

## Raíces, dimensiones y límites del concepto de tolerancia

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

En los últimos años hemos visto aparecer comisiones de la verdad en diferentes países del mundo; aunque por la variada naturaleza que exhiben es difícil contabilizarlas, su número llega ciertamente más allá de la veintena. La última de grandes dimensiones ha sido la del Perú, y antes de ella había captado la atención pública mundial la Comisión de Sudáfrica. Pero conocemos igualmente el trabajo y la trascendencia que han tenido otras importantes comisiones, en Argentina, en Chile, en América Central, y actualmente una de naturaleza controvertida en la propia Colombia. Sobre el sentido de estas comisiones puede decirse, y se ha dicho ya, mucho; si las menciono aquí al empezar, es porque ellas representan un fenómeno doblemente relevante en relación con el tema de nuestros debates en este congreso, y por tanto un modo de entrar directamente en materia. De un lado, ellas revelan la existencia de un cierto grado de conciencia moral en el contexto internacional, relativo a los estándares normativos de una convivencia democrática; de otro lado, ellas nos remiten indirectamente a la gravedad de los conflictos originarios que han sido detonantes de la reflexión moral. Son dos caras de una misma moneda: la reacción moral y el conflicto que la provoca, la conciencia de los límites permisibles a una convivencia humana y la transgresión que la antecede. Entre ambas cuestiones hay, como sabemos, relaciones complejas, análogas o, al menos, estrechamente emparentadas con las cuestiones que se anuncian en esta mesa redonda: pluralismo, conflicto y tolerancia.

La virtud llamada de la «tolerancia» surgió en Occidente precisamente como una respuesta moral, y política, a problemas de violencia, a conflictos originarios, como los que vengo mencionando. Hace bien por eso Carlos Thiebaut, en su conocido ensayo sobre la tolerancia<sup>1</sup>, al concentrar su atención en este aspecto fundamental del concepto –en lo que llama el «rechazo del daño»– y al establecer un vínculo directo entre el surgimiento de la noción de «tolerancia» en los inicios de la Modernidad y el contexto contemporáneo de las comisiones de la verdad en el mundo. Nos lo recuerda resaltando el enfático nombre con el

---

1 Cf. Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

que se difundió el informe de la Comisión Sábato en Argentina: «Nunca más». Esta escueta expresión da cuenta, en efecto, del convencimiento moral con el que se quiere reaccionar ante un conflicto de extrema gravedad que ha socavado las bases de la convivencia humana. No obstante, la expresión encubre la complejidad de las relaciones que existen entre la experiencia vital inicial y la reacción moral asociada a la tolerancia. Es sobre un aspecto de esta complejidad que quisiera concentrar mi atención en esta intervención.

Formulo mi tesis directamente, para no fingir un suspenso artificial y para que, quienes la consideren temeraria o trivial, puedan irse tranquilos a tomar un café. Trataré de sostener que la tolerancia, si bien se halla esencialmente vinculada a la experiencia de un conflicto originario, es una noción *parasitaria*, es decir, que ella depende siempre de una concepción ética previa de la que deriva su fuerza o su sentido positivo; y abogaré a favor de enmarcar la comprensión de la tolerancia dentro del paradigma del reconocimiento. Para ello, dividiré mi argumentación en dos partes. En primer lugar, trataré de seleccionar las que considero las principales *matrices hermenéuticas* de la noción de tolerancia, con la idea de mostrar el doble juego conceptual al que acabo de hacer alusión, y con el propósito de trazar paulatinamente un mapa conceptual del terreno que la noción cubre. En segundo lugar, propondré una síntesis sistemática sumaria de la noción de «tolerancia», describiendo los rasgos que, me parece, le son constitutivos, entre ellos precisamente el de ser una noción parasitaria. No se tratará de una mera reconstrucción, sino más bien de un intento por mostrar un sentido propositivo que haga plausible la defensa de esta virtud.

