

¿Qué significa ser tolerante? Una (moderada) defensa de la intransigencia

Sumario: I. LA TOLERANCIA Y EL SISTEMA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES. II.—¿TOLERANCIA HACIA LOS INTOLERANTES? PROFUNDIZANDO EN EL SIGNIFICADO DE LA TOLERANCIA.—III. TRES POSICIONES FUERTES EN TORNO A LA TOLERANCIA: WALTER, SARTORI Y GRAY.

Tolerancia es una de esas palabras del léxico político que, a fuerza de ser usadas en cualquier contexto y ocasión, apenas significan nada. Tengo pocas dudas de que ese sobre-uso, que ha desgastado la palabra, es reciente y tiene que ver con la proclamación de 1995, a instancias de la UNESCO, como año internacional de la tolerancia. Entre nosotros, Tomás y Valiente escribió con tal motivo algunos artículos y ensayos, en los que la clarificación del concepto, por vía de indagación histórica, le llevaron a denunciar la «sombra del pez huido» que arrastraba una palabra recibida por él sin particular entusiasmo, cuando no con abierto rechazo, puesto que «si hoy tenemos libertades, que son derechos fundamentales, ¿qué sentido tiene la tolerancia?»¹.

Sánchez Ferlosio, con el brillo y la agudeza que caracterizan sus ensayos, también ha escrito algunas «perlas» contra la tolerancia («¡Tolerancia plena, encefalograma plano!»), para él, un mero «pacto perverso, en el que cada parte renuncia a la pasión pública de sus razones, y las convierte en estólicas e impenetrables convicciones»². Y no menos decepcionante para quien perciba sólo las connotaciones positivas de la palabra, resultan las acepciones del

* Catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad Carlos III de Madrid.

¹ Francisco Tomás y Valiente, «Contra ciertas formas de tolerancia», y «Ensayo sobre la tolerancia y su historia», ambos incluidos ahora en *A orillas del Estado*, Taurus, Madrid, 1996, pp. 229 y ss.

² La cita, que no me resisto a transcribir, sigue así: «o sea, en verdades encerradas en un ghetto, a cambio de una paz que no es concordia, sino claudicante empecinamiento y ensimismada cerrazón. Ante lo que inevitablemente ha de sentirse como sinrazón ajena, cabe moverse, en todo caso, entre una impaciente indulgencia y una paciente agitación, nunca pararse en esa indiferencia o desdén definitivo que es la tolerancia», en *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Destino, Barcelona, 1993, pp. 139-140.

Diccionario de la Academia, que oscilan entre lo puramente religioso y lo estrictamente físico³.

Como cualquier otra palabra del vocabulario político, el recto entendimiento de lo que la palabra tolerancia pueda significar hoy sólo se consigue captando su carga histórica. Ése fue el empeño de Tomás y Valiente, acometido con maestría en los escritos citados, desde la *dissimulatio et tolerantia*, propia de la *aequitas* del Derecho canónico, hasta las diferentes etapas de nuestro constitucionalismo, pasando por las grandes aportaciones sobre la idea —Locke, Spinoza, Lessing, Voltaire— propias de la Ilustración.

Aquí no pretendemos reproducir los hitos históricos del concepto de tolerancia⁴. Nos basta con constatar que no hay teoría sobre ella, que no sea, al propio tiempo, una defensa de la intransigencia —por seguir con las definiciones del DRAE, aunque en este caso nulamente ilustrativa: «condición del que no transige o no se presta a transigir»— o, en otras palabras, no hay forma de captar lo que la tolerancia expresa como ideal de conducta si hacemos abstracción del contexto histórico que justifica su defensa. El «contexto» aporta razones en favor de la tolerancia, pero plantea también, inevitablemente, la gran paradoja o contradicción de esa virtud liberal: «¿es bueno no rechazar el mal?», «¿Es justo no tratar un mal como mal?». La tolerancia es siempre una imprecisa *zona fronteriza* entre lo que se repudia, pero se acepta, y lo percibido como intolerable y, por ello mismo, potencialmente impugnador, hasta anularla, de la disposición que se defiende.

Para escapar de esa contradicción, no falta quien niega cualquier lugar a la tolerancia en un contexto de genuinos derechos fundamentales. Otros diseccionan el concepto, y lo adjetivan de diversas maneras, siempre con el trasfondo de la cuestión-clave en la materia, esto es, la de los límites de la tolerancia frente a quien no está dispuesto a practicarla. Y hay también quien sigue empeñado en hacer de la idea «fuerte» de tolerancia, el *leit motiv* para construir toda una teoría de la justicia capaz de afrontar los retos de las sociedades plurales (¿multiculturales?) en las que se supone que estamos inmersos. Esta última posición admite dos variables, según cuál sea la consideración —positiva o negativa— otorgada a la idea de tolerancia. Son tres respuestas posibles, y a menudo superpuestas en el mismo discurso, pero que nos sirven para ordenar un poco la exposición, mediante su consideración separada.

³ Además de la tolerancia *de cultos*, que aparece como acepción específica, el DRAE recoge otros seis significados, de los que sólo uno («respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras») corresponde de lleno al significado de la tolerancia como virtuosa disposición individual o apertura mental. «Tolerantismo» es, por lo demás, para la Academia, la «opinión de los que creen que debe permitirse el libre ejercicio de todo culto religioso».

⁴ Además de los escritos de Tomás y Valiente, remito al trabajo de María Laura Lanzillo, publicado en la serie «Lessico de la política», *Tolleranza*, Bolonia, Il Mulino, 2001. También es muy útil el libro de José Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001, especialmente el Apartado del Capítulo I, dedicado a la «Historia y formación de la idea de tolerancia».

I. LA TOLERANCIA Y EL SISTEMA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

El escepticismo sobre la utilidad de la tolerancia en una sociedad democrática fundada en derechos se alimenta de diversas fuentes. Por lo pronto, recalca la carga histórica del concepto, para situarlo como una virtud propia de un pensamiento liberal hoy sobrepasado. La famosa frase de Jellinek, que atribuye al error religioso el carácter de fundamento del constitucionalismo, puede servir como expresión señera de esa carga histórica ⁵. Además, la impugnación de la tolerancia desde esta perspectiva se vale del significado etimológico de ella como un padecimiento penoso de lo que se tiene por intrínsecamente malo. Esto es algo que la «retórica de la tolerancia» (Javier de Lucas), con su insistencia en los valores positivos de ella, tiende a ocultar; con la consecuencia de que, o bien se alienta y promueve lo que se repudia, o bien se «retrocede» a un estadio de la filosofía política donde el reconocimiento jurídico del valor pluralismo y de los derechos carecía del valor *fundacional* que hoy se le atribuye ⁶. Los interrogantes sobre la tolerancia «en la edad de los derechos» también pueden traducirse en una reivindicación de la intransigencia, entendida como virtud consustancial a ella y expresión de un juicio criterio, ponderado y relativo. Lo opuesto a tolerancia, se dice entonces, no es la intransigencia, sino la *intolerancia*, que vendría a ser expresión de una absoluta cerrazón frente a lo diverso y, por ello mismo, «intransigencia injustificada» y vulneradora de derechos: sería contradictorio, señala Bovero, «defender la diferencia de convicciones y convenciones —de formas de *ethos*— que se traduzcan en una defensa y justificación de comportamientos lesivos para los mismos derechos fundamentales cuya defensa justifica el *deber de intransigencia*» ⁷.

