

Xabier Etxeberria

Sobre la tolerancia y lo intolerable

*Xabier Etxeberria Mauleon es catedrático de filosofía del Instituto Abando-Ibarra, de Bilbao. Responsable del Área de Educación para la Paz de la organización pacifista vasca Bakeaz y colaborador de Justicia y Paz en el ámbito de la cooperación al desarrollo, su labor como investigador se centra en el análisis de la violencia y los derechos humanos en el pensamiento contemporáneo. Es autor de la tesis doctoral *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*.*

En este ensayo —que será publicado próximamente en el primer número de la revista PM/Diálogo, de Editorial Popular—, partiendo de que las actitudes de tolerancia e intolerancia están relacionadas con el modo como se viven e interrelacionan las convicciones y el poder, se analiza en primer lugar cómo concebir la tolerancia desde el Estado de derecho, que no debe ser visto como la instancia que impone la verdad (eso es lo intolerable), sino como aquél que garantiza los medios y procedimientos para que las libertades de todos y el debate ciudadano puedan ejercerse (tolerancia de “abstención”). Se pasa luego a analizar la tolerancia desde la convicción, la cual, frente al relativismo escéptico y frente a la vivencia dogmática, impositiva y violenta de la convicción (lo intolerable), asume el debate activo con convicciones opuestas (tolerancia de “confrontación”), para que sean la fuerza de la argumentación y la del testimonio las que decidan. Se acaba, por último, indagando en qué medida el perdón otorgado y acogido puede “afinar” la tolerancia, puede plenificarla, no sólo a nivel personal sino también a nivel político.

INDICE

1. Un problema de poder y de convicciones	1
2. La tolerancia desde el Estado de derecho	2
3. La tolerancia desde la convicción	3
4. La tolerancia del perdón	4
Antología de textos	5
Notas	8
Bibliografía	8

1 Un problema de poder y de convicciones

Las actitudes de tolerancia o intolerancia ante otros modos de pensar y/o actuar diferentes a los nuestros están relacionadas con el modo como son articulados dos factores: el de las convicciones y el del poder. En principio, el problema de la tolerancia sólo se plantea cuando existen determinadas convicciones que hacen que algo sea intolerable para las mismas, pero tolerancia e intolerancia sólo se practican eficazmente cuando se tiene un poder sobre el que disiente de nosotros. En este sentido, la intolerancia de la convicción llama en su ayuda al poder: si lo tiene, lo ejerce para obligar al contrario; si no lo tiene, lo busca; aunque cabe plantearse si no habrá un modo de “intolerancia” que renuncia al poder

coaccionante. La convicción tolerante, en cambio, es la que no usa ni pretende ese poder —lo tenga o no— a nivel de convicciones; aunque cabe plantearse si no habrá una “tolerancia” que es renuncia a las convicciones, como cabe plantearse si no es inevitable que toda tolerancia tenga su intolerable.

Vemos que aparecen así diversas ambigüedades que vamos a intentar clarificar: 1) La ambigüedad de la convicción que afirma la verdad tanto a nivel teórico como de conducta: sin la convicción, ámbitos como el ético o el religioso dejan de tener sentido, sin ella, la radicalidad con que se asume una creencia o una causa, deja de ser factible; pero desde su propia fuerza es también posible el fanatismo y, en cualquier caso, siempre se plantea el problema de cómo relacionarse con convicciones diversas e incluso opuestas, con convicciones que niegan las nuestras. 2) La ambigüedad de la tolerancia: puede ser vivida como una gran convicción de respeto y búsqueda dialogada de la verdad, pero también como fruto del escepticismo práctico indiferente frente a la misma. 3) La ambigüedad de la intolerancia y del poder que la hace eficaz: la intolerancia es inevitablemente coacción de la libertad aunque se haga en nombre de la verdad y el bien, pero, por otro lado, si para nosotros no hay algo que pueda ser definido como lo intolerable, el impulso ético pierde su norte. Este última ambigüedad es, si se quiere, la ambigüedad de lo intolerable mismo, de dónde lo situamos y de cómo nos enfrentamos a él.

Cabe, por último, señalar que si bien las convicciones se viven personalmente, son acogidas y fomentadas por organizaciones que afirman estar al servicio de ellas (Iglesias, partidos políticos, movimientos sociales, etc.), cristalizando en las mismas determinados grados de poder. Este poder se

concentra, de todos modos, de manera especial en las instituciones del Estado, pero éste a su vez, quiere justificarse desde determinadas convicciones. Vemos así como en el tema de la tolerancia, en el tema de la convicción y el poder coaccionante, hay inevitablemente implicadas una dimensión individual y otra institucional, en un tipo de relación que trataremos también de aclarar.

“ Si bien las convicciones se viven personalmente, son acogidas y fomentadas por organizaciones que afirman estar al servicio de ellas (Iglesias, partidos políticos, movimientos sociales, etc.), cristalizando en las mismas determinados grados de poder.

■ Como una ejemplificación de todo esto, y dado que en nuestro contexto cultural el debate sobre la tolerancia se ha expresado inicialmente en el ámbito de la religión, vamos a extraer de la historia de la Iglesia algunas tomas de posturas significativas en torno al tema de la tolerancia y su relación con el poder, presentadas de modo telegráfico y sin pretender ahondar en su contexto ni confrontarlas con otras menos conexas con la tendencia dominante.¹

- Aún en la era precóncantiniana, Tertuliano tiene un texto curiosamente “moderno”: “Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones; la religión de una persona humana ni perturba ni ayuda a otro. No es conveniente obligar a la religión. Tiene que ser practicada con libertad y no bajo presión”. Se afirma así claramente la fe como algo propio de la conciencia personal, la libertad de conciencia como un derecho, la convivencia de convicciones plurales como algo natural; aunque se pone en sordina la conflictividad —para bien y para mal— de esto último.
- Constantino, en el *Edicto de Milán*: “Damos a la cristianidad y a todos los otros libre facilidad para seguir la religión que deseen”. Se proclama la libertad religiosa, la tolerancia entre religiones, pero *concedida* por el poder que se arroga tal autoridad.
- Teodosio, en el *Edicto de Tesalónica*: “Es nuestra voluntad que todos los pueblos que se rigen por la administración de nuestra clemencia practicarán la religión que el divino Pedro el Apóstol transmitió a los romanos”. El poder político, que se va a justificar ideológicamente desde la religión, se convierte en el brazo ejecutor de la intolerancia de la misma (extraña retórica la de la “clemencia”) contra todo lo que la niegue.
- Para San Agustín, el cristianismo tiene el monopolio de la verdad en las cuestiones ético-religiosas; este pensador se pronuncia además en contra del principio de seguir la propia conciencia excepto cuando sea recta (?) y hace una penosa interpretación desgraciadamente influyente del “fuérzales a entrar” (Lc 14, 23) de la parábola de la invitación al banquete. Frente a él en este punto, Tomás de Aquino defenderá el deber/derecho de seguir *siempre* la propia conciencia, aunque el Papa afirme que sea errónea. Está aquí en juego la autonomía de las convicciones y desde ella el *derecho* al error.
- El papado, contra el espíritu de la Ilustración y los derechos humanos: Gregorio XVI (1832) describe la libertad de conciencia como “el principio falso y absurdo o más bien disparatado (*deliramentum*) de que hemos de asegurar y garantizar a todo el mundo la libertad de conciencia; éste es uno de los errores más contagiosos (...). A éste hay que añadir la libertad de prensa, la libertad más peligrosa, una libertad execrable, que nunca podrá inspirar-