## 1. La «tolerancia»: matrices de interpretación

Como se sabe, y como se pudo comprobar además largamente en el anterior congreso iberoamericano, no es nada fácil establecer una lectura canónica del concepto de tolerancia, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana y en el contexto de la Guerra de las Religiones<sup>2</sup>. Es más bien frecuente

---

2 Sobre el concepto de «tolerancia» hay una interesante bibliografía de fecha reciente. Cito algunos títulos importantes: Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1990; Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993; Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández, *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid, Dyckinson, 1998, tomo I; Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987; Herbert Marcuse y Robert P. Wolff, *A Critique of Pure Toleration*, Boston, Beacon Press, 1969; Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Susan Mendus y P. Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987; David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Claude Sabel (ed.), *La tolérance*, París, Autrement, 1991; Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998; Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999; Rainer Forst (ed),

oír, o leer, sobre ella, que se trata de una virtud «escurridiza» («elusive», Heyd)<sup>3</sup> o «borrosa» (Thiebaut)<sup>4</sup>. Sobre la base de esta constatación inicial, quisiera sugerir que pueden identificarse, en la historia de la filosofía, ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno/a de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra además sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. Me referiré brevemente a ellos tomando a un autor suficientemente representativo y caracterizaré sintéticamente la matriz que defiende. Mencionaré cinco matrices de interpretación: a) falibilista, b) contractualista, c) cosmopolita, d) expresivista y e) moralista.

#### a) Versión falibilista: Pierre Bayle o «el derecho de la conciencia a errar»

Llamo «falibilista» a esta versión para no utilizar su caracterización más frecuente, que es la de «escéptica». Aunque la cosa es discutible, temo que la noción de «escepticismo» padece de la misma indeterminación que la de «tolerancia» y que por ello no nos es aquí de mucha ayuda. «Falibilista» llamo a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro, sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Me sirvo de un texto de Pierre Bayle para ilustrar el alcance de esta versión, pero es claro que ella se reproduce en otros autores de la tradición, llegando hasta la interpretación que John Rawls da a los conceptos de «razonabilidad» y «tolerancia».

Pierre Bayle es un personaje interesante para el debate sobre nuestro tema porque él mismo es converso de religión, un calvinista francés en tiempos en que se revoca el Edicto de Nantes, y es perfectamente contemporáneo de John Locke. Bayle escribe, en el año 1686, un largo ensayo con el título *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: «Oblígalos a entrar» o Tratado sobre la tolerancia universal*<sup>5</sup>. El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque puede no ser tan evidente la referencia. «Oblígalos a entrar» es una cita de la

---

*Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt, Campus, 2000, y *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003; Manuel Cruz (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998. Una abundante bibliografía reciente puede hallarse igualmente en las Actas del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, dedicado a la Tolerancia, disponibles en el sitio Web <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia>

3 Cf. David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, op. cit.

4 Cf. Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, op. cit., p. 25. El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: 1) resignación, 2) indiferencia, 3) actitud estoica, 4) curiosidad y 5) entusiasmo (cf. su *Tratado sobre la tolerancia*, op. cit., p. 27).

5 Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de 6 volúmenes reimpressa en Hildesheim, Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la Web: cf. <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>

parábola de los invitados a la cena, en la versión relatada por el Evangelio de San Lucas. Un señor da una gran cena, pero los invitados se excusan; manda entonces a un criado a invitar a los pobres y los lisiados, cosa que se hace, pero sigue quedando sitio. Dice entonces el señor al criado: «Sal a los caminos y *obliga a entrar* a los pasantes hasta que se llene mi casa» (Lc. 14, 23). Pues bien, aunque nos pueda parecer extraño, este pasaje fue interpretado frecuentemente como una incitación al uso de cualquier medio para los fines de la evangelización y sirvió por mucho tiempo de justificación de la persecución religiosa. Por eso precisamente se siente obligado Bayle a escribir su *Comentario*: porque, además de ser testigo y víctima de la intolerancia religiosa, quiere refutar teóricamente los argumentos que han llevado a esa interpretación (entre otros, por cierto, los de San Agustín). El texto es además una apasionada defensa de la tolerancia universal, como su título proclama.