Un intento de superar el dilema «tolerancia o derechos» aparece en un trabajo de Massimo La Torre, en el que se defiende la plena validez del principio tolerancia como un criterio de juicio relativo a las modalidades de ejercicio de los derechos: «allí donde está vigente el liberalismo político (...) y la tolerancia está positivizada en derechos, hay lugar para un papel específico del concepto (de la tolerancia) distinto de aquel del reconocimiento o de la protección de un derecho. La tolerancia en este caso tiene que ver con las modalidades del ejercicio de un derecho» ⁸. La tesis profundiza en el concepto de abuso de derecho, completando las cuatro vías tradicionales para apreciar su existencia (la intencional, la técnica, la económica y la funcional), con un

⁵ Seguramente, la frase aparece en algún lugar de la *Teoría General del Estado* que no puedo precisar en este momento. La reproduce Schmitt, a propósito del derecho al «error político», en la entrada de sus diarios, *Glossario*, del 29 de agosto de 1947.

⁶ Cfr. Javier de Lucas, «Para dejar de hablar de tolerancia», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, 1992, pp. 117 y ss.

⁷ Michelangelo Bovero, «L'intransigenza nell'età dei diritti», *Teoria Politica*, XV, 2-3, 1999, pp. 297 y ss. (La cursiva es mía).

⁸ Massimo La Torre, «La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación “discursiva”», *Derechos y libertades*, 8, 2000, pp. 253 y ss.

quinto criterio, que está muy próximo al abuso de poder y que tiene que ver con «exigencias inter-subjetivas de buena argumentación». La tolerancia podría entonces reformularse como la necesidad de sopesar, antes de ejercer cualquier derecho, los intereses ajenos susceptibles de ser lesionados significativamente por dicho ejercicio, tratándolos como razones que lo obstaculizan, e imponen una modalidad del ejercicio del derecho en «la manera menos dañosa posible».

También Atienza y Ruiz Manero, discutiendo una aportación de Garzón Valdés, encuentran del todo justificado hablar de tolerancia *jurídica*, algo que ellos explican sobre la base del desdoblamiento del derecho en un sistema de reglas y un sistema de principios: se vulnera la regla, pero no se aplica sanción —se tolera la vulneración— porque algún principio extraído del sistema justificante (el de los principios) así lo impone; y ofrecen ejemplos de ese tipo de tolerancia, principalmente en el ámbito del Derecho Penal, donde no es infrecuente dejar de sancionar, porque así lo impone el «principio de insignificancia» en la afectación del bien jurídico objeto de tutela ⁹.

Una y otra aportación —la de La Torre, y la de Atienza y Ruiz Manero— y en cierto modo también la de Garzón Valdés, son teorías *descriptivas* sobre el concepto de tolerancia, que intentan recuperar para ella un lugar digno de la complejidad que revisten los sistemas jurídicos de nuestros días. La de Atienza y Ruiz Manero extrae sus argumentos de un fenómeno que se da constantemente en ellos: la inaplicación, o incumplimiento, de determinadas normas, algo cuyas razones pueden encontrarse en la discrecionalidad que conlleva siempre el control sobre la *ejecución material* de cualquier norma, o bien en el *coste*, imposible de asumir en una sociedad democrática, de una vigilancia permanente y capaz de alcanzar a todos. La de La Torre, por su parte, preconiza además una tolerancia *de carácter horizontal*, que sirve para añadir nuevos criterios de juicio a la hora de dar acogida a la problemática figura del abuso de derecho.

II. ¿TOLERANCIA HACIA LOS INTOLERANTES? PROFUNDIZANDO EN EL SIGNIFICADO DE LA TOLERANCIA

La *vexata questio* en materia de tolerancia es la de sus márgenes de elasticidad: ¿hay que practicarla frente a quienes hacen expreso repudio de ella? El planteamiento de esa cuestión decisiva no puede eludirse a la hora de valo-

⁹ Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero, *Ilícitos atípicos*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 116 y ss. El trabajo de Garzón Valdés al que se refieren los autores es «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», *Claves de razón práctica*, 19, 1992. En un trabajo posterior, «Some Remarks on the Concept of Toleration», *Ratio Juris*, 10-2, 1997, pp. 127 y ss., Garzón Valdés desarrolla su análisis conceptual del acto de tolerancia, como algo necesariamente fundado en la concurrencia de dos sistemas normativos, el «sistema básico», y el «sistema justificante», siendo este último el que aporta las razones para la tolerancia, y permite distinguir entre tolerancia *razonable*, y otros conceptos afines (indiferencia, aquiescencia, etc.).

rar el significado de nuestro compromiso con los derechos fundamentales, en cuyo sistema positivo no es infrecuente hoy, por lo demás, que tal dilema aparezca enunciado de forma expresa. Así ocurre, por ejemplo, en el artículo que cierra la Carta Europea de los derechos fundamentales¹⁰. El objetivo de dicho artículo no es, a nuestro juicio, el de *canalizar* nuevos parámetros de juicio sobre la legitimidad de los límites de los derechos, sino el de establecer una *reivindicación general de la intransigencia*, que se dirige *respecto a todo* lo que vaya dirigido a destruir el sistema de los derechos allí enunciado, y *frente a todos* aquellos a cuya responsabilidad incumbe defenderlo¹¹. Por eso, del mismo modo que nos cuesta entender cualquier *lectura* de una declaración de derechos en clave de tolerancia, como no sea concibiendo los derechos al modo de revocable concesión del poder, no tenemos reparos en admitir que cualquier pacto constituyente presupone y exige, en defensa de lo que lo justifica, el valor de la intransigencia. Quizá es la intuición de que son así las cosas la que explica el vigoroso resurgir del *viejo* debate sobre la tolerancia en el pensamiento político de nuestros días¹².

De ese resurgir, que es una pugna por atrapar la «sombra del pez huido», a que se refirió Tomás y Valiente, se dice que es propio de momentos de crisis —otra palabra notablemente desgastada— como los que hoy vivimos. Más parece, sin embargo, que el debate sobre la tolerancia es algo ineludible en cualquier reflexión sobre lo político. Lo que cambian son las motivaciones y los argumentos: la disidencia religiosa en Locke y otros tantos pensadores del XVII y el XVIII¹³; el repudio del fanatismo en el Voltaire de la «tolerancia universal», o en el Hume de la «filosofía de la religión»¹⁴; los derechos del hombre en Paine¹⁵; la búsqueda de la verdad contra el «despotismo uni-

¹⁰ Artículo II-114 del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa: «Ninguna de las disposiciones de la presente Carta podrá ser interpretada en el sentido de que implique un derecho cualquiera a dedicarse a una actividad o a realizar un acto tendente a la destrucción de los derechos o libertades reconocidos en la presente Carta o a limitaciones más amplias de estos derechos y libertades que las previstas en la presente Carta.»

¹¹ Analizo más detenidamente mi posición al respecto en el libro de próxima publicación *La Unión Europea entre tolerancia e intransigencia*. Y de todos modos no es ocioso recordar aquí que la «Declaración de principios sobre la tolerancia», adoptada por Naciones Unidas, en noviembre de 1995, comienza por un intento de deslindar lo que la tolerancia *es* (art. 1.1), y lo que *no es* (art. 1.2: «no es ni concesión, ni condescendencia, ni indulgencia. La tolerancia es una actitud activa animada por el reconocimiento de los derechos universales de la persona y de las libertades fundamentales de los otros. *En ningún caso la tolerancia puede ser invocada para justificar atentados contra estos valores fundamentales*. La tolerancia debe ser practicada por los individuos, los grupos y los Estados»). El texto puede verse en el Apéndice del libro de M. L. Lanzillo, *Tolleranza*, cit.