nos un horror suficiente”. Su sucesor, Pío IX hace suyas esas condenas en el famoso *Syllabus* (1864). Debilitados los lazos de siglos con el poder político, queda más patente la justificación que se hace de la violencia que debe surgir de la convicción para imponerse.

- El primer documento del papado en el que hay un pronunciamiento sin reservas en favor de los derechos humanos es la *Pacem in terris* de Juan XXIII (¡1963!): “El hombre tiene un derecho natural [...] a la libertad de palabra y publicación [...], a dar culto a Dios de acuerdo con los rectos² dictados de su propia conciencia y a profesar su religión tanto en público como en privado”. El Vaticano II refrendará esta línea plenamente: “La libertad religiosa en la sociedad está en perfecta armonía con el acto de fe cristiana”.

2 La tolerancia desde el estado de derecho

■ La intolerancia se ha vivido históricamente de modo privilegiado desde la alianza, el apoyo mutuo, de las instituciones políticas y religiosas. Simplificando este apoyo, que ha recibido concreciones varias y ha vivido tensiones diversas, podemos decir que el poder religioso daba su unción, su sacralización, su justificación al poder político y que éste se convertía en el brazo sancionador y coaccionador del religioso para las convicciones y comportamientos que éste no aceptaba. La resultante era que lo que fuera la verdad en los niveles ético-religiosos (y a veces hasta en los científicos) lo decidía y lo imponía el poder. Las guerras de religión de los siglos XVI y XVII y los diversos fenómenos económicos y culturales conexados con ellas, va a dar al traste con este modelo, haciendo surgir el modelo de libertad de conciencia y de convivencia en tolerancia de las diversas creencias, que tendrá su expresión culminante en las Declaraciones de derechos humanos del siglo XVIII.

A partir de aquí es toda una mutación cultural la que se produce por lo que se refiere al Estado. Éste ya no va a recibir la unción de los poderes religiosos sino de la voluntad ciudadana, y no se va a constituir en espacio que decide e impone la verdad, sino en espacio que garantiza los medios y los procedimientos para que las libertades de todos puedan ejercerse, para que el debate ciudadano sobre la verdad pueda darse en igualdad. El Estado se convierte en Estado tolerante con tolerancia de “abstención” como dice Ricoeur: “Ante la ley, se considera que los individuos tienen creencias, convicciones, intereses que definen el *contenido* de sus discursos. Es precisamente este contenido el que la justicia ignora, porque es la justicia, es decir, el árbitro de pretensiones rivales, no el tribunal de la verdad. Destituido en tanto que instancia de verdad, el poder civil ha conquistado su estatuto de Estado de derecho. Mientras que el derecho divino se definía por un contenido de verdad, el derecho del Estado de derecho es, en el sentido propio de la palabra, agnóstico” (1990: 300). Esto significa que lo que antes se legitimaba en función de la autoridad de una tradición cuyos contenidos precisos definía el poder, ahora va a tener que legitimarse a través de una argumentación ciudadana que el poder civil debe propiciar al máximo, manteniendo abiertos los cauces de debate y las expresiones de la pluralidad.

El sentido y motivo de la unidad y cohesión de una sociedad cambia así de perspectiva: ya no se basa en una única concepción de la verdad y del bien impuesta universalmente —puesto que se asume una pluralidad de concepciones enfrentadas—, sino en la aceptación pública de una concepción del derecho y la justicia que establece el marco en el que pueden debatirse las diversas concepciones de la verdad y

que a su vez limita, como aclararemos en seguida, las concepciones que son permisibles³ (Rawls, 1990:30).

La intolerancia se ha vivido históricamente de modo privilegiado desde la alianza, el apoyo mutuo, de las instituciones políticas y religiosas.

■ La recepción de esta mutación cultural, que se ha impuesto en el contexto occidental, puede estar motivada diferentemente. Puede, en primer lugar, aceptarse con la resignación de quien no tiene más remedio, desde el equilibrio o incluso la inferioridad de poderes: se desearía que la verdad —la propia verdad— dispusiera de fuerza legal para imponerse, pero se entiende que en las actuales circunstancias no puede llevarse a la práctica tal deseo. Puede, en segundo lugar, asumirse desde el escepticismo que se hereda como fruto de las pasadas luchas tanto dialécticas como físicas entre convicciones dispares: el pluralismo sería la fórmula en la que se plasma que el acceso a la verdad en los ámbitos ético-religiosos no es posible, por lo que, debilitadas y relativizadas las convicciones, habría que contentarse con aspirar a una organización social que reduzca al mínimo los conflictos. Puede por último asumirse desde la valoración intrínsecamente positiva de la tolerancia.

Aclaremos de momento esta última postura. La tolerancia no es vista aquí como un mal menor necesario (“si te tolero, me toleras”), sino como el modo adecuado de convivencia y de búsqueda de la verdad. Modo adecuado de convivencia, en primer lugar, porque es el que expresa el principio ético fundamental de la misma: el respeto a la dignidad de todo ser humano, que supone el reconocimiento de su autonomía en el ámbito de las convicciones, que exige en concreto que el otro llegue a la verdad no por imposición sino por convicción, que asume por tanto el derecho al error. La tolerancia no es así una especie de cálculo político sino la primera exigencia ética de la convivencia, la convicción básica desde la que situamos las diversas convicciones concretas y plurales.⁴ En segundo lugar, la tolerancia es también vista como un modo adecuado de búsqueda de la verdad, pero de esto hablaremos en el apartado siguiente. En cualquier caso, son estas dos las razones fundamentales por las que debe defenderse la aceptación positiva de la tolerancia, frente a la meramente estratégica o la escéptica.