No podemos, naturalmente, entrar aquí en detalles. Bayle sigue una doble pista: de un lado, argumenta de modo inmanente, con evocaciones de pasajes bíblicos de todo tipo, en contra del sentido atribuido a las palabras del señor en la parábola misma, así como a la verdadera intención de Jesucristo al emplearla. De otro lado, conforme a lo anunciado, propone un argumento falibilista, que excede el marco de la Revelación, de acuerdo al cual la conciencia humana puede siempre equivocarse en su percepción e interpretación de la verdad. El argumento va asociado a la necesidad de otorgar libertad a las conciencias y, en consecuencia, a la imposibilidad de obligarlas a pensar de un cierto modo o a perseguirlas por sus creencias. La tolerancia reposa sobre la conciencia de la falibilidad de la razón humana y sobre el derecho que debería reconocérsele a todo individuo, a toda conciencia, de errar.

Al igual que muchos otros de los autores que introdujeron el concepto de tolerancia, Locke incluido, Bayle no piensa, al menos en primera instancia, en una situación de igualdad. Hay siempre una religión que «tolera» y otra u otras que son «toleradas». Sobre este punto volveremos más adelante. Lo central, para nuestro asunto, es que Bayle expresa de modo paradigmático una aproximación al concepto de tolerancia basada en la reflexión sobre el carácter finito y falible de la conciencia humana en lo que respecta a su capacidad epistemológica, y que esta aproximación se mantiene y prolonga por la vía de la defensa de la libertad de conciencia.

#### b) Versión contractualista: John Locke o la privatización de la religión

La segunda versión que quiero comentar es la más clásica, aquella asociada a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada en 1689, solo tres años después del escrito comentado de Pierre Bayle<sup>6</sup>. Llamo «contractualista» a esta

6 Cf. John Locke, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1970.

versión porque hace depender la tolerancia en última instancia de la naturaleza contractual de la asociación política, en la medida en que para la constitución de esta última se debe presuponer la existencia de individuos libres e iguales, capaces de decidir sobre su participación en el acto contractual fundacional. En cierto modo, la tesis de Locke es análoga a la de Bayle, aunque aplicada esta vez al campo de la legitimación del poder político: efectivamente, no pudiendo establecerse un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo por tanto la posibilidad de desautorizar por principio la voluntad de ninguno, solo queda buscar una forma procedimental de fundar el pacto social, y reconocer el derecho de todos a participar en la constitución del poder. La fundamentación contractual trae consigo el trazado de una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, y esta frontera tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura.

En el marco de la interpretación contractualista, la tolerancia es concebida, pues, como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva: de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro lado, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecerse una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce implícitamente una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida, efectivamente, por Locke como una asociación privada y voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf, inglés naturalmente. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en que se produce la secularización. Este fue un juicio temprano de Hegel en su obra *Creer y saber*<sup>7</sup>, que ha sido recientemente evocada por Habermas para caracterizar el enfrentamiento entre la sociedad capitalista y el Islam<sup>8</sup>.

### c) Versión cosmopolita: Lessing o la práctica de la virtud humanitaria

Para explicar a qué me refiero con la matriz «cosmopolita», voy a comentar a dos autores importantes, aunque diferentes entre sí: Lessing y Montaigne. El primero de ellos, Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, es una de las figuras más sugerentes del pensamiento ilustrado y una de las voces que han contribuido con más ingenio a dotar de contenido al

7 Cf. G.W.F. Hegel, *Creer y saber* (traducción de Jorge A. Díaz), Bogotá, Norma, 1994.

8 Cf. Jürgen Habermas, «Glaube, Wissen - Öffnung», en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001, p. 17.

concepto de tolerancia. Es autor de una famosa fábula sobre el «señor de los anillos», una bastante más actual que la de Tolkien, y que se ha convertido en un clásico de las reflexiones sobre la tolerancia<sup>9</sup>. Me permito por eso detenerme un momento en ella.

