los grupos con políticas y leyes puntuales, e impedir el abuso y la arbitrariedad que puede implicar la imposición de normas ajenas a su identidad, una de las formas es permitir el autogobierno en los casos en que hubiera alguna discrepancia entre grupos. Así también deberá incluirse las voces diversas de estos grupos en el marco constitucional y en el discurso público.<sup>328</sup> La ciudadanía multicultural tiene que ser capaz de reconocer las peculiaridades que dotan de identidad a esos grupos y tiene que establecer reglas respetando esas peculiaridades, de manera que existan canales de expresión y resolución de conflictos entre los grupos con identidad propia y el Estado. Pero visto así no se puede aseverar que estas demandas sean de “excepción cultural” o de reclamo de una actitud de tolerancia activa, sino de reconocimiento legal y constitucional que les permita gobernar a sus miembros de acuerdo con sus propias particularidades.

Para Kymlicka, los grupos de indígenas tendrían acceso a los derechos de autogobierno y al reconocimiento pleno de su identidad, pues generalmente se les integró en contra de su voluntad a través de la conquista o de la colonización; pero esto no se extendería a los miembros de grupos inmigrantes étnicos o religiosos. Más bien a éstos se les deben otorgar derechos poliétnicos como aquellas medidas legales antidiscriminatorias, y el acceso a fondos públicos para ciertas prácticas culturales, pero no tendrían por qué acceder a un gobierno autónomo.<sup>329</sup>

Otro sentido que se desprende de la propuesta de Kymlicka, es el prejuicio que supone la prioridad moral de la comunidad sobre los individuos que conduce a la opresión de algunos de sus miembros, sin embargo, las medidas tomadas por algunas democracias parlamentarias, otorgan el derecho a ser elegidos para ocupar algún escaño como una medida para proteger los intereses de estas minorías, de lo cual no se sigue que serviría para la dominación sobre sus miembros; otras medidas serían la gestión de la propiedad intelectual de los productos hechos por los grupos étnicos;

---

<sup>328</sup> TULLY, James, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, 1995.

<sup>329</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía...*, *Ibíd.*, p. 58-71.

formas para defender los recursos naturales que se encuentran dentro de su territorio y la participación directa en el desarrollo de proyectos productivos sustentables.

El problema es que las demandas de las comunidades al priorizar la preservación de la identidad, pueden incurrir en la opresión sobre sus miembros, que se justificaría con base en los derechos de grupo, cosa que se le reclama al modelo de la ciudadanía multicultural fuerte, por centrarse casi exclusivamente en las relaciones entre los grupos y el Estado, dejando de lado las relaciones entre los grupos y los individuos, y entre éstos y el Estado, de tal manera que los derechos individuales pueden ausentarse de la discusión. Kymlicka no parece estar de acuerdo con este planteamiento cuando traza la distinción entre lo que él denomina “restricciones internas” y “protecciones externas”. Las primeras tienen que ver con las relaciones intragrupalas y refieren a los casos en los que se dan restricciones de los derechos civiles y políticos de los miembros de un grupo; las segundas atañen a las relaciones intergrupales y a los intentos de proteger la existencia de un determinado grupo y su identidad específica en relación con el Estado y también en relación con otros grupos. Rechaza que las primeras sean una consecuencia inevitable de las segundas, pero también que las segundas justifiquen la existencia de las primeras; defiende que las mismas razones que justifican las protecciones externas entran en juego para rechazar la existencia de las restricciones internas.<sup>330</sup>

La viabilidad de la versión débil del multiculturalismo, tal y como la presenta Kymlicka, puede ser problemática al mostrar un especial énfasis en la prioridad de las protecciones externas de los derechos de los grupos. Si aceptamos la delegación de poderes a los grupos con identidades a preservar, se daría pie a la desprotección de ciertos miembros de grupo, y a la violación de sus derechos individuales. La situación de las mujeres es un ejemplo de este tipo de casos, pero no es la única. En el desarrollo histórico de la ciudadanía, todos aquellos que inicialmente no fueron incluidos podrían encontrarse con nuevos impedimentos y obstáculos en aras de preservar la identidad

---

<sup>330</sup> *Ibíd.*, pp. 58-71.

del grupo de pertenencia. El caso de las mujeres<sup>331</sup> hace patente cómo la pertenencia a un grupo no es la única afiliación posible cuando hablamos de identidades e, incluso, cómo ésta podría entrar en conflicto con otras, propiciando en algunos casos la violación de derechos individuales si se hace prevalecer la identidad “cultural”.

El intento de Kymlicka por conciliar el liberalismo con el planteamiento de las culturas “sociales” tiene sus límites en los fundamentos del liberalismo mismo, pues el valor de la autonomía individual es irrenunciable. Dicho valor o principio está garantizado para que el individuo ejerza y realice sus propias elecciones, sin condición alguna, acerca del rumbo que imprimirá a su vida, esas opciones sin duda tienen su base en la sociedad y la cultura, pero la capacidad para evaluarlas, revisarlas y la exploración de otras perspectivas de vida, finalmente sólo le competen a cada individuo. Pero si nos atenemos a las palabras de Kymlicka, esas posibilidades parecen limitadas en el ámbito de la propia cultura societal. La visión del liberalismo político valora la cultura en tanto amplía los horizontes y proporciona distintas opciones para decidir lo que se quiere para sí mismo. Lo que no puede ser equiparado a lo que postula Kymlicka: que sólo en el interior de una cultura societal pueden ser realizados esos valores. El derecho de pertenencia cultural desde una posición liberal es también el derecho a rechazar aquello que la nación, comunidad, religión o familia impone. No se entiende el ejercicio de la autonomía individual que suponga como única elección posible la reproducción cultural.

Lo curioso es que Kymlicka sí otorga prioridad al principio de autonomía individual, lo que impone límites a las llamadas “restricciones internas”, de ahí que la defensa de la autonomía implica el menoscabo de los derechos de grupo en su defensa a la homogeneización, que es el fin de la necesidad de los derechos de grupo.

Precisamente esta idea permite dilucidar como la tolerancia desde la perspectiva liberal ofrece un papel limitado para dar respuesta a las aspiraciones de las minorías. En la perspectiva que se formula de ella en *El liberalismo político* de J. Rawls, su

---

<sup>331</sup> Okin, Susan M., “Is Multiculturalism Bad for Women?”, *Ibid.*, pp. 9-24.



realización como virtud pública estriba en el reconocimiento del pluralismo razonable de doctrinas comprensivas que permite arribar, por medio del consenso entrecruzado, a la concepción política de la justicia, pero este pluralismo por sí mismo no puede defender toda la gama de libertades individuales con la renuncia a la autonomía individual, entonces, por qué criticar las posiciones “más comunitaristas”. De ahí que Kymlicka replique a Rawls con una conclusión muy sugerente: si en el liberalismo la identidad privada supone estar ligada a los fines que se ha propuesto, pero incapacitada para revisarlos y cuestionarlos, equivaldría a lo que sucede al interior de los grupos, pero con la salvedad —para fortuna de muchos— de que los fines ya están dados (como en *el Liberalismo político*), pero en materia de creencias, compromisos religiosos heredados, etcétera, donde no es importante permitir a los individuos ejercer una crítica hacia aquellos, de lo que resulta en ambos casos, que la mejor respuesta al pluralismo sean las restricciones internas.<sup>332</sup>

Por lo que tal vez habrá que quedarse con las razones esgrimidas del valor de la tolerancia de *Teoría de la justicia*, pues lleva a plantear las fronteras que deben salvaguardar la libertad de conciencia y esto sólo puede ser realizado sobre la base de una igual libertad para todos.