¹² Remito de nuevo a Martínez de Pisón, cuyo excelente trabajo *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales* me ha servido de base para las ulteriores lecturas en las que se basa el texto.

¹³ Una pugna magistralmente trazada en el relato novelado de Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, El Acanalado, Barcelona, 2001.

¹⁴ Sobre la contraposición entre fanatismo y tolerancia, remito a la voz «Fanatismo», a cargo de Bobbio, en el *Dizionario di Politica*, UTET, Turín, 1983, pp. 393 y ss., dirigido por el propio Bobbio, junto a Matteucci y Pasquino.

¹⁵ Para Paine, la Constitución francesa «ha abolido la *Tolerancia* y la *Intolerancia*, renunciando a ellas, y ha establecido el DERECHO UNIVERSAL DE CONCIENCIA» (cursivas y mayúsculas en el original). Y prosigue: «Tolerancia no es lo contrario de Intolerancia, sino su imagen complementaria. Ambas cosas son despotismo», *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid, 1984, p. 84.

formador» en Stuart Mill, con peso decisivo sobre dos de los más influyentes pensadores del liberalismo de nuestros días, Popper y Berlin; y así sucesivamente hasta los sarcasmos anti-tolerancia de la izquierda marxista («La verdad es una, el error es múltiple. No es casualidad que la derecha profese el pluralismo», en la famosa frase de Simone de Beauvoir), o el Marcuse de la tolerancia *represiva*, redivivo hoy en los *speech codes* de algunas Universidades norteamericanas, que tan bien ha acertado a parodiar la novela de Philip Roth, *La mancha humana* ¹⁶.

Hoy se habla de la tolerancia como uno de los conceptos centrales de la cultura-guía (*Leitkultur*) que alumbra nuestros sistemas democráticos. Así, por ejemplo, de una de las más influyentes reflexiones sobre los mismos, la del John Rawls de la *Teoría de la Justicia* y del *Political liberalism*, se ha dicho que el problema de la tolerancia «encarna una de las preocupaciones fundamentales de la misma, uno de los móviles teóricos de toda la obra de Rawls y una idea subyacente tanto en la gestación como en la conformación de todo su sistema» ¹⁷. Frente al hecho del pluralismo, consecuencia del despliegue de la razón, y frente al potencial conflictivo que encierra la coexistencia de diversas o antagónicas doctrinas, la respuesta es establecer un marco general de tolerancia —la «razón pública o política»—, en el que todas ellas se reconocen, por ser expresión de un básico «consenso superpuesto» (*overlapping consensus*), que las abarca a todas ¹⁸. Intolerantes son aquellos que se sitúan fuera del consenso superpuesto, lo combaten y aspiran a liquidarlo, para imponer a los demás su «razón particular o privada».

Para resolver el dilema de la «tolerancia frente al intolerante», Rawls pone en juego el célebre primer principio de su teoría de la justicia, el *principio de la reciprocidad*, que ya recogiera el artículo 6 de la Declaración francesa de derechos de 1793 ¹⁹: «Toda persona tiene un igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos.» Tal principio despoja de toda razón a las protestas del intolerante de padecer intolerancia, no obstante lo cual, al decir de Rawls, la libertad del intolerante «únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro» ²⁰. La visión

¹⁶ Sobre la relación entre la tolerancia «represiva» de Marcuse y los «códigos de conducta verbal» norteamericanos, cfr. el trabajo de Flavio Baroncelli, «Trent'anni dopo. Marcuse, la tolleranza represiva e gli *speech codes*», *Ragion pratica*, 12, 1999, pp. 31 y ss.

¹⁷ Juan Manuel Pérez Bermejo, «La tolerancia del intolerante en la teoría de John Rawls», *Derechos y Libertades*, 5, 1997, pp. 413 y ss.

¹⁸ «The idea of an overlapping consensus —dice Rawls— enables us to understand how a constitutional regime characterized by the fact of pluralism might, despite its deep divisions, achieve stability and social unity by the public recognition of a reasonable political conception of justice»; cfr. «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, 1, 1987, pp. 1 y ss.

¹⁹ «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui: elle a pour principe la nature; pour règle, la justice; pour sauvegarde, la loi; sa limite morale est dans cette maxime: *Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.*»

²⁰ Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 254 y, en general, Epígrafe 35 («La tolerancia de los intolerantes»). En *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, Rawls habla de las *enormous consequences* de la Reforma protestante y las controversias sobre

del problema remite, pues, a una consideración de las «circunstancias del caso», puesto que solamente ellas permitirán evaluar el grado de peligro planteado por los intolerantes para la propia supervivencia del consenso superpuesto y el igual esquema básico de libertades para todos ²¹.

La «huida» practicada por Rawls ante «un dilema práctico que la filosofía no puede por sí sola resolver», y su remisión última a la ponderación del caso por el legislador de turno, no obsta para que puedan extraerse de sus ideas los dos principios interpretativos en la materia, que acierta a señalar Pérez Bermejo: a) la tolerancia del intolerante ha de ser la regla, y la restricción de sus libertades la excepción; b) la carga de la prueba a la hora de determinar si las libertades básicas se hallan o no amenazadas debe ser arrojada por las autoridades ²².

Otra aproximación al problema de la tolerancia de los intolerantes es la que realiza Joseph Raz. Raz conecta la idea de tolerancia con sus concepciones sobre el «pluralismo competitivo» y la «autonomía y el bienestar individual», como componentes básicos de un modelo liberal *perfeccionado* ²³. La defensa de los derechos culturales y el multiculturalismo como ideal de convivencia, por él realizada, sitúa en el núcleo de su pensamiento el gran dilema de los límites de la tolerancia. Para intentar resolverlo, desarrolla una teoría, en la que se aúna la defensa de amplias posibilidades de elección, consecuencia de los dos componentes básicos antes señalados, con la repulsa de lo que es «moralmente malo y repugnante». Establece además, como una especie de principio medular en la materia, una segunda idea, que ya enunciara Stuart Mill, según la cual la prevención del daño infligido a terceros se convierte en el primer criterio justificador de las intromisiones coactivas sobre la autonomía individual. Y a partir del enunciado de ese «principio del daño» (*harm principle*), Raz desarrolla un significado «amplio» y otro «estricto» del mismo, en función del grado de afectación de la autonomía individual ²⁴.

la tolerancia religiosa, como origen histórico del liberalismo político. Aunque allí desarrolla *in extenso* sus ideas sobre el pluralismo *razonable*, la razón pública y el consenso superpuesto, dando aún más relieve, si cabe, a la idea de tolerancia como armazón de su discurso (cfr. Martínez de Pisón, ob. cit., p. 86), el tratamiento del dilema que nos ocupa sigue estando básicamente en su libro de 1971.