■ Para esta tolerancia positiva hay un intolerable que ya ha sido apuntado. Lo intolerable es que la verdad pretenda imponerse desde el poder. Lo intolerable son aquellas convicciones y conductas —tanto de personas como de grupos— que suponen la negación de la libertad de pensamiento y de conciencia, aquellas actitudes discriminatorias que niegan el derecho igual a ser diferentes. Lo intolerable es la intolerancia. Ese es el intolerable que debe empujar a la conciencia ética de las personas a decir “no”, a trabajar activamente contra él. Es también el intolerable que el poder político, usando su fuerza coactiva, debe hacer que no se imponga. Aquí se toca un aspecto que si teóricamente es claro —no tolerar al intolerante— políticamente es complejo y exige sabiduría práctica que en cualquier caso debe tener siempre presente que sólo se puede combatir lo intolerable por procesos democráticos —no podemos caer en la intolerancia que condenamos—, y que no es lo mismo la intolerancia proclamada que la practicada, aunque tampoco sean de despreciar las conexiones entre ellas.

Este modo de enfrentarse a la intolerancia, este ideal de tolerancia, exige determinadas actitudes de coherencia en las instituciones dotadas de poder e influencia. En el Estado

exige que su servicio a la autonomía y la articulación de las libertades de todos sea real. En verdad, el Estado de derecho es una idea límite que nunca se alcanza. Pero acercarse a ella pide no sólo el reconocimiento de las libertades sino el fomento de las condiciones sociales que hacen posible el ejercicio de las mismas por parte de todos los ciudadanos; la articulación, en definitiva, de lo que llamamos derechos libertades con los derechos sociales.

En cuanto a otras instituciones que también acumulan un cierto poder e influencia (Iglesias, organizaciones políticas y sociales), se les exige en primer lugar que acepten desde la convicción el ideal de convivencia en tolerancia, que, por tanto, no sólo no lo contradigan con sus propuestas y estrategias sino que lo apoyen activamente; que asuman, por tanto, positivamente el fenómeno del pluralismo y que vivan sus propuestas propias como una de esas expresiones del pluralismo sujeto a debate. Si confrontamos a este respecto los vaivenes de las autoridades jerárquicas e intelectuales de la Iglesia citados en el apartado 1, queda claro en su conjunto el déficit de convicción, por lo que a tolerancia se refiere, en la Iglesia católica, y la necesidad de afianzarlo frente a una tradición de la misma predominantemente hostil a él, para que no sólo desde las universales motivaciones del respeto al otro, sino también desde las motivaciones extraídas de su fe, ayude a asentar y purificar este modelo de convivencia.

Lo intolerable es que la verdad pretenda imponerse desde el poder. Lo intolerable son aquellas convicciones y conductas —tanto de personas como de grupos— que suponen la negación de la libertad de pensamiento y de conciencia, aquellas actitudes discriminatorias que niegan el derecho igual a ser diferentes. Lo intolerable es la intolerancia.

Por todo lo que antecede puede verse cómo el tema de la tolerancia está íntimamente relacionado con los derechos humanos: la historia de estos derechos es la historia de la afirmación de la tolerancia positiva y de la restricción de lo intolerable a su expresión mínima más formal y universalizable.

3 La tolerancia desde la convicción

■ Si el Estado de derecho, si la democracia expresa sobre todo la dimensión procedimental, aunque esté en sí sustentada por algunas convicciones básicas compartidas, lo que desde esa dimensión se discute, de acuerdo a sus reglas de igualdad, son las convicciones particulares.

La versión escéptico-indiferente de la tolerancia vive este pluralismo desde la relativización máxima de las convicciones. Caricaturizando un poco esta postura, podría resumirse en la máxima de “que cada uno piense y haga lo que quiera con tal de molestar a los demás lo menos posible”. Hay, de hecho, una mínima convicción de respeto que no se relativiza, pues de lo contrario tal postura significaría el reconocimiento de la ley del más fuerte, con lo que se alinearía con la intolerancia,⁵ pero en conjunto significa la renuncia al anhelo de verdad y a la vivencia de aquellas convicciones que dan

la inspiración y la fuerza para los compromisos éticos y las vivencias religiosas.

Si, por tanto, la vivencia dogmática de la convicción, con su violencia consiguiente, contradice el espíritu de tolerancia, si el escepticismo frente a las convicciones banaliza peligrosamente este espíritu, ¿cuál es el modo de convicción que se corresponde con la tolerancia positiva?, ¿qué modo de vivir nuestras convicciones particulares puede armonizarse con la convicción de tolerancia potenciando a ambas? En la convicción, como subraya muy bien Ricoeur, vivo *a la vez* la elección personal con su riesgo y el sometimiento a algo que me sobrepasa: "Tomo posición, tomo partido y así reconozco lo que, más grande que yo, más durable que yo, más digno que yo, me constituye en deudor insolvente" (1983: 117). Precisamente por sentirme impulsado a identificarme con una causa que me sobrepasa, que no es mera y contingente construcción histórica (mía o de mi grupo de referencia), vivo la convicción con esa fuerza que me empuja a la radicalidad, a ser fiel a ella hasta el final, a enfrentarme a todo tipo de obstáculos, en la confianza de que significa plenitud humana. Pero precisamente porque vivo también el riesgo de la elección, porque sé que mis convicciones están ligadas históricamente a tradiciones sujetas a interpretaciones múltiples, porque sé que es posible incluso la crisis saludable de convicciones, reconozco hasta en mis convicciones más asentadas una inevitable dimensión de contingencia y de limitación. Esta es la vivencia de la convicción que permite vivir la radicalidad de la tolerancia.

Efectivamente, desde la intensidad de una convicción así vivida, entramos en lo que Ricoeur llama tolerancia de *confrontación*, complemento de la tolerancia de *abstención* del Estado. Porque no soy indiferente a las convicciones ni a la verdad, porque sé que no da lo mismo para la plenitud de la humanidad unas convicciones que otras, confronto activamente mis convicciones con las de los demás, en el marco de tolerancia plural, para que esas convicciones y las prácticas a que dan lugar se extiendan no por la fuerza coactiva sino por la fuerza de la *argumentación* y del *testimonio*. Porque ambas vías, argumentación y testimonio de coherencia, son necesarias para un "saber" como el de la convicción, para "probar" que ésta plenifica al ser humano.

Las convicciones que así se someten a la confrontación deben ser, por exigencia de la misma, convicciones *sopesadas*, para usar el término de Rawls; convicciones que, heredadas de lo mejor de las tradiciones en las que nos enraizamos, han sido purificadas por interpretaciones críticas y creativas de las mismas y por su confrontación con las ciencias humanas. Pero, y este es un dato importante para la tolerancia, si debo llevar al debate mis convicciones sopesadas, como soy consciente de su limitación y asumo un debate abierto, es decir, sujeto a la interpelación del otro, será también fruto de ese debate el que mis convicciones sean realmente sopesadas, aunque ello signifique, si es preciso, modificadas.

|| Para quien vive sus convicciones dogmáticamente, lo intolerable son las convicciones opuestas. Para quien vive la convicción en la tolerancia, lo intolerable es precisamente ese dogmatismo.