Desafortunadamente, la demanda del multiculturalismo no sólo se centra en el respeto de sus creencias religiosas sino también en el reconocimiento político de sus identidades diferenciadas y de la participación directa de la riqueza y del poder (De Lucas *dixit*). Kymlicka plantea que la incidencia del reforzamiento de las identidades culturales y su demanda por reconocimiento se debe a “la globalización económica (pues), ha propiciado en muchos casos que las minorías mantengan una identidad y una vida grupal distinta. La globalización ha hecho que el mito de un Estado culturalmente homogéneo sea todavía más irreal y ha forzado a que la mayoría, dentro de cada Estado, sea más abierta al pluralismo y a la diversidad. En un mundo de libre comercio y

---

<sup>332</sup> *Ibíd.*, pp. 223-225.

comunicaciones globales, la naturaleza de las identidades étnicas y nacionales está experimentado un cambio, pero el reto del multiculturalismo sigue en pie.”<sup>333</sup>

Por esto se puede advertir que el problema real no es de optar entre derechos o tolerancia, pues como se ha visto los derechos son “triumfos” —en palabras de Dworkin— que se oponen para garantizar la defensa, protección y conservación del ser humano físico y de su libre actividad<sup>334</sup> frente a las posibles interferencias del Estado y de los individuos. Pero *en su ejercicio*, se hace necesaria la tolerancia, como el deber de respetar o el reconocimiento recíproco de los derechos de los demás.<sup>335</sup>

Adicionalmente, Javier de Lucas plantea que la tolerancia es “... un instrumento provisional, transitorio en el doble sentido del término, en tanto que no sean reconocidos como derechos las conductas en cuestión (y con el fin de ese tránsito). La tolerancia hoy, no puede ser un objetivo a reivindicar, sino, en todo caso, un punto de partida desde el que actuar.”<sup>336</sup>

Por su parte, el cuestionamiento y la crítica que se le puede dirigir al multiculturalismo, sin el ánimo de ser parcial, es que limita el ideal de cohesión social dentro de una comunidad política amplia, además de que la estrategia seguida de sus presupuestos teóricos y prácticos, propicia que todos los procesos sociales, políticos, jurídicos, económicos, etcétera, se ubiquen en clave culturalista, lo que limita la discusión para trazar aquellos mecanismos que incidan en el desarrollo social, la democracia participativa y una distinta concepción de ciudadanía que integre nuevos sujetos sociales. Pero el acierto y la validez de sus aportaciones es mostrar la necesidad

---

<sup>333</sup> KYMLICKA, Will, *Ciudadanía...*, pp. 22-23.

<sup>334</sup> “No obstante, Dworkin sostiene que aunque no hay un derecho general a la libertad, ciertas libertades tienen el *status* de derechos —en un sentido fuerte— porque están justificadas por el principio de “igual consideración y respeto”. Este principio es una justificación de ciertas libertades ya que otras pueden ser restringidas para promocionar el interés público sin impugnar el principio de igual consideración y respeto.” Juan Ramón de Páramo, “Liberalismo, pluralismo y coacción”, *Ibid.*, p. 187

<sup>335</sup> M. La Torre señala que “la idea por la cual la traducción de la tolerancia en derechos positivos hace a ésta superflua, nos sitúa ante una alternativamente francamente absurda: o derechos o tolerancia.” “La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación discursiva”, *Derechos y libertades*, núm. 8, 2000, pp. 257, 266.

<sup>336</sup> Javier de Lucas, “¿Para dejar hablar de tolerancia?”, *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, p. 125.

de la discusión sobre los fundamentos constitucionales de las democracias contemporáneas que lleven a considerar —entre otras muchas cosas— un distinto enfoque sobre la noción de libertad, a partir de las distintas expresiones que se manifiestan desde ámbitos locales y que resultan totalmente diferenciados.

En este sentido, Amartya Sen ve a la libertad individual en estrecha relación con determinados derechos e incluso en la medida para evaluar el éxito de una sociedad, pues de ella depende el desarrollo y el fortalecimiento de la capacidad de “agencia” de los individuos, es decir, la creación de las bases y opciones personales para ayudarse a sí mismos, y la participación activa en los asuntos públicos, que se traduce en la eficacia social para el desarrollo.<sup>337</sup> A lo largo de su obra *Desarrollo y libertad* plantea que un enfoque correcto del desarrollo debe contemplar la participación de todos (principalmente aquellos que no tienen el poder). Y en lo concerniente a la cultura desde “[...] la perspectiva basada en la libertad, ni los guardianes nacionales o locales ni los dirigentes políticos ni los *expertos* culturales pueden impedir a nadie participar en la elección de las tradiciones que deben mantenerse. La indicación de que existe un conflicto real entre la preservación de la tradición y las ventajas de la modernidad exige una resolución en la que participe todo el mundo, no el rechazo unilateral de la modernidad a favor de la tradición por parte de los dirigentes políticos, de las autoridades religiosas o de los admiradores antropológicos del legado del pasado [...]”.<sup>338</sup> Dicho así, la participación de las personas directamente afectadas son las que deben decidir “sacrificar un modo tradicional de vida para escapar de la pobreza más absoluta o de la minúscula longevidad (como la que han tenido muchas sociedades tradicionales durante miles de años)”.<sup>339</sup> Pero para llevar a efecto esta tarea, dice Sen, deben garantizarse los medios que doten a las personas la posibilidad de tomar tal decisión.

Por su parte, la teoría de la justicia de John Rawls pone el acento en la igualdad de recursos y no en la del bienestar, precisamente porque con las libertades básicas

---

<sup>337</sup> SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Planeta, México, 2000, pp. 34-35, 280

<sup>338</sup> *Ibíd.*, pp. 50-51, 299.

<sup>339</sup> *Ibíd.*

puede cumplirse a cabalidad el principio de justa igualdad de oportunidades y el de la diferencia.