²¹ «El que la libertad del intolerante sea limitada para preservar la libertad bajo una constitución justa, depende de las circunstancias. A la teoría de la justicia le concierne únicamente una constitución justa, el fin de la acción política en cuanto a qué decisiones prácticas han de ser tomadas. En la persecución de este fin, no debe olvidarse la consistencia natural de las instituciones libres, ni tampoco debe suponerse que las tendencias a salir de ellas o a olvidarlas son desenfrenadas o se imponen siempre. Conociendo la estabilidad inherente a una constitución justa, los miembros de una sociedad bien ordenada creen que únicamente ha de limitarse la libertad del intolerante en casos especiales, cuando se hace necesario para preservar la libertad en sí misma», *Teoría de la Justicia*, p. 254.

²² «La tolerancia del intolerante en la teoría de John Rawls», cit.

²³ Cfr. Anna Elisabetta Galeotti, «Joseph Raz e il perfezionismo liberale», en G. Zanetti (ed.), *Filosofia del Diritto Contemporanei*, Raffaello Cortina, Milán, 1999, pp. 101 y ss. Véase también el trabajo de Chantal Mouffe, «La política y los límites del liberalismo», incluido en su libro *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 183 y ss.

²⁴ Joseph Raz, «Autonomy, Toleration, and the Harm Principle», en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988, pp. 155 y ss.; cfr. Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales*, cit., pp. 102 y ss.

Podemos admitir que el artículo que cierra la Carta Europea de derechos está más próximo a la «regla-Rawls» que a la «regla-Raz». Pero también comprobamos que la filosofía política se mueve con tal grado de abstracción en la materia, que resulta difícil extraer de ella pautas seguras para establecer *a priori* normativamente eficaces sobre los límites de la tolerancia. Quizá por ello, como he dicho antes, abundan las aproximaciones al concepto de tolerancia que se entregan a una disección del mismo, para separar la *buena* de la *mala* tolerancia, y ello con el propósito de dotarla de algún significado *práctico*, que resulte al tiempo «sólido» y «neutral».

Bobbio, por ejemplo, en «Las razones de la tolerancia», se extiende sobre las razones positivas y negativas de la tolerancia, defendiendo la imposibilidad de concebirla en términos absolutos, y sosteniendo una tolerancia *pragmática*, cuyo «único criterio razonable» es el que deriva de la idea misma de tolerancia. Él lo formula así: «la tolerancia debe ser extendida a todos, excepto a aquellos que niegan el principio de tolerancia, o más brevemente, todos deban ser tolerantes, excepto con los intolerantes»²⁵. Otros defienden la validez de la tolerancia *afirmativa* en las sociedades multiculturales, algo que no deja de ser repudiado como un oximoron de naturaleza ética por aquellos que consideran la tolerancia como una «categoría obsoleta desde el punto de vista político y legal»²⁶. También hay quien se distancia de una tolerancia puramente *pasiva u oportunista*, «modelo-Edicto de Nantes», para defender la tolerancia *activa*, como una imprescindible disposición ética para el buen funcionamiento de las sociedades de nuestros días²⁷; o quien habla de la tolerancia como *permiso* y como *respeto*, esta última caracterizada, a diferencia de la primera, por la reciprocidad²⁸.

La tolerancia es, en definitiva, una virtud «esquiva», un concepto de muy débil consistencia jurídica —«normativamente dependiente», dice Rainer Fost— y con barreras de imposible trazado desde una consideración puramente abstracta sobre su valía práctica²⁹. Los esfuerzos por redefinirlo, entre nosotros, y en la literatura anglosajona, acreditan que sus teóricos «siempre

²⁵ Norberto Bobbio, «Las razones de la tolerancia», en *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, pp. 243 y ss.

²⁶ Me refiero a Karl-Otto Apel, «Plurality of the Good? The problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View», *Ratio Juris*, 10, 1997, pp. 199 y ss., y a la réplica de Danilo Zolo, «Positive Tolerance: An Ethical Oxymoron», *Ratio Juris*, 10, 1997, pp. 247 y ss.

²⁷ Guy Haarscher, «Tolerance of the Intolerant?», *Ratio Juris*, 10, 1997, pp. 236 y ss.

²⁸ Rainer Fost, «I limiti della tolleranza», *Teoria Politica*, 2, 2001, pp. 3 y ss. La contribución de este autor germano arranca de la célebre sentencia del Tribunal Constitucional alemán, de 16 de mayo de 1995, en la que se declaró no conforme con la Constitución la obligación, estatuida por el *Land* de Baviera, de exponer el crucifijo en los colegios. Su defensa de esa decisión se basa precisamente en que la obligatoriedad del crucifijo infringía el principio de la tolerancia como respeto, basado en la reciprocidad de las razones generales; un comentario de la sentencia puede verse en Jörg Luther, «La croce della democrazia (Prime riflessioni su una controversia non risolta)», en Gustavo Gozzi (ed.), *Democrazia, diritti, costituzione. I fondamenti costituzionali delle democrazie contemporanee*, Il Mulino, Bolonia, 1997, pp. 101 y ss.

²⁹ Ese carácter «huidizo» de la tolerancia sirve como título de la recopilación de ensayos, a cargo de David Held, *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

han sabido transitar por senderos ni cortos ni fáciles»³⁰. Pero son de escasa utilidad como marcos conceptuales aptos para fundamentar la validez de un acto de intransigencia, y negar cualquier legitimidad a uno de intolerancia. Lo que sorprende entonces es la persistente capacidad evocadora de la idea, su resistencia a ser expulsada de un lugar central en cualquier planteamiento cuyo objeto sean las bases para un buen modelo de vida en común, lo que se demuestra una vez más, y con singular fuerza, a propósito de las muchas decisiones de principio que la «constitución» de Europa en el mundo «globalizado» tiene pendientes de adoptar.

III. TRES POSICIONES FUERTES EN TORNO A LA TOLERANCIA: WALTER, SARTORI Y GRAY

Para terminar esta contribución, me referiré a tres de tales planteamientos, cuyo rasgo común es hacer de la tolerancia el eje central de su discurso. Uno, el de Michael Walzer, predispuesto a seguir apreciándola como virtud imprescindible para la supervivencia de la democracia liberal. Otro, el de Giovanni Sartori, cargado de fuertes reparos frente a una aplicación de ella tan elástica como para que pudiera justificar las supuestas bondades *intrínsecas* de la sociedad «multiétnica». Y un tercero, el de John Gray, quizá el más ambicioso, dedicado a trascenderla, ofreciendo una reinterpretación de la misma, que permita conciliar lo que él percibe como «dos filosofías incompatibles» dentro del pensamiento liberal.

A. Walzer titula su ensayo de la manera más escueta: *On Toleration*³¹. Y en la falta de cualquier calificativo o subtítulo *problematicador* se observa ya que el autor propone una mirada sobre la idea, ajena a cualquier resabio de tipo escéptico, proveniente de la familiaridad, más o menos próxima, con las grandes teorías o reformulaciones filosóficas del concepto de tolerancia. Estas teorías, como se ha señalado acertadamente, suelen ser «investigaciones sobre la justicia bajo falso nombre», con la penosa consecuencia de que tienden a traducirse en «elaboraciones menos tolerantes que el mundo real» del que supuestamente parten y al que se dirigen³². Walzer se quita ese velo. Su objetivo es simplemente (pero nada menos que) plantearse «qué es lo que sostiene la tolerancia y de qué modo funciona», algo cuya respuesta necesita de la

³⁰ La frase es de Leticia Gianformaggio, «El mal a tolerar, el bien de tolerar; lo intolerable», *Doxa*, 11, 1992, pp. 43 y ss. En la literatura anglosajona —Popper, Raz, Nicholson, Crick, y otros— se apoya extensamente el trabajo de Annette Schmitt, «Las circunstancias de la tolerancia», que aparece en la misma entrega de *Doxa*, pp. 71 y ss.