Tocamos aquí una decisiva razón para la tolerancia que ya apuntamos antes: la de la conciencia de nuestros límites ante la verdad, que debe empujarnos a ver en el debate no sólo el lugar en el que extender nuestra convicción sino también el lugar en el que modificarla si es preciso. No es que creamos, frente al relativismo radical, que todas las opiniones y todas las acciones sean equivalentes bajo el punto de vista de la verdad, pero sí creemos que en toda aproxima-

ción a la verdad hay posibilidades de perfeccionamiento y que, por decirlo con palabras de Kant, "todo error en que pueda caer el intelecto humano, es sólo *parcial*, y en todo juicio erróneo no puede dejar de haber algo verdadero" (*Lógica*, Intr. VII). En este sentido, la vivencia de la tolerancia no significa debilitamiento de las convicciones sino afinamiento de las mismas. Lo que nos ayudará a vivirlas en su radicalidad de modo más humanizante para nosotros y para los demás.

Por lo demás, éste es el único modo coherente de defender la convicción como tal convicción. Efectivamente, si pretendemos que nuestra convicción, por la evidencia con que la experimentamos, tiene el derecho a imponerse a las demás, deberemos reconocer por la misma lógica que las convicciones opuestas, que también son vividas con la misma evidencia, tienen el mismo derecho a imponerse, con lo que al final, lo que de verdad asumimos es que se imponga el más fuerte. Como este es una penosa conclusión para quien dice defender la pureza de las convicciones, se aduce entonces que las nuestras son las buenas mientras que las de los otros son falsas y encubridoras, tras su pretendida radicalidad, de diversos conservadurismos, o diversos intereses, etc. Puede ser así, pero de eso hay que convencer sin imponer, pues en principio es necesario defender la preferencia de unas convicciones frente a otras, pero no a priori y desde posturas dogmáticas, sino —como hemos dicho— desde la crítica, la apertura, el testimonio.

■ Para quien vive sus convicciones dogmáticamente, lo intolerable son las convicciones opuestas. Para quien vive la convicción en la tolerancia, lo intolerable es precisamente ese dogmatismo, lo intolerable es lo que no merece el respeto, porque niega el derecho de cada uno a sus convicciones, el derecho igual, por tanto, a la verdad con el riesgo aparejado del error.

Es cierto que nuestra convicción puede apuntar a intolerables más precisos (como es igualmente cierto que lo que en un momento dado se nos muestra como intolerable se convierte en revelador de convicciones más o menos dormidas). Y es lógico entonces que nos movilizemos contra ese intolerable. ¿Cómo realizar esta movilización sin romper las fronteras de la tolerancia? La elección de medios es aquí decisiva, como subrayó Gandhi. Gandhi, efectivamente, vivió como pocos la fuerza de la convicción y los consiguientes enfrentamientos a los que le llevaba. Llegó a decir con una contundencia que nos suena casi a fanatismo: "Esa voz interior no me engaña jamás [...]. Mantente firme aunque te quedes solo [...]. La ley de la mayoría no tiene nada que decir donde le toca hablar a la conciencia" (1981: 85 y 206). Pero añadía: "Disponde a morir para dar testimonio de lo que da sentido a tu vida" (Id. 85), es decir, disponte a usar unos métodos que no causen destrucción al adversario aunque puedan causarte sufrimientos a ti; de ese modo, "si cometes un error, los otros no padecerán las consecuencias de tu equivocación. Ese es el sentido de la desobediencia civil que se convierte en el más seguro y menos equívoco de los métodos, pues si la causa que se defiende no fuera justa, sólo padecerían los que se han decidido a resistir" (Id. 125). Se confiesa así que la convicción más fuerte está expuesta a errores y que la fuerza más legítima de la convicción es aquella que usa medios no violentos y desde ellos la testimonio.

La tolerancia del perdón

■ En su momento resaltamos cómo el problema de la tolerancia estaba inicialmente ligado a las convicciones religio-

sas y su modo de extenderlas. Hoy, en entornos sociales como el nuestro (no en otros en los que los fundamentalismos religiosos violentos han irrumpido con fuerza), esta problemática de la tolerancia aparece en general más unida a las convicciones políticas, con una dinámica de la que, por los límites propios a este ensayo, no vamos a ocuparnos aquí aunque es muy necesario. Sí queremos con todo, para completar la perspectiva que hemos asumido, abocar a un último punto para resaltar que, junto a las razones universales que motivan la tolerancia (dignidad de todo ser humano y límites en el acercamiento a la verdad), hay razones y matices en la tradición cristiana a la que antes nos referimos que pueden apoyar y enriquecer desde su perspectiva el espíritu de tolerancia (tanto para creyentes como para aquellos que sin serlo se reconocen en sus valores humanizadores), a pesar de que desgraciadamente esta tradición se haya distinguido con demasiada frecuencia por su intolerancia.

Aquí vamos a explorar únicamente una de esas razones, la que tiene que ver con el perdón y el amor a los enemigos, por la intensidad y originalidad de la misma. H. Arendt subraya con agudeza: "El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular" (1974: 313). Veamos lo que esto puede significar.

Si hasta ahora habíamos dicho que la tolerancia tiene su límite en el intolerante, el perdón se nos manifiesta en su límite como la tolerancia ofrecida al que ha sido intolerante; allá donde la ley se propone castigar la intolerancia, el perdón "la perdona". Aplicando a este campo —y a nuestro modo— unas ideas de R. Girard, podríamos decir que la intolerancia contra lo que consideramos intolerable puede engendrar un círculo de venganza: yo me enfrento al que considero intolerante y éste se enfrenta a mí porque considera mi enfrentamiento intolerable. Para acabar con este círculo hemos inventado el sistema judicial del que, si responde a las convicciones democráticas compartidas, aceptamos que tenga con su veredicto y su castigo llegado el caso, la última palabra. Pues bien, el amor al enemigo, el devolver bien por mal, el perdón específicamente, destruyen la raíz de este círculo. Frente a la venganza, incluso la "venganza" institucionalizada que es el sistema judicial, el perdón, como comenta de nuevo H. Arendt, "es la única reacción que no reaccía simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquél que es perdonado" (1974: 316). Es decir, el perdón permite la libertad creando una situación nueva.⁶

El perdón, con todo, no es olvido. Si la tolerancia positiva se distanciaba tanto de la tolerancia escéptica como de la intolerancia, el perdón se distancia tanto del olvido indiferente como de la memoria vengadora. Sólo si no olvidamos podemos perdonar; con el perdón no abolimos el pasado ni la herencia que de él nos queda; y las víctimas no merecen el olvido sino la memoria desde la que se asumen sus derechos pendientes, como quería Benjamin. Pero con ese perdón revisamos nuestra memoria del pasado liberando en él sus potencialidades truncadas: sin ignorar así el peso del pasado con todos los sufrimientos que la intolerancia crea, aprendiendo de ello, podemos, todos, empezar de nuevo. Ahora bien, si el perdón no es olvido, es todo lo contrario a la memoria vengadora, a la memoria intolerante que alimenta el círculo de la violencia pretendiendo ser respuesta a otra violencia, a la memoria, en definitiva, que no perdona. Es lo que sucede en estos momentos con ciertos radicalismos de izquierda y ciertos radicalismos nacionalistas marcadamente intolerantes y propensos a una violencia que dicen poner al servicio de una causa que han decidido que es la causa del pueblo, y que gustan de eslóganes como el que se puede oír en Euskadi: "Herriak ez du barkatuko", el pueblo no perdonará.