Bobbio en el desarrollo de su perspectiva de tolerancia nueva o activa<sup>340</sup>, que afirma es propia del liberalismo radical o progresista, cuestiona “¿cómo se puede demostrar que ciertas intolerancias hacia una minoría o hacia lo irregular, lo anormal, precisamente lo *diferente*, derivan de prejuicios arcaicos, de formas irracionales, puramente emotivas, de juzgar a los hombres y a los eventos?”<sup>341</sup> Y responde que en el nivel práctico-político el intolerante debe tener el derecho a la libertad de expresar sus posiciones irreductibles de creencias y opiniones,<sup>342</sup> aunque no comprenda el valor ético del respeto a las ideas del otro, puede que acepte la tolerancia por el reconocimiento de ese derecho, pero si se le persigue y excluye lo más probable es que no se convierta nunca en un liberal, de ahí que valga la pena poner en riesgo la libertad misma, incluso para beneficiar de ella a sus enemigos, porque el verdadero riesgo es que al restringirla no se le permita dar todos sus frutos: “Mejor una libertad siempre en peligro pero expansiva, que una libertad protegida incapaz de desarrollarse. Sólo una libertad en

---

<sup>340</sup> La concepción de tolerancia activa, nueva o positiva, aún no ha predominado por sí misma en el uso del lenguaje común, pero la han incorporado a su léxico teóricos en los campos de la política, la filosofía, el derecho y la educación. En *La declaración de principios sobre la tolerancia* de la UNESCO, en su artículo 1.2., también su expresión va en el mismo sentido: “Tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia o indulgencia. Ante todo, la tolerancia es una actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales y las libertades fundamentales de los demás. En ningún caso puede utilizarse para justificar el quebrantamiento de estos valores fundamentales. La tolerancia han de practicarla los individuos, los grupos y los Estados.”

<sup>341</sup> BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, *Ibíd.*, p. 244.

<sup>342</sup> No se debe de dejar pasar la implicación de esta idea en lo referente al racismo. Si se ha de ser consecuente con la perspectiva de la tolerancia activa, se estaría a favor de la prohibición jurídica de aquellas manifestaciones que expresen opiniones de desprecio o intolerancia hacia razas que se consideren “inferiores”. Los partidarios de la tolerancia negativa tal vez se mostrarán en contra de la prohibición de la manifestación de cualquier opinión, pese a que ésta sea racista e intolerante. Paolo Comnaducci, “Sobre el problema de la tolerancia”, *Ibíd.*, pp. 78-79. Bobbio muestra que la tolerancia positiva se opone a la “intolerancia religiosa, política, racial, es decir, a la indebida exclusión de lo diferente.” Pero la tolerancia en sentido negativo puede resultar peligrosa por “no escandalizarse ni indignarse nunca de nada.” Este tipo de tolerancia a lo que se compromete no tiene que ver con principios sino con razones prácticas: “una contraprestación, de un *modus vivendi*,... *si tu me toleras a mí yo te tolero a ti*”. O con aquello que pueda acarrear daño al individuo o a la sociedad. Sin embargo Bobbio no muestra una posición irreductible y absoluta de la tolerancia positiva, pues concede que la tolerancia histórica, real, concreta, es siempre relativa. Porque de los extremos entre tolerancia e intolerancia, siempre habrá una “zona gris” y, por tanto, una amplitud variable. “...y es sobre esta variable sobre la que se puede valorar qué sociedad es más o menos tolerante, o más o menos intolerante.” BOBBIO, Norberto, *El tiempo...*, *Ibíd.*, pp. 250-251. Por esto el problema estriba en cómo desarticular las convicciones de los intolerantes en las sociedades modernas que estructuran su propia identidad a partir de lo que promueven y quieren imponer, según su perspectiva, como bueno.

peligro es capaz de renovarse. Una libertad incapaz de renovarse se transforma tarde o temprano en una nueva esclavitud.”<sup>343</sup>

En esta visión, la tolerancia ya no puede entenderse como soportar pasiva y resignadamente el error, sino desde el punto de vista de la razón práctica “es un comportamiento activo de confianza en la razón o en la racionalidad del otro, una concepción del hombre no sólo capaz de esforzarse por alcanzar sus propios intereses, sino también de considerar su interés propio a la luz del interés de todos, está el rechazo consciente de la violencia como único medio para obtener el triunfo de las propias ideas.”<sup>344</sup> Donde la tolerancia se convierte en una razón moral y en un principio moral absoluto: el respeto a la libertad de los demás.

La tolerancia desde el punto de vista teórico o desde el punto de vista de la naturaleza de la verdad, aduce que ésta sólo puede ser alcanzada a través de la confrontación o de la síntesis de verdades parciales. Así la tolerancia “no es sólo un mal menor, no es sólo un método de convivencia, no es sólo un deber moral, sino que es una necesidad inherente a la misma naturaleza de la verdad.”<sup>345</sup> A lo que se puede agregar que lo que realmente se valora en el liberalismo no es la posesión de una verdad moral, sino el ejercicio de la autonomía en su búsqueda.<sup>346</sup>

La perspectiva multicultural viene a ser la otra verdad y por eso es necesaria, y hasta ahora todo parece indicar que lo va a ser aún más en el futuro. El reto es proponer no sólo la forma en cómo debe de ser la coexistencia entre los diferentes, sino también la interacción entre los sujetos y las entidades culturalmente diferenciadas que vaya más allá de relaciones no discriminatorias entre iguales. De ahí que el ideario pluralista deba configurar propuestas novedosas para el ejercicio de valores que convoquen y promuevan puntos de vista diferentes para la construcción de sociedades más armónicas e igualitarias.

---

<sup>343</sup> *Ibíd.*, p. 254.

<sup>344</sup> *Ibíd.*, p. 247.

<sup>345</sup> *Ibíd.*, p. 249.

<sup>346</sup> Juan Ramón de Páramo, “Liberalismo, pluralismo y coacción”, *Ibíd.*, p. 170.

Porque no hay que soslayar que uno de los desafíos más urgentes a solucionar para las democracias contemporáneas es la grave desventaja social y económica de los grupos culturales, y una de las causas puede ser su cultura o el prejuicio inmerecido de creer que ella no tiene nada que aportar. Sin embargo, las mujeres, las personas con discapacidad física o mental, los homosexuales, las lesbianas, los disidentes religiosos, los ancianos, pueden estar insertos en todos los grupos culturales, y la razón de su desventaja es vivir en una cultura mayoritaria que los excluye y los desconoce como sujetos de derecho. Por esto, es intrincado hablar de derechos de grupo desde el liberalismo, pero tal vez pueda ser despejado si se mira al multiculturalismo con la lente de la variedad de afiliaciones posibles.

Si se ha de mostrar que es falsa la disyuntiva entre elegir derechos o tolerancia, es precisar el alcance que cada uno tiene, pues sin derechos la virtud de la tolerancia no puede concretar el ideal de igual ciudadanía. El reconocimiento de los derechos fundamentales o al resarcir los agravios de que han sido objeto y la instrumentación de sus garantías, llevan a establecer los límites y vínculos del ejercicio del poder, que a su vez son las bases para su legitimidad: “Gracias a esta garantía el conjunto de los derechos, en cuanto sistema de límites y de vínculos impuestos para la protección de cada uno y de todos los poderes mayoritarios, se configura como la esfera de lo indecible, es decir, de lo que está prohibido decidir a cualquier mayoría, en garantía de los derechos de libertad, o, al contrario, de lo que está prohibido no decidir para la satisfacción de los derechos sociales.”<sup>347</sup>

Pero, sin virtudes cívicas, ¿cómo entonces poder deliberar acerca de las leyes y las reglas de convivencia que habrán de imponerse? La necesidad de conformar y cultivar valores va más allá del contenido de las leyes, aunque no debe de ser una exigencia por parte del Estado, si puede alentarlos para asegurar formas de comunicación que posiblemente produzcan acuerdos o también desacuerdos, unanimidad o parcialidad, pero en un ambiente libre de coacción y sometimiento, que

---

<sup>347</sup> FERRAJOLI, Luigi. *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999, p. 113.

lleve a la construcción de marcos legales necesarios para la resolución de conflictos, la impartición de justicia y el mejoramiento de condiciones de vida.