³¹ Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997. Manejo la traducción italiana, *Sulla Tolleranza*, Laterza, Bari, 1998. La versión española, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998, me parece que no hace honor, en el título, al contenido de un libro al que el calificativo de «Tratado», en el sentido de presentación sistemática y completa sobre algún ámbito del saber, no le cuadra en absoluto.

³² Flavio Baroncelli, «Come scrivere sulla tolleranza. Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie», *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, XVIII, 1 (1998), pp. 49 y ss.

historia y del contexto, en el que ha florecido una «rara virtud», cuya disposición (*tolerance*), y cuya práctica (*toleration*), representan una «conquista muy positiva», especialmente tras la experiencia de los totalitarismos, que han conferido a aquélla un carácter moral, importante y sustancial³³.

Para lograr ese resultado, Walzer realiza un ágil recorrido por los «presupuestos de perspectiva» (Introducción: «Cómo escribir sobre la tolerancia» y Capítulo inicial, «Disposiciones personales y condicionantes políticos»), con el fin de desbrozar el camino hacia la parte central del libro; una estrategia de exclusiones que le permite orillar eficazmente las grandes cuestiones de principio, y describir rápidamente el recorrido histórico de la tolerancia, desde la resignación a la indiferencia, y desde la aceptación estoica, hasta el entusiasmo de nuestros días frente a lo diverso. Todo ello, como buen *communitarian* que es el autor, desde la perspectiva de la primacía del grupo sobre el individuo³⁴.

A partir de ahí, en sucesivos Capítulos, Walzer describe cinco tipos ideales de sociedades tolerantes (Capítulo 2), analiza cuatro casos complicados (Capítulo 3), se detiene en una serie de «cuestiones prácticas» (Capítulo 4), y realiza algunas consideraciones sobre la tolerancia *moderna* y la *postmoderna* (Capítulo 5, al que sigue un Epílogo sobre el multiculturalismo norteamericano).

Los cinco tipos ideales de regímenes de tolerancia son, para Walzer, lo que él llama «los grandes imperios multinacionales» de la antigüedad (Persia, el Egipto de los tolomeos y Roma), la sociedad internacional de Estados soberanos, las Confederaciones, los Estados nacionales, y las sociedades de inmigrantes, en las que incluye los casos de los Estados Unidos y de Canadá (excluido Québec). Los cuatro casos complicados, cada uno de ellos con características únicas, son Francia, Israel, Canadá y la Comunidad europea.

En el rapidísimo análisis de todos esos supuestos, aparecen sugerencias que atañen de lleno a las figuraciones que hoy podemos hacernos sobre la idea de tolerancia: el sistema otomano de los *millet*, o comunidades religiosas, la relación intrínseca entre soberanía y tolerancia, tanto más intensa cuanto más débil se muestre aquélla, la tensión entre una ciudadanía individual, construida sobre la base de derechos, y los derechos de los grupos, promovidos por Naciones Unidas desde el Pacto de 1966, etc.

³³ *Sulla Tolleranza*, «Prefazione», p. XII. Para curarse en salud, Walzer advierte al lector europeo que escribe «a partir de su experiencia norteamericana», aunque no cree que «Europa vaya a ser la América del futuro», sino que en la búsqueda de la forma de hacer compatibles las diferencias, «hallará su propio camino y será capaz de teorizarlo en el nivel político» («Premessa all'edizione italiana», p. VIII). Que de su análisis no se deduzca un prejuicio en favor de la «sociedad de inmigrantes» norteamericana ya es otra cosa.

³⁴ «Es verdad —se lee ya al comienzo del libro— que muy probablemente los derechos individuales se encuentran en la misma raíz de cualquier idea de tolerancia; pero a mí tales derechos me interesan principalmente cuando su ejercicio es realizado en común (en el seno de asociaciones de voluntariado, de comunidades religiosas, de asociaciones culturales, o incluso en sede de autogobierno de la comunidad), o bien cuando son reivindicados por el grupo en nombre de sus miembros», *Sulla Tolleranza*, p. 13. Allí aparece también su auto-justificación de la estrategia adoptada: «Comienza siempre con una negación, me dijo una vez un viejo maestro; di lo primero a tus lectores lo que *no* te propones hacer: eso servirá para tranquilizarlos, y el hecho de que tu proyecto se muestre ante sus ojos más modesto, les ayudará a aceptarlo».

Sus consideraciones sobre la Comunidad europea, una «novedad absoluta», situada a medio camino entre el Imperio y la Confederación, no son demasiado incisivas. Walzer no elige más referente que la Carta Social Europea; y con ello le basta para advertir que las razones de la tolerancia se encuentran expresadas, entre nosotros, «en la lengua de los derechos». Ello, prosigue Walzer, necesariamente ha de condicionar «todo el resto de las normas y de las prácticas subsiguientes», sustrayendo espacios de decisión a los Parlamentos para depositarlos en manos de los tribunales y de las agencias administrativas. Y también admite, como de pasada, que otra consecuencia inevitable será «el incremento del poder relativo de los individuos frente a los Estados nacionales y a los grupos étnicos o religiosos a los que pertenezcan»³⁵. La tendencia supranacional hacia lo homogéneo coexistirá así con la heterogeneidad creciente en el seno de los Estados, dando lugar a tensiones territoriales para cuya resolución no acierta Walzer a sugerir más receta que beneficiarse de la experiencia de la sociedad de inmigrantes norteamericana, y arrostrar también todas las tensiones que ello implica.

Las *practical issues* seleccionadas por el autor —poder, clase social, género, religión, educación y religión *civil*— le permiten alzar un poco el vuelo teórico. Por ejemplo, la cuestión de la religión *civil*, le sirve de pretexto para defender la tesis de que toda sociedad de inmigrantes es una especie de «Estado nacional en curso», en el que el conjunto de factores emocionales agrupados en torno a la idea de la religión *cívica* tienen un peso decisivo. La probabilidad, nos dice, de que la tolerancia funcione bien en ella «es más elevada cuanto menos se parezca la religión civil a una religión»³⁶. Y respecto a la cuestión de la «tolerancia de los intolerantes», Walzer discrepa de que tal sea la cuestión decisiva en la materia, puesto que en los casos por él estudiados, con fórmulas exitosas de tolerancia, son mayoría los grupos de los que cabe decir que son, de hecho, intolerantes. La *neutralización* del peligro potencial que tales grupos pudieron representar se realizó históricamente mediante la separación entre poder político y poder religioso, una forma de separación que las democracias actuales *deberían* completar, nos dice Walzer, con otra separación a menudo poco cuidada: la que distingue el poder político —léase político *partidista* de credos ideológicos parciales— y el poder estatal, que es la instancia del proyecto común de cualquier sociedad, en tanto que grupo. El corolario de tal separación es la tolerancia de los intolerantes, pero también el carácter legítimo de cualquier decisión dirigida a impedir la ocupación del poder por parte de éstos, o incluso su pretensión de competir para alcanzarlo: «la exclusión significa en ese caso que los intolerantes deben quedar recluidos en el ámbito de la sociedad civil, donde podrán difundir sus ideas, escribir y reunirse, pero siempre y cuando *no aspiren a otra existencia que no sea la propia de una secta*»³⁷.