El perdón no tiene un encaje fácil en la vida política, pues ésta se nos presenta bajo la regla de la reciprocidad y aquél, en principio, bajo la regla del don y la sobreabundancia que excede a la reciprocidad. Ricoeur le llama, por eso, "la poética" de la vida moral. Sin embargo, eso no significa que deba ser reducido al orden del amor en las relaciones interpersonales. Porque tiene probada eficacia política; y porque puede también responder a las demandas del respeto debido a las personas. En este sentido, el perdón no es el sustituto de la justicia pero sí el que inspira sus enfoques más humanizantes, el que provoca incluso medidas que desbordan sus esquemas propios, siempre sabiendo que en la dinámica social, para que las medidas de perdón sean adecuadas, al perdón ofrecido debe corresponder el perdón acogido (como al perdón solicitado debe corresponder el perdón otorgado), pues la novedad sólo se produce plenamente cuando perdonador y perdonado se enfrentan de modo nuevo al pasado generando los correspondientes cambios en el presente. Pero siempre, quien tenga la iniciativa de ofertar o solicitar el perdón estará incitando a sobrepasar los límites más estrechos de la justicia, los límites más estrechos de la lucha contra la intolerancia.

Todas estas consideraciones nos llevan a concluir que el perdón debe ser visto como el afinamiento de la tolerancia.



El perdón no es el sustituto de la justicia pero sí el que inspira sus enfoques más humanizantes, el que provoca incluso medidas que desbordan sus esquemas propios.



■ Ya hemos señalado que esta perspectiva del perdón y del amor a los enemigos, que aquí hemos querido verla desbordando su contextualización religiosa, es una herencia que ha recibido precisamente la tradición cristiana. R. Girard ha destacado como pocos que la propuesta de Jesús de Nazaret a este respecto es de un realismo absoluto, a pesar de su aparente idealismo, de cara a eliminar la violencia, pues es la única que llega a la raíz (1982: 229-232). Pero ha destacado igualmente que tampoco la tradición cristiana se la ha creído: la ha aplicado a casos particulares, la ha aconsejado como práctica intersubjetiva de la caridad, pero su práctica social ha sido la intolerancia del castigo —en ciertos momentos históricos hasta sus expresiones límite de la tortura— contra lo que a nivel de concepciones o de prácticas se enfrentaba a sus posicionamientos oficiales. Por eso, hoy en día es un reto fundamental —tanto para creyentes como para no creyentes— reinterpretar desde nuestro presente esos orígenes a fin de que, desde las especificidades de esta tradición, se pueda apoyar la causa de la tolerancia en su sentido más pleno.

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

■ **Introducción.** La presente relación de textos se ofrece con la finalidad de que puedan servir para profundizar lo dicho en la exposición, e igualmente para que puedan tener un uso pedagógico llegado el caso. Han sido tomados de dos momentos históricos. El primero, aquél que se inicia con las guerras de religión en la edad moderna europea y culmina con la Declaración de derechos francesa, pues es el momento en que se comienza a discutir sobre la tolerancia y a defenderla en el sentido moderno de la misma. El segundo, arrancando con la Declaración universal del 48, es el momento actual, del que, a través de tres significativos representantes de la filosofía política y del derecho, se proponen textos que consideramos muy significativos.

■ **Erasmus.** En otros tiempos, el hereje era escuchado atentamente. Si sus explicaciones satisfacían, se le absolvía; si después de haber sido convenido (de herejía) se mostraba obstinado, la pena suprema consistía en la exclusión de la comunión eclesiástica. Ahora el crimen de herejía ha cambiado de carácter; por cualquier razón fútil, se exclama inmediatamente: «¡Es una herejía!, ¡es una herejía!» Antes se consideraba como hereje al que se apartaba del Evangelio, de los artículos de fe o de lo que tenía una autoridad análoga. Ahora si alguien se aparta aunque sea solamente un poco de Santo Tomás, se le considera hereje [...]. Todo lo que no gusta, todo lo que no se comprende, es una herejía. Saber griego, es una herejía. Hablar un lenguaje pulido, es una herejía [...]. Confieso que es una grave acusación la de corromper la fe, pero no hay que hacer de todo una cuestión de fe. (Tomado de *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, de J. Lecler, Ed. Marfil, Alcoy, 1969, p. 159).

■ **Tomás Moro.** Habiendo sabido Utopo desde un principio que los indígenas, antes de su llegada, se peleaban de continuo por motivos religiosos y advertido de que combatiendo cada secta en defensa de su patria aisladamente y sin ponerse de acuerdo para una acción común, se le ofrecía ocasión de vencerlas a todas, así que hubo alcanzado la victoria decretó que cada ciudadano pudiera seguir la religión que le plugiese e incluso hacer prosélitos, pero procediendo en esto con moderación, dulzura y razones, sin destruir brutalmente las demás creencias, ni recurrir a la fuerza ni a las injurias; en tal virtud, castigan con el destierro o la servidumbre al que con obstinación se empeña en tal intento.

Tomó Utopo estas disposiciones no sólo con miras a la paz, arruinada totalmente por incansables luchas y odios implacables, sino porque creyó que obrar así era hacerlo en interés de la religión misma, acerca de la cual nada se atrevió a definir de ligero por ignorar si Dios, deseando un culto vario y múltiple, inspiró a unos hombres una religión y a otros otra.