La ciudadanía plena, no puede pensarse sin tolerancia, pues es uno de los instrumentos que propicia la cooperación, la apertura a lo diverso, el diálogo, la discusión y la deliberación, y la forma de alcanzar compromisos.

Por otro lado, no se debe dejar de mencionar, el debate actual entre los teóricos políticos acerca del problema de las fronteras que plantean la crisis de la idea de ciudadanía cuando existe de hecho un gran dinamismo de los flujos migratorios, si se acepta la visión de que la convivencia en el futuro estará marcada por el pluralismo social, étnico y cultural, entonces ya no tendrá viabilidad la diferenciación entre ciudadanos y extranjeros, por lo que "... se hace más necesario derrumbar el mito de la ciudadanía y acoger el pluralismo bajo la protección de un ordenamiento constitucional que reconozca, en condiciones de igualdad, derechos fundamentales para todos."<sup>348</sup>

No obstante, las leyes siempre presentarán rezagos respecto de lo que la realidad demanda. De ahí la necesidad de buscar los *acomodos* necesarios para ciertos modos de vida y prácticas que no impliquen la violación a los derechos fundamentales, daños físicos, el detrimento del ejercicio de deberes cívicos de las personas que pertenecen a una cultura o que integran una religión. Ampliar la concepción del principio del daño contemplaría aquello que afecta directamente la organización autónoma de la vida personal, si esto último no se da, entonces el principio de tolerancia se podrá aplicar.

---

<sup>348</sup> Miguel Carbonell, "¿Se justifican las fronteras en el siglo XXI?", en *Este País*, Núm. 189, diciembre 2006, p. 6.

## CONCLUSIONES

El grado de desarrollo político y la madurez de convivencia que las sociedades han alcanzado, pueden ser evaluadas a partir de la práctica de la tolerancia. La exposición en torno a la justificación de sus distintas acepciones negativa, transitoria y activa implica la necesidad de su coherencia interna, a partir de argumentaciones de tipo lógico y analítico, lo que permite dilucidar sus razones. Así también la complejidad, dificultad y los límites cuando se les relaciona con las funciones que han tenido, tienen o habrán de tener.

No está de más revisar los elementos constitutivos de un acto de tolerancia:

1. El juicio inicial de rechazo de A hacia las creencias, opiniones y acciones de B.
2. El juicio inicial de rechazo de A hacia las creencias, opiniones y acciones de B está inserto en un “sistema normativo básico” del cual se justifica dicho juicio.
3. El juicio inicial de rechazo de A cuenta con las condiciones para ejercer la capacidad de impedir o admitir las creencias, opiniones y acciones de B.
4. El juicio inicial de rechazo de A y las condiciones para ejercer la capacidad de impedir o admitir las creencias, opiniones y acciones de B, están contenidos en un contexto plural, diverso y más amplio de la tolerancia, esto es, “una estructura de referencia superior” en la que están insertos cada uno de los sistemas normativos contrapuestos de A y B.
5. El haber optado A por tolerar B se basa en el juicio moral de A que da cuenta de las buenas razones de la tolerancia que permiten modificar o deponer el rechazo inicial hacia B y reorientar su propio “sistema normativo básico”.
6. Al reorientar A su “sistema normativo básico” posibilita la configuración y el desarrollo de principios que permiten la convivencia, posturas más activas y críticas respecto del pluralismo de códigos de valores que inciden en la transformación de la sociedad en que se vive.



Iniciar con un breve recuento histórico en torno a la configuración de la tolerancia clásica (posteriormente se le adjetivaría como de tipo negativo), para dilucidar las razones que incidieron en la concepción de la inutilidad de la coacción por motivos religiosos, permite constatar que la tolerancia no nació liberal, para apropiársela hubo un largo y tortuoso camino que recorrer. Su objetivo fue concluir definitivamente las guerras de religión para instaurar la paz pública, la consolidación del poder político, el fortalecimiento de los vínculos seculares de ciudadanía y el desarrollo de la burguesía en expansión. A la par, y necesariamente, atrajo a la reflexión teórica para pensar en aquellos componentes, características y virtudes que debiera tener una sociedad para mejores formas de organización política, y, principalmente, la configuración de los derechos y las libertades individuales. Precisamente el derecho natural —y su discusión sobre los derechos— concretamente en Locke, no habría sido posible sin el reclamo de tolerancia. En el filósofo inglés se hallan las razones, más allá de la instrumentalidad de la tolerancia como conveniencia política, para fundar la idea de que la coacción es ineficaz en materia de fe, pues si fuera el caso de existir una sola verdad religiosa, a ella no se llega infligiendo dolor, su inutilidad resulta, porque de ello no depende la conversión a la verdad. Pero lo más reprobable e irracional es que la intolerancia venga por parte del Estado al emplear medios coactivos para “convencer”. La reivindicación de la tolerancia es la pugna por un espacio de libertad individual, concebida como negativa, donde no debe haber injerencia alguna por parte del Estado, ni de las iglesias, ni de los particulares. Precisamente en esta idea se encuentra la raíz de la concepción de lo que es bueno para cada individuo —independiente de la ley natural—, son los fines que se ha propuesto, al margen de la legislación estatal, pues el Estado no debe imponer ningún contenido moral en la conciencia individual, ya que es a ésta a quien le atañe la elección de sus creencias y la manera de resolver su propia salvación. Porque la moral individual es demasiado importante para dejarla en manos del Estado.

Bobbio señala que las razones de la tolerancia provienen de su predominante significado histórico: la posibilidad de la convivencia entre distintas confesiones religiosas que conlleva a admitir la existencia de éstas. Así el tolerante, en sede histórica, se compromete a la defensa de profesar y expresar las distintas verdades,

aunque su objetivo sea implantar la suya, pero si la impone no puede combatir el error, y más que extinguirlo lo propagaría produciendo mayores daños. Así, la finalidad del tolerante puede alcanzarse mejor con la tolerancia que con la intolerancia.

Por su parte, John Stuart Mill sostiene que la sociedad debe permanecer neutral y tolerante ante diferentes estilos de vida o ante las creencias individuales de aquello que les significa la vida buena. Por ello, las razones de la tolerancia, más allá de la irracionalidad de la intolerancia, tendrán un fundamento moral porque posibilita la expresión de la pluralidad ideológica y la diversidad de creencias religiosas. La libertad defendida por Mill, es irrestricta ante cualquier intromisión en la conciencia individual, ni siquiera con la intención de hacerla más feliz. Su invasión es ilegítima viniendo de los poderes públicos, la sociedad, u otros poderes tan difusos como la opinión pública, de ahí que la teoría de la libertad del filósofo inglés, marcará la definición de la libertad negativa al ampliar el espectro de las libertades que deben ser protegidas, que incluye, no sólo de creencia, sino también de conciencia, pensamiento y expresión. La esfera privada se concibe como el espacio de la libertad para verter todo cuanto le concierne al individuo, incluso con las afectaciones que él mismo decida, con el único límite de que aquella libertad que goza no será motivo para producir daño o perjuicio a los demás.