³⁵ *Sulla Tolleranza*, p. 69.

³⁶ *Sulla Tolleranza*, p. 107.

³⁷ *Sulla Tolleranza*, p. 114. Walzer se remite aquí, por vía de nota, al Marcuse de la tolerancia repressiva, y a la extraordinaria confianza que éste deposita en la capacidad para discriminar las «fuerzas de la

B. El libro de Sartori, *La sociedad multiétnica*, es uno de los más cáusticos que se hayan escrito, con fundamento doctrinal, sobre el fenómeno de la inmigración. Ahí radica, quizá, el verdadero punto débil de un libro, que tiene *demasiado* fundamento doctrinal y *demasiado* descuido por la realidad empírica del fenómeno migratorio en Europa. Las opiniones del autor están presentes, de modo habitual, en la prensa italiana, y el libro —me parece— hay que inscribirlo en la polémica mantenida por él hace unos años frente a las tesis de la ministra Livia Turco, partidaria de extender la ciudadanía a los emigrantes y darles derecho de voto. Ello explicaría el tono polémico del trabajo, próximo al panfleto de agitación, y cercano al exabrupto contra quienes osan discrepar de la doctrina Sartori. Al tiempo de la publicación del libro en Italia, el fuego de la polémica se había reavivado con algunos ingredientes adicionales: la campaña de la Liga de Bossi, contra la construcción de una mezquita en Milán, y unas declaraciones del obispo de Bolonia, el Cardenal Biffi, en las que propugnaba favorecer la inmigración de los individuos de religión católica, en detrimento de los musulmanes³⁸.

Ese contexto, incómodo y poco favorable para una consideración reposada de las cosas, ayuda a disculpar las maneras iracundas del acreditado politólogo, pero también compromete la consistencia de un trabajo que parece escrito con apresuración y con un deseo de «agitar las aguas», que el libro, desde luego, ha conseguido, gracias a la autoridad de quien lo ha escrito.

En el Prefacio al «Apéndice actualizado», *Extranjeros e islámicos*, Sartori advierte que el mismo fue redactado durante el verano de 2001, y que se terminó antes del 11 de septiembre, si bien «el atroz ataque terrorista de Manhattan hace que sea de «dolorosísima» (*sic*) actualidad el análisis del fundamentalismo islámico, que constituye un poco el epicentro de la parte nueva del libro»³⁹. También se nos dice allí que «la ética de la responsabilidad proporciona la clave de lectura de todo lo que escribo», una auto-justificación, en la que profundiza con las consideraciones que, a propósito de la diferenciación *weberiana* entre ética de las intenciones y ética de las responsabilidades, realiza en el Apartado 6 del propio Apéndice.

Tengo buenas razones para poner en duda que Sartori haya encontrado motivos de satisfacción en la deriva cobrada por la política anti-terrorista

emancipación», de aquellas otras a las que la tolerancia en ningún caso debe extenderse. Al respecto es muy jugosa la anécdota narrada por Gabriel Jackson, quien trató asiduamente a Marcuse con ocasión de la estancia de ambos, a mediados de los 60, en La Jolla (California). Parece que Marcuse profesaba admiración por la figura de De Gaulle, y tenía una actitud indulgente con respecto a los métodos utilizados por el General para reprimir las manifestaciones contra su política en Argelia. Ante las objeciones de Jackson, durante un paseo con Marcuse, sobre el carácter semidictatorial de tales métodos, éste dejó de caminar y tomándole del brazo le dijo a Jackson: «Pero si tú o yo fuéramos los dictadores, Gabe, no habría peligro de abusos», *Memoria de un historiador*, Temas de Hoy, Barcelona, 2001, p. 335.

³⁸ Ambos, Bossi y el Cardenal Biffi, incómodos «compañeros de viaje» para un autor al que no le desagradaba la etiqueta «liberal de izquierdas»; cfr. la entrevista que, con motivo de la presentación del libro en Madrid, le hizo a Sartori, Hermann Tertsch, *El País*, 8 de abril de 2001.

³⁹ Giovanni Sartori, *La Sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*, Taurus, Madrid, 2002, p. 9, que complementa el libro publicado un año antes, en Italia y en España, *La Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

norteamericana, dentro y fuera de casa (y en el limbo de *Guantánamo*), a raíz del 11 de septiembre y hasta el mismo momento de escribir estas líneas. No creo, sinceramente, que esté muy contento con el curso de los acontecimientos; y me parece que ahora se lo pensaría mejor antes de poner en solfa, como hace en el libro, la majestad de los «derechos humano-humanitarios», un «*paraderecho* destructivo del derecho» (p. 63 del Apéndice). De lo que no tengo duda es de que su ética de la responsabilidad, acompañada de la condena de los incompetentes bienintencionados, pero desentendidos de las consecuencias de sus actos, ha producido aquí una obra que genera intolerancia —esto es: intransigencia apriorística e injustificada— y resulta, por ello, absolutamente inservible como contribución al debate sobre la emigración en Europa.

Sartori construye, en efecto, una imagen del emigrante islámico («material toscó que se exporta a Europa») como un individuo cuya religión «totalizante» e invasora le incapacita no ya para integrarse en sociedades del estilo de las que aquí tenemos, sino para albergar deseos de hacerlo y llegar a tener, frente a ellas, instintos diferentes a los de la hostilidad. Para avalar su tesis, aduce el ejemplo de Israel, un «caso fácil» desde el punto de vista de la integración, pero saldado con un fracaso, al menos en lo que respecta a los hebreos ultra-ortodoxos, principalmente por habérseles concedido la posibilidad de permanecer al margen del sistema público y obligatorio de educación. Sartori pone sobre el tapete un «dato», que tiene valor si lo que se pretende es advertir de los riesgos que conlleva hacer saltar la integración escolar, pero que se utiliza más bien como argumento para descalificar, mediante el exabrupto, a los «simplones» de la política del avestruz, «quizá porque, como son bobos, ni siquiera lo han pensado» (p. 33 del Apéndice).

Sartori teme la «servidumbre fideísta»; no la da por segura, pero la «teme para exorcizarla». Si sus datos van contra toda evidencia acerca del fenómeno emigratorio en países europeos como Francia, el Reino Unido, Alemania u Holanda, tanto mejor: «Sí, acepto que la verificación empírica de mi tesis es insuficiente; pero cuando sea suficiente, ¿no será demasiado tarde?»⁴⁰. Para ser del todo claras, sus propuestas no necesitan ir mucho más allá de lo que dejan entrever: no a la inmigración *regular* de origen musulmán, y rechazo a conceder la ciudadanía, o el derecho de voto, a quienes ya han llegado y tienen una mancha de origen, que imposibilita su disposición a integrarse⁴¹.

El fundamento teórico de cuanto antecede está en el libro original. Sartori lo presenta como un libro sobre la (buena) sociedad pluralista, que necesita, para su defensa, combatir la moda artificiosa del multiculturalismo. Su «enemiga» es la política «del reconocimiento», preconizada en los Estados

⁴⁰ *La Sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*, p. 34.