Juzgó tiránico y absurdo exigir a la fuerza y con amenazas que todos aceptasen una religión tenida por verdadera, aun cuando una lo sea en efecto y falsas las restantes. Fácilmente previó que a poco que se proceda razonable y moderadamente, la fuerza de la verdad tiene que brotar e imponerse al fin por sí misma. Si, por el contrario se recurre a las armas y al tumulto, resultaría que, como los peores son los más obstinados, la religión, por santa y mejor que fuese, perecería ahogada por la vana superstición, como se agosta el fruto entre espinas y abrojos. Por tales razones dejó la cuestión indecisa, permitiendo que cada cual pensase a su manera. Tan sólo prohibió estricta y severamente que nadie, abdicando de la dignidad humana, llegase en su degeneración a creer que el alma perece con el cuerpo o que el mundo puede marchar a ciegas y sin ayuda de la Providencia. Creen los Utopícos que después de esta vida existen castigos para el mal y premios para la virtud; a los que piensan lo contrario no los cuentan siquiera en el número de los hombres, como que rebajan a la vileza de un cuerpo animal la sublime naturaleza de su alma. Tampoco los consideran como ciudadanos, pues, a no impedírsele el miedo, se les diera un ardite de las instituciones y costumbres. (Tomado de *Moro-Campanella-Bacon, Utopías del Renacimiento*, FCE, Madrid, 1985, p. 126-127).

■ **Locke, John.** Pero, a fin de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristiana simulando tener en cuenta el bienestar público y la observancia de las leyes, ni otros que, con el pretexto de la religión aspiren a la impunidad para sus libertinajes y disipaciones, en una palabra, para que ninguno pueda engañarse a sí mismo ni a los demás con el pretexto de su lealtad y obediencia al Príncipe o de ternura y sinceridad hacia el culto de Dios, estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro. Si esto no se hace, no tendrán fin las controversias que siempre surgirán entre aquellos que tienen, o por lo menos pretenden tener, un interés en la salvación de las almas, por un lado, y, por el otro, en la custodia del Estado.

El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil [...].

Consideremos ahora qué es una Iglesia. Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a El y eficaz para la salvación de sus almas [...].

Solamente diré que, de donde quiera que provenga su autoridad, como es eclesiástica debe estar confinada dentro de los límites de la Iglesia y no puede de manera alguna extenderse a los negocios civiles, porque la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. (Tomado de *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 8, 3 y 23).

■ **Voltaire.** He visto en las historias tan horribles ejemplos de fanatismo, desde las divisiones de los atenienses y de los arios hasta el asesinato de Enrique el Grande y la masacre de Cévenas; he visto con mis ojos tantas calamidades públicas y particulares causadas por este furor de partido, y por esta furia de entusiasmo, desde la tiranía del jesuita Le Tellier hasta la locura de los convulsionarios y de las cédulas de confesión que me he preguntado a mí mismo: la tolerancia ¿será un mal tan grande como la intolerancia? Y la

libertad de conciencia ¿es un azote tan bárbaro como los verdugos de la inquisición? [...]. ¿Qué es la tolerancia? Es la herencia de la humanidad. Todos estamos llenos de debilidades y de errores; perdonemos recíprocamente nuestras estupideces; es la primera ley de la naturaleza [...]. Es claro que todo particular que persigue a un hombre, su hermano, porque no es de su opinión, es un monstruo [...]. De todas las religiones, la cristiana es la que debe inspirar la mayor tolerancia, aunque hasta ahora los cristianos hayan sido los más intolerantes de los hombres [...]. Amigos míos, cuando hemos predicado la tolerancia en prosa, en verso, en algunas cátedras, y en todas nuestras sociedades; cuando hemos hecho resonar estas verdaderas voces humanas en los órganos de nuestras iglesias [referencia a un sonido de órgano que se llamaba "voces humanas" y que se combinaba con el sonido de flautas], hemos servido a la naturaleza, hemos restablecido a la humanidad en sus derechos. (Tomado de *Dictionnaire philosophique II*, en Voltaire, *Oeuvres complètes*, v. VIII, Alexandre Houssiaux, Paris, 1853, p. 268-270).

■ **Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789).**

Art. 10. Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la Ley.

Art. 11. La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de esta libertad produzca en los casos determinados por la Ley.

■ **Declaración universal de los derechos humanos (1948).**

Art. 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Art. 19. Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir información y opiniones y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Art. 20. 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas; 2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

■ **Pacto internacional de derechos civiles y políticos (1966).**

Artículo 18

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la Ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral pública o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

4. Los Estados partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Artículo 19

1. Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones.

2. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

3. El ejercicio del derecho previsto en el párrafo 2 de este artículo entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente, puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la Ley y ser necesarias para: a) Asegurar el respeto a los derechos o a la reputación de los demás; b) La protección de la seguridad nacional, el orden público, la salud o la moral públicas.

■ **Bobbio, Norberto.** Más allá de las razones de método, se puede aducir en favor de la tolerancia una razón moral: el respeto al otro. También en este caso la tolerancia no reposa sobre la renuncia a la propia verdad, o sobre la indiferencia por cualquier forma de verdad. Creo firmemente en mi verdad pero creo que debo obedecer a un principio moral absoluto: el respeto a los demás. Aparentemente se trata de un caso de conflicto entre razón teórica y razón práctica, entre aquello en lo que debo creer y aquello que debo hacer. En realidad se trata de un conflicto entre dos principios morales: la moral de la coherencia que me induce a situar mi verdad por encima de cualquier cosa, y la del respeto o la benevolencia hacia el otro.

Así como el método de la persuasión está estrechamente conectado con la forma de gobierno democrático, el reconocimiento del derecho de todo hombre a creer según su conciencia está estrechamente ligado a la afirmación de los

derechos de libertad, ante todo con el derecho de libertad religiosa, y después con el de libertad de opinión, los derechos considerados naturales o inviolables, que están en el origen del Estado liberal. Por otro lado, aunque no siempre históricamente, sí teóricamente, Estado liberal y Estado democrático son interdependientes porque el segundo es la prolongación necesaria del primero, y allí donde son impuestos permanecen y caen juntos.

Si el otro debe llegar a la verdad lo debe hacer por íntima convicción y no por imposición. Desde este punto de vista la tolerancia no es solamente un mal menor, no es sólo la adopción de un método de convivencia con preferencia a otro, sino que es la única respuesta posible a la imperiosa afirmación de que la libertad interior es un bien demasiado alto para no ser reconocido, e incluso reclamado. Aquí la tolerancia no es querida por ser socialmente útil o políticamente eficaz, sino porque es éticamente obligatoria. También en este caso el tolerante no es escéptico, ya que cree en su verdad. Ni es tampoco indiferente porque inspira la propia acción en un deber absoluto, como es el respeto a la libertad de los demás [...].

Una cosa es sostener que la tolerancia no es nunca ilimitada (sólo la tolerancia negativa es ilimitada, pero por esto mismo termina por desacreditar la idea misma de tolerancia), otra entender que si debe tener sus límites, los criterios para fijarlos no deben ser los propuestos por Marcuse.