La fábula se encuentra, como es sabido, en la obra de teatro *Natán el Sabio*<sup>10</sup>. La obra está ambientada en la ciudad de Jerusalén, en el siglo XII, en la época de las Cruzadas. Jerusalén está en poder del Sultán Saladino, y en la ciudad reina un precario y momentáneo equilibrio de fuerzas entre musulmanes, cristianos y judíos. El Sultán Saladino ha oído que Natán, el judío, es un hombre sabio y rico, muy apreciado por su pueblo, y tiene curiosidad por conocerlo. Lo hace llamar a su palacio, y, con la intención de poner a prueba su sabiduría, le pregunta cuál es, en su opinión, la fe o la religión verdadera: la judía, la cristiana o la musulmana. Puesto en aprietos por la pregunta, Natán recurre a la fábula de los anillos. La resumo, a continuación, en sus rasgos más generales.

Había una vez un príncipe que poseía un anillo de valor incalculable, que tenía la fuerza secreta de hacer a su poseedor una persona amada a los ojos de su pueblo. El príncipe dejó el anillo en herencia a su hijo predilecto, y este al suyo, y así se hizo de generación en generación, con la consecuencia de que el heredero se convertía en un gobernante sabio y apreciado por su pueblo. Hasta que el anillo llegó a manos de un padre que tenía tres hijos, a los que quería por igual. No pudiendo decidirse entre ellos, el padre encargó a un artesano fabricar otros dos anillos idénticos, y, antes de morir, los entregó por separado a cada uno de sus hijos. Los hermanos iniciaron entonces una disputa entre ellos, pues cada uno se creía poseedor del anillo verdadero, y acudieron ante un juez. Pero el juez, en lugar de fijar su atención en la diferencia entre los anillos, la fijó en los efectos que el anillo debía producir, es decir, preguntó a los hijos cuál de ellos era verdaderamente amado a los ojos de su pueblo. Los despidió finalmente con las siguientes palabras –cito, ahora sí, literalmente–: «Tomen las cosas como son. Cada cual recibió del padre un anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico... Esfuércese cada uno por poner de manifiesto la fuerza que otorga la piedra del anillo. Venga en su ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia (*herzliche Verträglichkeit*)»<sup>11</sup>.

9 En el XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Lima, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en enero del 2004, y dedicado precisamente al tema de la TOLERANCIA, la fábula de Lessing sirvió de inspiración emblemática a los trabajos del Congreso y fue, además, representada, en la versión de Juan Mayorga, en una de las sesiones plenarias.

10 Cito la reciente traducción española de Juan Mayorga, publicada en: J. Jiménez, F. Martínez y J. Mayorga, *Religión y Tolerancia. En torno a Natán el Sabio de Lessing*, Barcelona, Anthropos, 2003.

11 Cambio aquí ligeramente la traducción de Juan Mayorga, quien vierte «mit herzlicher Verträglichkeit» por «como dulzura, como tolerancia». Me parece más acertado respetar el carácter atributivo de la «dulzura» (*herzlich*) con respecto a la «tolerancia» (*Verträglichkeit*), traduciéndola por

Esta es la historia del «señor de los anillos» de Lessing, sintetizada y simplificada hasta el extremo. La fábula es muy rica en referencias y estratificaciones, y podría ser objeto, ella sola, de análisis de diferentes tipos<sup>12</sup>. Para efectos del hilo de mi argumentación, yo voy a detenerme en lo que llamaré la *estrategia conceptual* de Lessing, que consiste en invertir la pretensión de verdad atribuida al anillo. El señor ha dejado a sus tres hijos anillos similares, indistinguibles entre sí por su factura o su valor. Prescindo del problema de la perversidad del padre y de la interpretación psicoanalítica que podría dársele. «Los quiere a los tres por igual», dice Natán, y así ha querido evitar, además, «la tiranía del anillo único». La querrela judicial entre los hermanos pone de manifiesto que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de la joya. Es aquí donde Natán, y Lessing, aplican toda su astucia para, sobre el terreno mismo de la fábula, sostener que la fuerza mágica, no pudiendo ya residir en el anillo, habrá de residir en su portador. Se invierte, por así decir, la carga de la prueba, y se crea la paradójica situación de que es el portador quien debe demostrar, por su conducta, que posee la fuerza mágica que en un inicio debía serle otorgada precisamente por poseer el anillo. Tratemos de precisar este movimiento de la fábula por medio de tres pasos argumentativos.