⁴¹ Cfr., de todos modos, el epígrafe 7 («Inmigración, integración y balcanización») del libro original, en el que Sartori avanza sus propuestas en el sentido indicado. Allí concreta incluso (p. 121) lo que él entiende por umbrales de tolerancia: «Una población foránea del 10 por 100 resulta una cantidad que se puede acoger; del 20 por 100, probablemente no; y si fuera del 30 por 100 es casi seguro que habría una fuerte resistencia frente a ella». Países de inmigración reciente, como Italia y España, están acercándose ya al margen porcentual inferior señalado por Sartori.

Unidos por Taylor y sus adláteres, y refinada en Canadá con la «ciudadanía multicultural», de Kymlicka⁴². Pluralismo y multiculturalismo son, al decir de Sartori, términos antitéticos. El primero es espontáneo, está «empapado de práctica», y es elástico, pero sólo hasta el punto de no poner en peligro el elemento de cohesión social que conlleva: *e pluribus unum*. El multiculturalismo es una ideología reciente, un *aggiornamento* de resonancias marxistas y *foulconianas*, que lleva a la segregación y a la «balcanización» de culturas inventadas, y que instaura el arbitrio y el trato de favor para aquel que grita con más fuerza: *e pluribus disiunctio*.

El pluralismo, nos dice Sartori, «nace en un mismo parto con la tolerancia», y tolerancia no es ensalzar la diversidad, sino aceptarla dentro de determinados límites⁴³. Cuáles sean esos límites, o hasta dónde debe llegar el grado de elasticidad de la tolerancia, es lo que el autor intenta explicar en el Epígrafe 6 («Tolerancia, consenso y comunidad»). Y lo hace sobre la base de tres principios bien fáciles de articular en el plano teórico. Uno: siempre hay que proporcionar las razones que nos hacen concebir algo como intolerable. Dos: no estamos obligados a tolerar aquello que nos inflige daño o perjuicio. Y tres: al ser tolerantes con los demás, esperamos que ellos lo sean, a su vez, con nosotros⁴⁴. Naturalmente, este tercer criterio, el de la reciprocidad, es el que le sirve al autor para oponerse a cualquier tipo de concesión *gratuita* de la ciudadanía, cargando las tintas contra una cultura, la islámica, que es, a diferencia de la asiática, en cualquiera de sus versiones, «fanática, teocrática e *invasiva*»: «existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; y mantengo que el criterio que gobierna la difícil navegación que estoy narrando es esencialmente el de la *reciprocidad*, y una reciprocidad, en la que el beneficiado (el que entra) *corresponde* al benefactor (el que acoge) reconociéndose como beneficiado, *reconociéndose en deuda*»⁴⁵. El discurso es en ese punto tan irreprochable, como dogmáticas e intolerantes resultan sus consideraciones a propósito de quienes proceden de aquella cultura.

El libro rechaza, claro está, el modelo del *melting pot* norteamericano, avisado con ojos multiculturalistas, y aborrece de cualquier inclinación a considerarlo como un modelo posible para Europa («Taylor y sus compañeros proyectan un mundo, en el que la concordia no tiene cabida», p. 128). La identidad europea, señala, es el resultado de un sano *interculturalismo*. Y es precisamente esa identidad *de los anfitriones* la que hoy se ve amenazada por los

⁴² Las referencias básicas son la aportación de Charles Taylor, «The Politics of Recognition», al libro de A. Gutmann, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, así como W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995. Sartori ignora paladinamente las propuestas «conciliadoras» de Habermas, algo que no se entiende muy bien, sobre todo porque el lector italiano disponía, en el momento de la publicación del libro de Sartori, del volumen, en el que se recoge la traducción del antes citado trabajo de Taylor, junto con el de Habermas, «Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto», publicados ambos bajo el rótulo común *Multiculturalismo*, Milán, Feltrinelli, 1998.

⁴³ *La Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, p. 62.

⁴⁴ *La Sociedad multiétnica...*, pp. 42-43.

⁴⁵ *La Sociedad multiétnica...*, p. 54 (cursivas en el original).

«ciudadanistas» (los que sostienen que la ciudadanía da y produce integración), los «cosmopolitas», estilo Dahrendorf, y los «balcanizadores» que se entregan a una defensa de lo multicultural: «En el Nuevo Mundo, concluye, se trata de reconocer la identidad de minorías *internas*; en Europa el problema en cambio es salvar la identidad del Estado-nación de una amenaza cultural *externa*, planteada por la llegada a casa de culturas extrañas»⁴⁶.

C. Frente a ese diagnóstico catastrofista, que resulta difícil de compartir, las propuestas teóricas del tercero de los libros a los que antes nos referíamos, el de John Gray, se nos muestran como una elegante elucubración intelectual sobre lo que hoy significa «liberalismo» o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la idea de tolerancia.

Para un constitucionalista que sólo conoce tangencialmente los vericuetos de la filosofía política contemporánea, no deja de ser sorprendente la reivindicación de Hobbes realizada por Gray. Es como si, después de haber aceptado a Montesquieu, y glorificado a Rousseau, hubiéramos acabado por «volver» a Locke, y necesitáramos ahora «retroceder» hasta Hobbes (para defender las virtudes del nuevo Leviatán) y Bodino (para atisbar las inconsistencias de la idea de soberanía)⁴⁷. Gray presenta nuestras democracias, tal y como hoy las conocemos, como las «floraciones tardías de un proyecto de tolerancia que se inició en Europa en el siglo XVI»⁴⁸. El problema de ese proyecto, según Gray, es que ha encarnado siempre dos filosofías incompatibles: una, aquella que alberga un ideal de consenso racional sobre la mejor vida posible; y otra, la que aprecia la diversidad de formas y de modelos de vida. La receta que Gray nos da en el libro versa sobre el modo de superar esa contradicción, una receta cuyos ingredientes principales consisten en abandonar el ideal de que existe un único modo de vida, superior a cualesquiera otros que puedan concebirse, y profundizar en las bondades del segundo de los componentes de la filosofía de la tolerancia. El ideal del consenso racional para la buena vida (Locke) queda entonces relegado en beneficio del ideal del *modus vivendi*, que es un compromiso para preservar la paz en el seno de la pluralidad (Hobbes): «El *modus vivendi* expresa la creencia de que hay muchos modos de vida en los que los humanos pueden desarrollarse. Entre ellos hay algunos cuyo valor no puede compararse. Allí donde esos modos de vida son rivales, ninguno de ellos es mejor que el otro (...). Nuestro ideal heredado de la tolerancia acepta con pena el hecho de que hay muchos modos de vida. Si adoptamos el *modus vivendi* como nuestro ideal, aceptaremos con alegría ese ideal»⁴⁹.

⁴⁶ *La Sociedad multiétnica...*, p. 130.

⁴⁷ Por si es indicio del «retorno a Hobbes», me permito llamar la atención sobre la reciente aparición en castellano de la obra de Schmitt, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004.

⁴⁸ John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 11.

⁴⁹ *Las dos caras del liberalismo...*, p. 15 y Cap. 4 («*Modus vivendi*»), en el que el autor desarrolla *in extenso* la idea.

Lo primero que choca es el punto de partida. Algo no cuadra con nuestra *fraseología* habitual de juristas adentrados en temas constitucionales, la de valores *superiores*, que es la de nuestra Constitución, pero también la de valores *indivisibles y universales*, que es la del Preámbulo de la Carta Europea, que además los utiliza para erigir casillas en las que introducir los derechos. Porque un tema recurrente de Gray, que utiliza aquí y allá para construir el armazón de su argumento, es el de la frecuente inconmensurabilidad de los valores, algo sintomático de una diversidad que va más allá de lo que solemos reconocer, y frente a lo cual no hay más respuesta idónea que el erigir «instituciones comunes», capaces de articular los compromisos para una vida en común, en que consiste el ideal del *modus vivendi*. Cabe preguntar: ¿concibe Gray que, entre tales instituciones comunes, puedan contarse tribunales transnacionales avezados en la resolución de conflictos *desde* la diversidad de concepciones nacionales acerca del contenido de los derechos?