Bobbio considera que las actitudes escépticas conducen a las malas razones de la tolerancia pues propician la exacerbación de posturas fanáticas. Éstas acusan al escéptico de indiferente y retórico por no mantener fuertes convicciones y no salir expresamente en defensa de la verdad porque no le importa nada la verdad. Pero Mill al argumentar que en el ámbito de la verdad existe el escepticismo de que alguien tenga el privilegio de poseerla absolutamente y pueda erigirla por encima de otras, no se está refiriendo al escepticismo indiferente (no identificable con tolerancia), sino lo inmoral que resulta acallar verdades “erróneas” —que es una forma de intolerancia—, pues al silenciarlas limitan su función social, que es permitir a cada individuo la posibilidad de desarrollar sus creencias, opiniones y proyectar los planes de vida que se ha propuesto. Por eso la tolerancia es el principio y la regla básica de convivencia que crea las

condiciones mínimas para materializar la libertad, la autonomía y el pluralismo ideológico.

Precisamente en Mill se configura la idea de respeto mutuo que es la piedra de toque del liberalismo político. La existencia de diferentes concepciones acerca de lo que es bueno para cada individuo, propicia el diálogo, el conocimiento de la diversidad de verdades y la confrontación de opiniones, que más que debilitar las convicciones propias, las afirman. Con base en ello se cultiva la autodeterminación para alcanzar los modelos de vida que cada quien ha proyectado. Así la tolerancia es el contenido moral, primero como base del respeto mutuo que posibilita escuchar y deliberar con los demás y, segundo, propicia el desarrollo de la autonomía individual. Poner de relieve su reivindicación, marca el despliegue libre de las capacidades de los individuos en las esferas pública y privada, aunque el respeto mutuo en cada ámbito, como se ha dicho, se debe ceñir al principio del daño.

El desarrollo de las tesis de la perspectiva multicultural de los autores Michael Walzer, Charles Taylor y Kymlicka, permite dilucidar el ámbito de aplicación de la tolerancia, esto es, su alcance y límites. Como se describió, estos autores mantienen — en mayor o menor medida—, que es un principio insuficiente por mostrarse como una concesión para grupos minoritarios en el ejercicio de sus costumbres y su cultura, o bien, porque banaliza la complejidad de los conflictos que tienen que ver con la falta de reconocimiento (o su distorsión) de las identidades grupales. Si se comparte que la tolerancia es rehusarse a impedir la expresión de toda la gama de opiniones —como define Gutmann—, incluyendo las modalidades de discursos ofensivos, entonces se le daría la razón a los multiculturalistas. Pero esta forma de entender de practicar y justificar la tolerancia implicaría introducir los temas del prejuicio y la discriminación.

La importancia de diferenciar la intolerancia clásica de la intolerancia al diferente, señala Bobbio, estriba en que la forma en que deben combatirse una y otra es distinta. La primera intolerancia es la convicción de creer poseer la verdad y la segunda se refiere al prejuicio, esto es, la adhesión irreflexiva a una opinión por tradición, costumbre

o autoridad. Aunque también la convicción de poseer la verdad puede tornarse en prejuicio por su posible falsedad, la imposición de una verdad no puede combatirse de igual modo cuando la intolerancia hacia el diferente subyace la emoción o la irracionalidad. ¿Cómo pedir a un supremacista blanco que conviva pacíficamente con un negro, un mestizo con un indígena, o que la sociedad no discrimine a un homosexual? No es gratuito que la UNESCO en su *Declaración de Principios sobre la Tolerancia*, incluya en gran parte de sus artículos el combate a la discriminación racial, sexual, étnica, etcétera, y no precisamente a la intolerancia.

Por ello, la tolerancia positiva se convierte en un deber moral, pero además en una exigencia política y jurídica para revertir la desigualdad de trato de que han sido objeto las personas sólo por sus distinciones raciales, culturales, religiosas, sexuales o de género.

En este sentido, el debate sobre los derechos de grupo ha mantenido una diversidad de posturas —algunas de ellas confrontadas—, en los terrenos conceptual, normativo y pragmático. Las “protecciones externas” que hace referencia Kymlicka, presenta un criterio plausible para considerar que los grupos puedan ser titulares de derechos —ya sea por voluntad o intereses básicos de los Individuos que integran los grupos culturales—, en tanto protegen a las minorías de las decisiones adoptadas en su contra por la mayoría. Sin embargo el papel que desempeña el grupo en los derechos de grupo queda todavía muy incierto, pues los intereses de los individuos que los integran pueden estar más en juego que los derechos de grupo. Pero conferir excepciones en el ámbito de aplicación de algunas normas, ¿pueden considerarse derechos o *acomodos* necesarios? Como ejemplos: no se sanciona en México el consumo del peyote por los huicholes, en Canadá los sijs no usan casco al conducir una moto, y en los Estados Unidos se exime el pago de impuestos a grupos desaventajados. Tal vez es aquí donde la tolerancia activa tiene lugar, porque permite moldear una estructura política común, compartida por grupos e individuos radicalmente diferentes.

Joseph Raz, resalta que el valor de las opciones y la factibilidad de ser elegidas dependen del contexto en que se conciben y del valor que este contexto otorgue a la autonomía personal. Dichas opciones y, así la capacidad de elegir las, dependerán y estarán condicionadas por marcos culturales específicos según las distintas sociedades, que sin duda han cambiado a lo largo del tiempo. De ahí la necesidad de redefinir lo que significa el ejercicio pleno de la autonomía. Raz mantiene que tal redefinición modifica el contenido de las opciones, pero nunca a las condiciones formales de su ejercicio.

Se puede aceptar la idea de que la comunidad es un bien intrínseco porque forja la identidad individual, proporciona “un contexto significativo de elección” y provee bienes como la lengua y la cultura, pero el valor de la comunidad reside en la importancia que le otorga el individuo en tanto pueda ejercer su autonomía y ampliar su bienestar.

Precisamente la polémica que enfrenta el liberalismo moderno (todo parece indicar que lo va a ser en el futuro), aparece cuando se le caracteriza vinculado a valores y encuentra su oposición en el *liberalismo de la neutralidad*. El *liberalismo de los valores* y su relación con la tolerancia, tiene que ver con los de la autonomía individual y de la igualdad, o sea, la libertad de elegir entre distintas formas de vida y el trato a todos los individuos con igual consideración y respeto.