(1) En primer lugar, la respuesta de Natán a la pregunta por la verdad de la fe es que la verdad solo se demuestra por sus efectos prácticos. No parece posible resolver el problema de la verdad en el nivel teórico, epistemológico, ya que las construcciones conceptuales que cada parte emplea en su favor tienen idéntica consistencia; todas ellas son joyas igualmente valiosas, indistinguibles entre sí por su sola factura. (2) Ahora bien, la forma de identificar la verdad en el plano de la práctica es comprobando el ejercicio de una vida virtuosa y humanitaria. Ésta es precisamente la nueva fuerza mágica que el anillo ya no puede dar, y que toca mostrar a su portador. La verdad se halla pues en *la práctica de la tolerancia*. (3) En fin, esa verdad puede, *debe*, expresarse o hacerse visible en y desde cualquier religión o cosmovisión. No es preciso, ni lógicamente razonable, que una cosmovisión se imponga sobre otras, dado que ninguna de ellas puede pretender la posesión de la verdad. Es natural, además, le dice Natán a Saladino, que cada quien confíe más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

---

una expresión como: «afectuosa tolerancia» («Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia»). La cita se encuentra en la p. 100 de la traducción ya citada en J. Jiménez Lozano, F. Martínez y J. Mayorga, *Religión y tolerancia*).

12 Cf. por ejemplo el trabajo de Avishai Margalit, «Der Ring: Über religiösen Pluralismus», en Rainer Forst (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, op. cit., pp. 162-176.

Llamo «cosmopolita» a esta matriz hermenéutica porque en ella la tolerancia es entendida de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad de carácter humanitario, una «tolerancia afectuosa» o una «tolerancia compasiva», como se denomina a veces, aunque de modo un tanto equívoco<sup>13</sup>. Lo que se halla en primer plano en esta versión es una creencia positiva, una convicción ética, que no conlleva, por lo demás, a caricaturizar la religión. Hay de ella, sin embargo, un ejemplo aún más clásico que el de Lessing, y es el de Michel de Montaigne<sup>14</sup>. Por cierto, también con respecto a Montaigne suele hablarse de «escepticismo», pero, como en el caso de Bayle, su escepticismo requiere de una especificación.

Montaigne es, ciertamente, un crítico del dogmatismo y, en esa medida, un buen escéptico. Pero su crítica tiene una peculiaridad, a saber: que proviene principalmente de alguien que ha leído, conocido y vivido mucho y que, por lo mismo, ha aprendido, tanto a relativizar los juicios categóricos de quienes son cortos de vista o de conocimiento, como a apreciar el valor de la diferencia que muestran otras culturas y a interesarse por ellas. El escepticismo de Montaigne es aristocrático y cosmopolita. No es un desinterés por el otro, ni el vaciamiento de sus creencias, ni su nivelación con otras. Es, por el contrario, un interés por el otro y el deseo de conocerlo. En un famoso ensayo, titulado «Sobre los caníbales»<sup>15</sup>, Montaigne comienza por cuestionar los juicios apresurados de valor de quienes caracterizan negativamente a ciertas culturas y las desprecian por sus prácticas o sus creencias, pues olvidan así, con sospechosa facilidad, que la propia cultura occidental ha producido en el pasado prácticas análogas, que todas las culturas tienen una tendencia similar a considerar bárbaras a las extranjeras, y que semejante ceguera etnocéntrica tiene como consecuencia que se pierde de vista el valor de las culturas enjuiciadas. También la versión de Montaigne puede conducir a ciertas aporías, pero me interesa destacar por el momento la veta afirmativa que su posición comparte con la de Lessing.