El único criterio razonable es el que deriva de la idea misma de tolerancia y que puede ser formulado de este modo: la tolerancia debe ser extendida a todos, excepto a aquellos que niegan el principio de tolerancia, o más brevemente, todos deben ser tolerantes excepto con los intolerantes. Esta era la razón por la que Locke entendía que no se debía extender la práctica de la tolerancia a los católicos, y hoy en la esfera política se niega en ciertos países el derecho de ciudadanía a los comunistas y a los fascistas. Se trata, por otra parte, del mismo principio por el que se sostiene que la regla de la mayoría no vale para las minorías opresoras, es decir, para aquellos que si se convirtiesen en mayoría suprimirían el principio de las mayorías.

Naturalmente, este criterio de distinción que en abstracto parece clarísimo en la práctica no es de tan fácil realización, y no puede ser aceptado sin reservas.

Las razones por las que no es tan claro como parece cuando se enuncia está en el hecho de que existen varias graduaciones de la intolerancia y son varios los ámbitos en los cuales la tolerancia puede explicarse. No puede ser aceptado sin reservas por una razón nada despreciable: quien cree en la bondad de la tolerancia cree no solamente porque constata la irreductibilidad de las fes y de las opiniones, y la consiguiente necesidad de no destruir con prohibiciones la variedad de las manifestaciones del pensamiento humano, sino también porque cree en su fecundidad y comprende que la única manera de llevar al intolerante a aceptar la tolerancia no está en la persecución, sino en el reconocimiento de su derecho a expresarse. Responder al intolerante con la intolerancia puede ser formalmente inaceptable, éticamente pobre y además políticamente inoportuno. No se dice que el intolerante, acogido en el recinto de la libertad, comprenda el valor ético del respeto a las ideas del otro. Pero es cierto que el intolerante perseguido y excluido no se convertirá nunca en un liberal. Puede valer la pena poner en riesgo la libertad haciendo beneficiario de ella también a su enemigo, si la única posible alternativa es restringirla hasta sofocarla o por lo menos no permitirle dar todos sus frutos. Mejor una libertad siempre en peligro pero expansiva que una libertad protegida pero incapaz de desarrollarse. Sólo una libertad en peligro es capaz de renovarse. Una libertad incapaz de renovarse se transforma tarde o temprano en una nueva esclavitud.

La elección entre dos comportamientos es una elección última y como todas las elecciones últimas es susceptible de no ser fácilmente sostenible con argumentos racionales. Existen situaciones históricas que pueden favorecer a la una o a la otra. (Tomado de *El tiempo de los derechos*, Fundación Sistema, Madrid, 1991, p. 248-254).

■ **Rawls, John.** ¿Cómo ha de ser entendida la unidad social, dado que puede no haber acuerdo sobre el único bien racional, y que debe tomarse como dada una pluralidad de concepciones enfrentadas e incommensurables? Y dado que sea concebible la unidad social de algún modo preciso, ¿bajo qué condiciones es posible actualmente?

En la justicia como imparcialidad, la unión social se entiende partiendo de la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. La unidad social y la fidelidad de los ciudadanos a sus instituciones comunes no está fundada en que todos afirmen la misma concepción del bien, sino en su aceptación pública de una concepción política de justicia para regular la estructura básica de la sociedad. El concepto de justicia es previo e independiente del concepto de bondad en el sentido de que los principios de justicia limitan las concepciones del bien que son permisibles. Una estructura básica justa y su marco de instituciones establece un sistema en cuyo seno se pueden promover las concepciones permisibles. En otro lugar he llamado a esta relación entre una concepción de justicia y las concepciones del bien la prioridad del derecho (puesto que lo justo cae bajo el derecho). Creo que esta prioridad es característica del liberalismo como doctrina política, y es algo que parece esencial a cualquier concepción de justicia que sea razonable para un estado democrático. Así pues, para entender cómo es posible la unidad social, dadas las condiciones históricas de una sociedad democrática, partimos

de nuestra idea intuitiva básica de la cooperación social, una idea presente en la cultura pública de una sociedad democrática, y de ahí pasamos a una concepción pública de justicia como base de la unidad social en el sentido que he bosquejado.

En cuanto a la cuestión de si esta unidad es estable, eso depende principalmente del contenido de las doctrinas morales, filosóficas y religiosas disponibles para construir un consenso solapante. Por ejemplo, suponiendo que la concepción política pública sea la justicia como imparcialidad, imaginen a los ciudadanos afirmando una de tres visiones: la primera visión afirma la justicia como imparcialidad porque sus creencias religiosas y su modo de entender la fe conducen a un principio de tolerancia y suscriben la idea fundamental de la sociedad como un esquema de cooperación social entre personas libres e iguales; la segunda visión la afirma como consecuencia de una concepción moral liberal comprensiva, como aquellas de Kant y de Mill; mientras que la tercera afirma la justicia como imparcialidad, no como una consecuencia de alguna doctrina más amplia, sino como suficiente por sí misma para expresar valores que normalmente pesan más que otros cualesquiera que pudieran oponérseles, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Este consenso solapante parece mucho más estable que otro que se fundase en visiones que expresan escepticismo e indiferencia a los valores morales filosóficos y religiosos, o que contemple la aceptación de los principios de justicia simplemente como un prudente "modus vivendi" dado el equilibrio de fuerzas sociales existentes. Hay muchas otras posibilidades, por supuesto. (Tomado de "Justicia como imparcialidad: política, no metafísica", en *Diálogo filosófico*, nº 1, 1990, p. 30-31).

■ **Dworkin, Ronald.** La igualdad liberal es neutral, en su modo de operar, en el siguiente sentido. Distingue dos clases de razones que una comunidad política podría ofrecer como justificación para negar la libertad. La primera es una razón de justicia: una comunidad podría, de acuerdo con esa concepción, declarar fuera de la ley una conducta porque la teoría óptima de la justicia así lo requiriera. Podría pensarse, por ejemplo, que debe declararse al robo fuera de la ley para proteger los derechos de las personas a la seguridad de su propiedad. La segunda es una razón ética: una comunidad podría pensar que la conducta que declara fuera de la ley, aunque no es contraria a la justicia, quita sentido, o corrompe, o tiene malas consecuencias de otro tipo, para la vida de su autor. Podría pensar, por ejemplo, que la vida de un homosexual es una vida degradante y, en consecuencia con ello, proscibir las relaciones homosexuales. La igualdad liberal niega la legitimidad de la segunda razón, de la razón ética, para poner a una conducta fuera de la ley [...].

Los liberales éticos tienen una razón que parece concluyente para aceptar esa restricción: pues aceptan una noción de justicia que exige igualdad de circunstancias y recursos. El derecho es, manifiestamente parte de las circunstancias de la gente, y las circunstancias son manifiestamente desiguales cuando el derecho le prohíbe a alguien, sólo porque otros piensan de otro modo, que leve la vida que él piensa que es la mejor para él. De modo que los liberales éticos, que aceptan la igualdad de circunstancias como un requisito de la justicia, deben aceptar también la tolerancia liberal. Para ellos, libertad e igualdad constituyen dos aspectos inseparables del mismo ideal político. Evidentemente, alguien que piense que la vida óptima es la vivida en una comunidad religiosa homogénea pensará que lo mejor para él es que esa comunidad sea a la vez justa y homogénea. Pero, de acuerdo con la concepción ética del reto, es óptima sólo si es justa, porque la injusticia echaría a perder el logro de la homogeneidad, y la homogeneidad no es justa si es a la fuerza.