Al problematizar tal debate se muestra que la justificación liberal de la tolerancia puede conducir a la negación de la libertad y la autonomía de personas y grupos con modos de vida diferenciados del de la mayoría. Considerar que el modelo de la condición humana forjado en la cultura occidental contiene algunas dificultades para evaluar aquellos modelos de vida que no comparten como imprescindibles esos valores (la autonomía individual y la libertad) para el desarrollo de sus propios fines, y al abstraer y distanciarse de las experiencias vitales de los individuos, imposibilita la reflexión, valoración y crítica de los patrones que han sido impuestos por parte de la sociedad. El liberalismo al estar más a favor de una concepción individualista de la sociedad, puede reconocer que la orientación del plan de vida que cada quien se ha

propuesto es influida por la interacción con otras personas; sin embargo ¿cómo intervenir en aquella moralidad que afecta y manipula de forma deliberada los valores de los individuos? y ¿cómo tratar y diferenciar las concepciones que conciben como vida buena el formar parte de una comunidad cultural, ética o religiosa? El problema es que los intereses y proyectos de vida que cada quien promueve pueden contradecir lo que la moralidad social dicta como bueno, o lo que el individualismo puede señalar como autorrealización personal. En este sentido el liberalismo de los valores promovería, con base en criterios objetivos, un tipo de vida que posibilite la realización individual independientemente de sus deseos más profundos, pero con la salvedad de no emplear instrumentos coactivos para tal fin. Pero aunque no se sirviera de ello, de qué depende una vida moralmente valiosa y cómo interferir en aquellas que no lo son. Si se ha de ser consecuente con el principio del respeto mutuo que convalida a la autonomía personal, no pueden vulnerarse estos principios para imponer una idea del bien. La autonomía moral es precisamente el principio objetivo —aunque no sea reconocido por muchos—, o el único criterio para no dar pie a subjetivismos radicales, ni para intervenir en la imposición de lo que es bueno para concretar ideales de bienestar, felicidad, perfección de la sociedad, o del bien común. Es por eso que se debe contemplar, que la libre elección de formas de vida tiene que ver con las circunstancias personales que expresan la condición racional y reflexiva de los individuos, que pese a estar equivocadas, merecen respeto. Así los límites y alcances de la tolerancia como respeto mutuo, actuaría a favor de sancionar, conforme a derecho, aquellas actitudes intolerantes que puedan escamotear los derechos fundamentales. Sólo de esta manera se justificaría la decisión del poder político para intervenir.

Por su parte, la única tarea del *liberalismo de la neutralidad* se centra en ofrecer y proteger la amplitud de opciones de vida, creencias o prácticas que son susceptibles de ser elegidas por cualquier individuo, aunque dicho liberalismo no mantiene ningún compromiso con valores como la tolerancia, sí jerarquiza aquellos modos de vida que pueden violar el principio del daño, que equivale a la violación de derechos.

Tal neutralidad no interferiría en la toma de decisiones individuales porque independientemente del valor moral del contenido de cada decisión, lo que debe preservar es la capacidad individual para evaluar los fines que ha proyectado para su propia vida. Y es aquí donde se justificaría la necesidad de la neutralidad y la tolerancia. La única manera de que los individuos evalúen sus proyectos de vida es la existencia de un marco legal que intervenga para que sus fines se lleven a cabo.

Sin embargo el principio del daño puede convertirse en un criterio impreciso al requerir la intervención legal ante aquellos aspectos de la conducta individual que se expresan en preferencias y deseos, que pueden ofender, afectar o molestar moralmente. La concepción del daño de una manera restrictiva —como es el daño físico—, no contempla que el derecho deba restringir ciertas conductas, pero al ampliarla se justificaría la interferencia legal ilimitada.

Pero si la apuesta del *liberalismo de la neutralidad* es no favorecer ciertos modos de vida en detrimento de otros, entonces ¿se podría llegar a un consenso moral del conjunto de virtudes necesarias para el logro de una vida buena?

La posibilidad del desarrollo de la autonomía personal —que es considerado valioso—, pasa por un elemento central para la realización de una vida buena: la pluralidad. Esto puede verse notablemente ampliado al existir más opciones que menos, pues contar con múltiples opciones pueden verse cumplidos muchos de nuestros deseos o incluso motivar otros. Pero, independientemente de ello, lo que le da valía moral a la pluralidad es que incide en la formación y autorrealización personales. Aunque la realidad muestra que no necesariamente disponer de más opciones puede conducir a la satisfacción de los deseos y anhelos personales más profundos planteados para un plan de vida. Más bien, el ejercicio efectivo de la autonomía estriba en el desarrollo de la conciencia sobre su capacidad personal para reflexionar sobre sí misma, sus posibles decisiones y acciones a través de un proceso de evaluación crítica. Pero para esto sí es indispensable contar con algunas opciones de “calidad” para

realizar elecciones relevantes, no con más cantidad de opciones y triviales; además de las condiciones que posibilitan la elección de dichas opciones.

La idea de neutralidad justifica la línea liberal que habrá de seguirse ante la pluralidad de visiones de vida. Muchas de estas concepciones presuponen una estructura de relaciones políticas, económicas y sociales de tipo comunitario para la realización de una de vida buena. En cambio, la idea liberal presupone la concepción de cada individuo de lo bueno que afectará la concepción de vida buena en las relaciones sociales. Sin lugar a dudas, el ideario liberal concibe la construcción de sociedades más abiertas, diversas y plurales, da cabida, de manera equitativa, a todas las creencias y actividades, sean individuales o grupales, y sobre todo, ofrece opciones para organizar la propia vida con el conjunto de una sociedad plural. Como se esbozó en los capítulos anteriores, el liberalismo no parece ser arbitrario a la hora de defender un tipo de vida que realiza sus propios fines, por ello no es posible que haga concesiones —como lo ha hecho a través de la historia— ante la coacción externa con criterios de moral social o metas colectivas. Así, las razones esgrimidas de la neutralidad se aplicarían entre las distintas concepciones del bien, sean individuales o multiculturales.

Pero la insuficiencia del liberalismo de la neutralidad es que al mostrar que la tolerancia no es necesaria —aunque permita la existencia y el *acomodo* de modos de vida diferenciados—, y mucho menos como un bien genuino, puede conducir al nulo conocimiento profundo de lo que los otros realmente son, e incluso puede extender en la mayoría social prejuicios que lleven a actitudes contrarias a la tolerancia como son la exclusión, marginación y persecución, donde las minorías difícilmente pueden realizar su modelo de vida en el contexto de este tipo de sociedad liberal.

Más aún, al considerar la tolerancia desde un punto de vista pragmático ni siquiera podría contemplarse a la autonomía individual como el fundamento y la guía que justifique las bases de la filosofía liberal, o determinar cómo puede ser practicada la tolerancia ante diversas concepciones de lo bueno y formas de vida incompatibles entre sí.



Nadie puede renunciar a su libertad y a su autonomía, pero si son requeridas para el desarrollo de la autodeterminación personal, ¿sería lícito excluir modelos de vida que se eligen con plena autonomía contrarios a lo que una sociedad plural y tolerante aprecia? La tolerancia liberal en sus raíces culturales, aceptó diversas concepciones religiosas por su afinidad con el cristianismo, pero dicha concepción puede caer en terrenos resbaladizos al no tomar en cuenta aquellas ideologías no integradas a su sistema, por lo que es pertinente ponderar aquellas virtudes que den cabida a distintas concepciones éticas situando a cada individuo en aquello que concibe como vida buena con una historia e identidad concreta, pero a su vez, la consideración de que aquello que nos hace comunes es la dignidad moral, los mismos derechos y deberes, y que las virtudes que pueden regir nuestras relaciones civiles, políticas, institucionales, etcétera, son la tolerancia, la reciprocidad, la solidaridad, etcétera.