#### d) Versión expresivista: Mill o la autorrealización del individuo

John Stuart Mill es otro de los clásicos de los estudios sobre la tolerancia. En sentido estricto, deberíamos adscribirlo a la versión que hemos llamado «contractualista», pues también él sitúa el problema de la tolerancia en el marco de la legitimación del pacto social y como necesaria manifestación de la defensa de la libertad de conciencia. Pero añade un aspecto muy especial, que justifica su

13 Cf. Reyes Mate, «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en J. Jiménez Lozano et al. (eds.), *Religión y tolerancia*, op. cit., pp. 15ss. Es equívoca la denominación de «tolerancia compasiva», porque se sugiere así acaso una actitud paternalista, que es ajena a la concepción de Lessing.

14 Cf. Michel de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992-1994, 3 tomos.

15 Cf. el ensayo «De los caníbales», en op. cit., tomo 1, pp. 263-278.

caracterización como una nueva matriz interpretativa. Su libro *Sobre la libertad* se inicia, en efecto, con una cita de Wilhelm von Humboldt que va a servir luego como un implícito hilo conductor de la obra: «El gran principio –leemos allí–, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano, en su más rica diversidad»<sup>16</sup>. Lo que la cita nos transmite es el ideal de autorrealización del individuo como expresión de su creatividad y originalidad. Este motivo, de indudable procedencia romántica, es empleado por Mill en asociación con la idea de la libertad, de modo tal que los derechos de la persona libre son entendidos como modos de manifestación de aquel ideal que merecen o exigen reconocimiento y respeto.

Podemos llamar, pues, «expresivista» a la versión de la tolerancia que demanda el respeto del otro en razón de que a cada individuo debe reconocérsele el derecho de desplegar su originalidad, sea cual fuere su orientación, y ya sea que concuerde o no con la de los demás. Mill integra en esta versión, acaso sin ser del todo consciente de ello, la idea de la libertad negativa propia del contractualismo con la idea romántica de libertad positiva.

#### e) Versión moralista: el «Nunca más» o el rechazo del daño

Termino esta rápida presentación de matrices interpretativas de la tolerancia con una dimensión del problema que se halla presente en todas las versiones anteriores, pero que no parece haber sido desarrollada o tematizada suficientemente en ninguna de ellas. Me refiero a aquello contra lo cual, o respecto de lo cual, la tolerancia es considerada en todos los casos como un remedio necesario y urgente: el mal moral, el daño producido contra el otro, la barbarie. Como dije al comienzo, Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia<sup>17</sup>. Se trata de una dimensión esencial de esta noción, que puede rastrearse sin dificultad en todos los autores que se ocupan de ella. Es incluso, diría, un elemento central del imaginario ético-político moderno, una suerte de justificación negativa latente de los proyectos democráticos y consensuales. Si hay que firmar un contrato, es porque se debe poner fin al intolerable estado de la guerra entre todos, si hay que promover la generación de consenso es porque la arbitrariedad y la fuerza están siempre al acecho, si hay que abandonar el estado natural es porque en él anida un impulso tanático que contamina las relaciones entre los seres humanos.

---

16 La cita está tomada de *De la esfera y los deberes del Gobierno*, de Wilhelm von Humboldt. Cf. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 55.

17 Cf. Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, op. cit.

«Moralista» llamo a esta versión porque ella pone de relieve la dimensión moral última que sirve de detonante de la búsqueda de tolerancia, sea cual fuere luego la manera en que esta haya de expresarse: si como aceptación resignada o como curiosidad entusiasta de la posición del otro. Lo prioritario parece ser desde esta perspectiva detener la barbarie, impedir la repetición del sufrimiento injusto, rechazar el daño. Es pues razonable vincular esta dimensión de la tolerancia a la experiencia de las barbaries producidas en el siglo XX, así como a la serie de informes de las comisiones de la verdad de las últimas décadas. El «Nunca más» expresa con énfasis el sentido moral del rechazo del daño que aquí se está colocando como raíz motivacional de la tolerancia. La cosa no es, sin embargo, simple, porque nombrar, identificar, el daño como daño, equivale a haber hecho ya una experiencia moral que en cierto modo precede a, y posibilita, la emisión del juicio correspondiente. Y eso es algo que no llega a explicarse aquí del todo.