El libro no contesta, pero cabe suponer que la respuesta sería negativa. La razón está en la deriva perversa de las instituciones liberales, que es la consecuencia de la persistente presencia de un único ideal regulador basado en un concepto parcial de justicia: el liberalismo político ha sustituido la decisión política por la resolución judicial (*legal adjudication*) y ha desplazado al Parlamento para entronizar, en su lugar, a los Tribunales. «Una de las marcas de un régimen no liberal, nos dice Gray, es que en él los conflictos de valores se consideran signos de error. Sin embargo, los regímenes liberales que sostienen que un conjunto de libertades —las suyas— es universalmente legítimo adoptan precisamente ese punto de vista. Tratan a los conflictos entre libertades como síntomas de error, no como dilemas para los que puede haber diferentes soluciones razonables. El liberalismo de este tipo es una especie de fundamentalismo, no un remedio contra él»⁵⁰.

Gray impugna, como se ve, lo que denomina el «legalismo antipolítico» de Rawls, pero también dirige sus acusaciones de parcialidad contra las construcciones que, bajo la estela del Mill de la tolerancia como búsqueda de la verdad, ensalzan la «libertad negativa» (Isaiah Berlin), o la «moralidad de la libertad» y la autonomía personal (Raz). Todo ello siempre con el mismo argumento de fondo, la imposibilidad de jerarquizar los valores, y el *imperialismo* intelectual que la defensa de un «modelo», cualquiera que éste sea, acredita: «La buena vida puede no ser lo que pensamos que es o lo que queremos que sea. Es algo, al menos parcialmente, independiente de nuestras creencias y deseos y que podemos razonablemente convertir en objetos de investigación»⁵¹.

⁵⁰ *Las dos caras del liberalismo...*, p. 31.

⁵¹ *Las dos caras del liberalismo...*, pp. 75 y 140-141, donde abunda, frente a los comunitaristas, en la defensa de instituciones comunes como único remedio: «Lo que las sociedades plurales tardo-modernas necesitan no es el consenso sobre valores que los comunitaristas imaginan encontrar en las comunidades del pasado. Lo que necesitan son instituciones comunes en cuyo seno puedan negociarse los conflictos de intereses y valores. Para nosotros, tener una vida en común no puede significar vivir en una sociedad unificada por valores comunes, sino tener instituciones comunes que ejerzan de mediadoras en los conflictos entre valores rivales».

No es que Gray se convierta en un nuevo paladín de una especie de tolerancia universal y acrítica. Él mismo defiende que hay estándares mínimos de decencia y legitimidad que deben aplicarse a todos los regímenes contemporáneos. Pero lo que objeta es que tales estándares equivalgan automáticamente a una universalización de los «valores liberales en sentido amplio»⁵². Por eso, plantea Gray objeciones al carácter pretendidamente universal de alguno de los derechos incluidos en la Declaración de 1948 (por ejemplo, el 24 cuando prescribe vacaciones periódicas pagadas, o el 18 en lo que atañe a la libertad religiosa, «un revoltijo extremadamente complejo de reivindicaciones que protegen intereses humanos que a menudo se contraponen»). Y esa disposición escéptica, que alcanza a la propia idea de tolerancia («algo que no tiene mucho valor si no se la puede hacer cumplir»), extrae el autor su tesis *fuerte* contra los intentos de universalizar listas de derechos, y mucho menos con carácter definitivo: «Los derechos están cosidos con un buen número de hilos, cada uno tejido con hebras diferentes. Bajo las presiones de las circunstancias, los hilos se descosen y los retazos del tejido se sueltan. Un test de legitimidad de un régimen es su habilidad para volver a coser el *patchwork* de los derechos»⁵³.

La imagen construida por Gray es tan plástica, como brillantes y bien trabados los razonamientos de su libro. Si no acaban de convencer, es porque a poco que uno esté familiarizado con la «justicia de los derechos», en cualquiera de sus niveles —y ya se ve que el autor no lo está— lo que se observa es que el desacuerdo sobre el contenido de ellos es lo normal; no es una patología cuyo «recosido» plantee dificultades insalvables. Y sobre todo, porque una cosa son los desacuerdos sobre contenido, delimitación y niveles de garantía, y otra muy distinta la inconmensurabilidad de los valores subyacentes.

Gray sostiene que «si buscamos un compromiso legítimo y estable para cuestiones muy controvertidas, no tenemos más alternativa que la del largo camino de la política»⁵⁴; de acuerdo, pero no se ve que exista incompatibilidad, pues ni el más entusiasta panegírico del «legalismo liberal» puede defender hoy que las «majestuosas certidumbres del derecho» (?) lo son hasta el punto de permitirnos prescindir de la política. Y además: ¿cómo se podría intentar llegar a acuerdo alguno si no es sobre la base de un firme compromiso para la salvaguarda de ciertos valores?

En las páginas finales del libro, el autor aplica sus ideas sobre la necesidad de «retornar a Hobbes», a propósito de la actual situación de Europa y la crisis del Estado-nación. A su juicio, el resurgir de las identidades regionales, el

⁵² El referente doctrinal es, en este caso, Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona, 1997, donde el autor profundiza en el significado moral de la humillación; *Las dos caras del liberalismo...*, pp. 127-128, con una defensa de la Cuba de Castro por haber proporcionado a los más pobres, «durante varias décadas y hasta fechas bastante recientes» mejor educación y cuidado sanitario que los recibidos por muchos estadounidenses desfavorecidos.

⁵³ *Las dos caras del liberalismo...*, p. 131.

⁵⁴ *Las dos caras del liberalismo...*, p. 136.

auge del etno-nacionalismo, y la erosión de la identidad nacional en favor de instituciones transnacionales, hacen que nuestro mundo se asemeje mucho más al tardo-medieval que al temprano-moderno. El célebre pasaje del Leviatán, «donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales», le sirve de pretexto para arremeter de nuevo contra el imperialismo de los derechos: «la justicia y los derechos son convenciones que, en última instancia, se apoyan en la fuerza. La filosofía liberal reciente ha considerado conveniente olvidar esta verdad»⁵⁵. Gray propone una relectura de Hobbes en clave «pluralista», para garantizar la paz mediante la gestión de conflictos entre culturas que serán siempre diferentes, abandonando por siempre el señuelo ilustrado de una civilización universal. «El objetivo de la filosofía política, concluye, es volver a la práctica con menos ilusiones. Para nosotros esto significa abandonar la ilusión de que las teorías de la justicia y de los derechos pueden librarnos de las ironías y las tragedias de la política»⁵⁶.

⁵⁵ *Las dos caras del liberalismo...*, p. 151. La cita del Leviatán aparece en el Cap. 13 («De la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad y su miseria»), Alianza, Madrid, 1989, p. 109; por cierto, con una errata de bulto, pues dice «injusticia», donde debería decir «justicia».

⁵⁶ *Las dos caras del liberalismo...*, p. 158.