El liberalismo contemporáneo representado por John Rawls, al asignar un lugar relevante al valor de la tolerancia en su concepción de justicia como equidad (*justice as fairness*) para el logro de una sociedad justa, apela a que la coexistencia o el consenso entre la diversidad de concepciones de vida, no puede ser impuesta para la estabilidad política. Lo rescatable de su concepción “estrictamente política” de la justicia, es presentarla independiente de las doctrinas comprensivas e intereses individuales y, sin embargo, compatible con cada una de ellas y aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad democrática, y aunque el valor de la autonomía queda descartado, por un no compromiso con una concepción moral particular (la de Kant), parece que realmente lo que posibilitaría, y se obtendrían más ventajas para una sociedad políticamente estable —según el *Liberalismo político*—, con el dato del pluralismo razonable, es una “sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como personas libres e iguales”, que es una idea (o tal vez un ideal por el que se tendrá que trabajar), “implícita en la cultura política pública de una sociedad democrática”.

Por ello Kymlicka sostiene que el liberalismo político que se debe practicar es el que se compromete, implementa y permite estrategias para el reconocimiento paulatino

de los derechos por medio de negociaciones pacíficas. Tomar en cuenta que algunas de las críticas que se dirigen hacia las aspiraciones de los derechos de grupo o minorías, a veces resultan muy genéricas, se accedería a que deben existir derechos de grupo porque no supondría considerar todas las reclamaciones de todos los grupos. El rechazo a estos derechos no impide la implementación de ciertas protecciones o ayuda o políticas de acción afirmativa (*affirmative action*) a algunos de ellos, pero la protección o políticas de acción afirmativa tampoco deben entenderse como un derecho o como un derecho del grupo. Este tipo de políticas que requiere algún grupo concreto, deben hacerse partícipes—como diría Sen—, las personas directamente afectadas, para ello se deben implementar las condiciones que posibiliten tal decisión.

Dicho así, el propósito de la política es lograr acuerdos y consensos, pero también la transformación o educación de las preferencias individuales que puedan conducir al bien común. Por esto el reto que enfrentan las democracias contemporáneas, sus instituciones políticas, sociales, económicas y ciudadanas, es el problema constituido por las inclinaciones integristas, fundamentalistas y de cerrazón cultural de algunos de sus ciudadanos, y muestran que dichas actitudes no son propiedad exclusiva de ciertas minorías étnicas, culturales y religiosas. La presión ejercida por esos individuos, que incluso están insertos en el más alto nivel del poder político, ha presentado el embate más directo y claro en contra de las libertades y los derechos fundamentales, por lo que el ideario liberal tendrá que hacerse cargo en lo subsecuente es “alterar” sus diseños institucionales para propiciar una cultura de apertura al cambio, ampliar su propia racionalidad política y jurídica en torno a la producción de espacios para la expresión y reproducción de la diferencia, e intervenir positivamente en aquello que afecta la organización autónoma de la vida de los individuos.

No se debe soslayar que los conflictos no sólo tienen que ver con la política, la legalidad o la justicia, sino con fenómenos más complejos que refieren insalvables diferencias que conducen a la falta de entendimiento entre los grupos por la diversidad de lenguajes y simbologías, pero también por carencias derivadas de la marginalidad

institucional, la asimilación forzada, la pobreza cíclica y la exclusión estructural de la sociedad y el sistema, trayendo consigo traumas, desesperación y la propia devaluación moral, que han sido cultivados de generación en generación propiciando fanatismos atávicos.

Para concluir, se debe resaltar la convergencia de las visiones de las tolerancias activa en Bobbio y posmoderna en Walzer, porque ofrecen lo prolijo que resulta considerar las lecciones de la historia, que aún ambiguas, demuestran que la relación entre la teoría y la práctica de la tolerancia ha formado una mentalidad que empuja a confiar más en la razones de la razón que en la autoridad religiosa, del Estado, de la comunidad, la doctrinal, o de opinión, a la ampliación de los espacios de libertad, a una mayor vigencia de los derechos fundamentales y los principios de la democracia.

Bobbio muestra que la tolerancia “histórica, real, concreta, es siempre relativa” y Walzer que la práctica de la tolerancia que mejor funciona “no depende de una determinada forma particular de esta virtud”, y no por ello se desacreditaría la idea misma de tolerancia. Porque como se ha expuesto, la tolerancia y la intolerancia con respecto a algo o alguien fija los criterios para imponer sus propios límites en ciertos ámbitos, y la productividad intrínseca de la tolerancia y su antítesis intolerancia no puede reducirse debido a la “gran variedad de manifestaciones del pensamiento humano”, que posiblemente se destruiría con la prohibición y se degradaría sin libertad.

Por ello, la tolerancia que se requiere en la actualidad es aquella que encuentra una interdependencia entre los derechos individuales y su garantía plena por parte del Estado. Sólo así se posibilitará la oposición real del aplastamiento a lo distinto, la civilización de los métodos de enfrentamiento, la reivindicación de derechos, la lucha por la transformación de la ley para asumir causas legítimas y justas para legalizarlas. De esta manera la tolerancia puede transitar del soportar y respetar con sufrida paciencia, al reconocimiento de los individuos diversos y distintos, y a la defensa irrestricta de sus derechos.

Sin embargo, el desarrollo de la tolerancia activa, no sólo como mera capacidad de identificación positiva o acercamiento con todas las particularidades del otro sino como la defensa y el respeto a su libertad y dignidad, irremediablemente depende de otras virtudes y situaciones sociales más justas, de un marco social y político que favorezca formas de convivencia interactivas que vaya más allá de la simple coexistencia entre individuos y los grupos culturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR Rivera, José Antonio, "Diversidad y tolerancia", comps. Miguel Carbonell y otros, Ed. Porrúa y UNAM, México, 2004, pp.417-440.
- BARRANCO Avilés, M<sup>a</sup>. Del Carmen, *El discurso de los derechos. Del problema terminológico al debate conceptual*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas–Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 1996.
- BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, España, 2004.  
\_\_\_\_\_, "¿Qué es la libertad política?", en *Letras libres*, núm. 91, México, 2006, pp. 14-17.
- BLÁNQUEZ, Fraile Agustín, *Diccionario Latino-Español*, Tomo II. Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1975.
- BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.  
\_\_\_\_\_, *El futuro de la democracia*, FCE, 2004.  
\_\_\_\_\_, *Diccionario de política*, Tomo II, 14<sup>a</sup> edición, SXXI, 2005.
- BARRY, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, 2001.
- CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.  
\_\_\_\_\_, *Paradojas del individualismo*, Biblioteca de bolsillo-Crítica, Barcelona, 1999.
- CARBONELL, Miguel, *Una historia de los derechos fundamentales*, Editorial Porrúa, México, 2005.  
\_\_\_\_\_, "¿Se justifican las fronteras en el siglo XXI?", en *Este País*, Núm. 189, diciembre 2006, pp. 4-12.
- COMANDUCCI, Paolo, "Sobre el problema de la tolerancia", *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- CORNMAN, J. W., G. S. Pappas y K. Lehrer, *Problemas y argumentos filosóficos*, México, UNAM, 1990.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio, *El concepto de derecho subjetivo en la teoría contemporánea del derecho*, México, Fontamara, 1999.  
\_\_\_\_\_, "Derechos morales: concepto y relevancia" en *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, ITAM, México, No. 15, octubre 2001, pp. 55-79.  
\_\_\_\_\_, "Las críticas al lenguaje de los derechos", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, No. 18, 2001, pp. 41-59.