Culmino de este modo con la presentación de las versiones o matrices de interpretación de la noción de tolerancia que me parecen más representativas. Como habrá podido comprobarse, todas ellas nos revelan dimensiones diferentes, igualmente constitutivas, del concepto. Es momento de tratar de agruparlas de un modo sistemático.

## 2. El arco conceptual de la tolerancia

Quisiera proponer una forma de encadenamiento de las dimensiones de la tolerancia que pueda semejarse al trazado de un arco conceptual. Formulo por ello una serie de reflexiones conclusivas, a partir de lo expuesto en la primera parte, aun teniendo plena conciencia de que están débilmente hilvanadas y de que harían falta más hilos para considerarlas verdaderamente concluyentes. Las divido en tres tipos y estos a su vez en tres partes.

El primer tipo de reflexiones se refiere a los rasgos formales del concepto de tolerancia. Por lo que hemos visto, podemos afirmar que dicho concepto es *parasitario*, *corrosivo* y, al menos inicialmente, *asimétrico*. Es *parasitario* en el sentido en que no se basta a sí mismo, sino que requiere siempre de un concepto previo del que depende y se nutre. Lo hemos visto en todos los casos. Se tolera porque se quiere rechazar el daño, porque se defiende la igualdad de todos, porque se cree en la autorrealización de la persona, porque se desea conocer al otro, y así sucesivamente. Es *corrosivo* o, se podría decir quizá mejor: *secularizante*, en el sentido en que, aun surgiendo en contextos religiosos o intraculturales, su aplicación termina a la larga por relativizar la naturaleza de aquello que debe ser tolerado: la religión, la cosmovisión, la cultura. Y es *asimétrico*, o puede serlo, porque lleva consigo de modo casi inherente las huellas del contexto en el que surgió, que fue el de una relación desigual de poder, en la que el tolerante poseía un dominio sobre el tolerado.

El segundo tipo de reflexiones se refiere a la caracterización ética de la tolerancia, es decir, a la cuestión de saber si se trata de una virtud, de un valor o de una norma. Concuero con Carlos Thiebaut, aunque no necesariamente por las mismas razones, en sostener que la tolerancia debe ser entendida de las tres maneras. Es una *virtud*, como la define la tradición, porque expresa una actitud, o un tipo de conducta, que el individuo y, por analogía, la sociedad, deben adoptar frente a los demás o frente a todos sus miembros. Pero las virtudes, más aun una que hemos llamado parasitaria, reposan siempre sobre *valores*, es decir, sobre convicciones éticas positivas, consideradas tales en el marco de un aprendizaje cultural. Y debe ser, en fin, una *norma*, en el sentido en que debería poder ofrecerse de ella una justificación razonada susceptible de obtener el asentimiento de todos los seres humanos, aunque no sea sino sobre la base de un minimalismo moral compartido.

El tercer tipo de reflexiones se refiere al contenido mismo de la noción de tolerancia, que deberíamos obtener del recuento sistemático de sus dimensiones. Digamos así, aun pecando de esquematismo, que la tolerancia tiene una raíz, un límite y una meta. Su *raíz* es la motivación moral del rechazo del daño. Nada justifica la barbarie, ni la tortura, ni la violencia sobre el otro. La conciencia de este rechazo es la experiencia ética que obliga a la tolerancia. Su *límite* es la justicia. La tolerancia está indisolublemente asociada al igualitarismo y al reconocimiento de la libertad de las personas. No puede tolerarse aquello que atente contra los derechos de las personas o contra las normas de justicia de la sociedad, ni siquiera aquel rezago de asimetría que le es acaso aún consustancial. Finalmente, su *meta* es el cosmopolitismo ilustrado, en el sentido en que lo hemos expuesto en relación con Lessing, es decir, la voluntad, el deseo positivo de conocer y respetar al otro. Me asocio al viejo Natán, recordando que la tolerancia, esa fuerza mágica que los anillos ideológicos y culturales ya no pueden otorgar, solo puede ser obtenida en los hechos, por una actitud humanitaria, comprensiva y justa.