- DE LUCAS, Javier, "Reivindicaciones de las minorías", en *Derechos sociales y derechos de minorías*, comps. Miguel Carbonell y otros, Ed. Porrúa y UNAM, México, 2004, pp. 259-310.
- \_\_\_\_\_, "¿Para dejar de hablar de la tolerancia?", en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del derecho*, núm. 11, 1992, pp.117-126.
- DE PÁRAMO, Juan Ramón, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Liberalismo, pluralismo y coacción", *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- DIETERLEN, Paulette, "La debilidad de la tolerancia", León Olivé y Luís Villoro (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996.
- DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Ariel, España, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass/London, England, Harvard University Press, 2000.
- EDER, Klaus, "El contrato social permanente. Acerca de la construcción colectiva de un orden social", en Lucian Kern y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado?. Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Barcelona Gedisa, 2000.
- ESCAMEZ Navas, Sebastián, "El estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls" en *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, CSIC, Madrid, núm. 31, 2004, pp. 47-78.
- FARRELL, Martín Diego, "¿Para qué la tolerancia?", *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.
- FETSCHER, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- FONDEVILA, Gustavo, "Política de derechos-política del 'bien común'", en *Diánoia*, Núm. 50, mayo 2003, pp. 85-109.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "Derechos humanos y minorías", *Seminario Eduardo García Máynez sobre teoría y Filosofía del Derecho*, México, 25 de septiembre de 1993.
- \_\_\_\_\_, "El problema ético de las minorías étnicas", en *Derechos sociales y derechos de minorías*, Editorial Porrúa, México, 2004.

- \_\_\_\_\_, "Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural", León Olivé y Luís Villoro (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_, "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- GIANFORMAGGIO, Letizia, "El mal tolerar, el bien a tolerar, lo intolerable", en *Doxa Cuadernos de Filosofía del derecho*, núm. 11, 1992, pp. 43-70.
- GUTIÉRREZ, Carlos B., "De la tolerancia al reconocimiento activo", León Olivé y Luís Villoro (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996.
- HABERMAS, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
- HART, H. L. A., "¿Existen los derechos naturales?". "Este ensayo se publicó en *The Philosophical Review*, Vol. 64 (1955) y posteriormente fue incluido en *Human Rights* (1970), libro editado por A. I. Melden. Su traducción y publicación en este número cuentan con la debida autorización", en [www.cepchile.cl/dms/archivo\\_785\\_1193/rev37.hart.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_785_1193/rev37.hart.pdf), p. 61
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, PAIDÓS, España, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Two Models of Pluralism and Tolerance", en David Heyd (ed.), *Toleration an elusive virtue*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- LAPORTA, Francisco, "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo" en Victoria Camps (comp.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1992.
- LOCKE, John, *Escritos sobre la tolerancia*, Colección Clásicos Políticos, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970.
- MARTÍNEZ Navarro, Emilio, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- MENDUS, Susan, *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, New Cork, 1988.

- \_\_\_\_\_, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, Londres, 1988.
- MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- MILLER, Davis y WALZER, Michael, *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, 1995.
- OKIN, Susan M., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 1999.
- OLIVÉ, León, "Multiculturalismo, ni universalismo, ni relativismo", León Olivé y Luís Villoro (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-FFyL-UNAM, México, 1999.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, FCE, 2002.
- \_\_\_\_\_, *El liberalismo político*, editorial Crítica Grijalbo Mondadori, 1996.
- \_\_\_\_\_, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, 2002.
- RAZ, Joseph, "Autonomy, toleration and the harm principle", *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, New Cork, 1988.
- \_\_\_\_\_, *The morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- RIVERA, Faviola, "Rawls, Filosofía y Tolerancia", *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Anthropos UAM-I, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Un marco teórico para la discriminación*, Colección de Estudios núm. 2 del CONAPRED, México, 2006.
- \_\_\_\_\_, "El igualitarismo radical de John Rawls", en *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, CSIC, Madrid, núm. 31, 2004, pp. 95-114.
- \_\_\_\_\_, "Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad", en *Revista Internacional de filosofía política*, UAM-UNED, núm. 23, julio 2004, Madrid, pp.49-70.
- SALAZAR, Carrión Luís, *Para pensar la política*, Biblioteca SIGNOS, UAM-I, México, 2004.
- SARTORI, Giovanni, "El pluralismo" en *Partidos y sistemas de partidos: Marco para un análisis*, Vol. I, Alianza editorial, 1ª edición, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, TAURUS, México, 2001.
- SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Planeta, México, 2000.



- \_\_\_\_\_, "Usos y abusos del multiculturalismo", en *Este País*, Núm. 184, México, 2006, pp. 4-12.
- SCHMITT, Anette, "Las circunstancias de la tolerancia", en *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- SILVA-HERZOG Márquez, Jesús, "Razones para la tolerancia", *Tolerancia y pluralismo*, Rodolfo Vázquez (comp.), Ediciones Coyoacán, 2005.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento*, comentarios de Amy Guttmann y Michael Walzer, F.C.E., México, 1993.
- TULLY, James, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, 1995.
- UNESCO, Página web de la UNESCO, *Programa Tolerancia y No Discriminación de la División de Organizaciones Sociales*.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, *Liberalismo, estado de derecho y minorías*, México, PAIDÓS-UNAM, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Derechos de las minorías y tolerancia", en *Derechos sociales y derechos de minorías*, Editorial Porrúa, México, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Introducción", *Tolerancia y pluralismo*, (comp.) Ediciones Coyoacán, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Derechos y tolerancia", León Olivé y Luís Villoro (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996.
- VILLORO, Luís, *Estado, plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Igualdad y diferencia: un dilema político", León Olivé y Luís Villoro (comps), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996.
- WALDRON, Jeremy, "Cultural Identity and Civic Responsibility", en *Citizenship in Diverse Societies*, W. Kymlicka y Wayne Norman (eds.), Oxford University Press, 2001.
- WALZER Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, F.C.E., México, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tratado sobre la tolerancia*, PAIDÓS, 1ª edición, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, España, 1996.
- WOLF, P, y MARCUSE, H., *Crítica de la tolerancia pura*, Editor Nacional, Madrid, 1977.