Además, es de una importancia crucial para la estrategia de la continuidad que los liberales éticos no se sientan agraviados por esa tolerancia, que no sientan que han comprometido, o dejado de lado, o puesto entre paréntesis sus propias convicciones cuando deciden no imponérselas, a la menor oportunidad, a una minoría discrepante. Al contrario: la tolerancia da fuerza plena a sus convicciones éticas abstractas acerca de lo que sea la vida óptima para ellos y para los demás. Porque la teoría de la justicia que requiere la tolerancia es —y sirve a— esas convicciones de las formas que hemos explorado [...].

La tolerancia de la igualdad liberal tampoco es global. Cualquier teoría política debe desaprobador otras teorías políticas que disputan sus principios; la igualdad liberal no puede ser neutral respecto de ideales éticos que desafían directamente a su teoría de la justicia, de manera que su versión de la tolerancia ética no se ve comprometida cuando castiga a un ladrón que afirma que robar es fundamental para su buen vivir. O cuando reprime a un racista que proclama que la misión de su vida es promover la superioridad blanca. Sería torpe sugerir que el liberalismo ni aprueba ni desaprueba esas convicciones éticas, sino que se limita a hacerlas imposibles a fuer de costosas. Lo cierto es que las reprueba porque se oponen a sus principios fundamentales de justicia, y no puede tratarlas como si eso no fuera cierto.

De aquí que la igualdad liberal no sea neutral, en su modo de operar, en una acepción muy general, y ya nos dimos cuenta de eso al considerar hasta qué punto es neutral en su atractivo. La igualdad liberal no es neutral respecto de la ética en tercera persona. Insiste, por ejemplo en la afirmación que acabo de citar: nadie puede mejorar la vida de otro forzándole a comportarse de un

modo diferente, contrario a su voluntad y a sus convicciones. Los liberales éticos están de acuerdo en esa afirmación; pero no todo el mundo lo está, y la igualdad liberal no puede respetar por igual el punto de vista de esos discrepantes. Podemos imaginar casos en los que las convicciones en primera persona de alguien acerca del mejor modo de llevar sus vidas son vicarias de convicciones en tercera persona que la igualdad liberal rechaza: alguien podría creer, por ejemplo, que el sentido y la misión de su vida es forzar a otros a mejorar sus vidas tal y como él piensa que deberían hacerlo. La igualdad liberal tampoco puede ser neutral respecto de esas convicciones en primera persona, evidentemente, porque exigen algo que ella reputa injusto [...].

La igualdad liberal es neutral respecto de la ética en primera persona, no en tercera persona, y sólo en la medida en que la ética en primera persona no implique principios políticos antiliberales. (Tomado de *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 193-199).

NOTAS

1. Las tomamos de L. Swidler, "Derechos humanos. Panorámica histórica", en *Concilium*, nº 228, 1990.
2. Sigue, con todo, la ambigüedad del uso de "recta conciencia": Si es la conciencia moral la que dicta, será necesariamente recta para el interesado; si esa rectitud la juzgan otros, estamos ya en la negación de la libertad de conciencia. Otra cosa es que desde mis propias convicciones trate de convencer —en el respeto y la apertura a la interpelación del otro— a una conciencia que considero en el error.
3. La tolerancia de abstención del Estado a la que se refiere Ricoeur nunca puede ser en este sentido total.
4. Sobre "las razones de la tolerancia", puede consultarse el artículo del mismo título de Bobbio citado en la bibliografía.
5. Luis Villoro, filósofo mexicano, afirma a este respecto que "las dos formas de intolerancia son el dogmatismo y el escepticismo".
6. Una buena ilustración de lo que decimos es el caso que se cuenta del sandinista Tomás Borge que, tras el triunfo del sandinismo y el encarcelamiento del que había sido su torturador, se acercó a la

cárcel donde estaba éste y frente a su pavor, extendiéndole la mano le dijo: "compañero, empieza una nueva Nicaragua". También, en la dirección inversa de solicitar el perdón, son impactantes imágenes como la de Willy Brandt arrodillado en Polonia.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
- Bobbio, Norberto, "Las razones de la tolerancia", en *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.
- Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, Atenas, Madrid, 1981.
- Girard, René, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- Rawls, John, "Justicia como imparcialidad: política, no metafísica", en *Diálogo filosófico*, nº 1, p. 4-32, 1990.
- Ricoeur, Paul, "Meurt le personnalisme, revient la personne...", en *Esprit*, nº 1, p. 113-119, 1983.
- Ricoeur, Paul, "Tolérance, intolérance, intolérable", en *Lectures 1: Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991.
- Ricoeur, Paul, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", en Koslowski, P. (ed) *Imaginer l'Europe*, Cerf, Paris, 1992.
- Swidler, L., "Derechos humanos. Panorámica histórica", en *Concilium*, nº 228, 1990.



Xabier Etxebarria, *Sobre la tolerancia y lo intolerable*, Cuadernos Bakeaz, nº 4, febrero de 1994.

© Xabier Etxebarria, 1994; © Bakeaz, 1994

Las opiniones expresadas en estos trabajos no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.

Cuadernos Bakeaz es una publicación monográfica, no periódica, realizada por personas vinculadas a nuestro centro o colaboradores del mismo. Aborda temas relativos a economía de la defensa, políticas de seguridad, educación para la paz, guerras, economía y ecología; e intenta proporcionar a aquellas personas u organizaciones interesadas en estas cuestiones, estudios breves y rigurosos elaborados desde el pensamiento crítico y desde el compromiso con esos problemas.

Director de la publicación: Josu Ugarte • **Consejo asesor:** Joaquín Arriola, Roberto Bermejo, Xabier Etxebarria, Adolfo Fernández Marugán, Rafael Grasa, José Carlos Lechado, Arcadi Oliveres, Antonio Santamaría, Carlos Taibo • **Primeros títulos:** 1. Carlos Taibo, *Quince preguntas sobre los conflictos yugoslavos*; 2. Xabier Etxebarria, *Antirracismo*; 3. Roberto Bermejo, *Equilibrio ecológico, crecimiento y empleo*; 4. Xabier Etxebarria, *Sobre la tolerancia y lo intolerable*; 5. Rafael Grasa, *Seguridad y medio ambiente. Acreditaciones a un proceso de convergencia*; 6. Arcadi Oliveres, *Por una economía de paz*; 7. Bakeaz, *Sobre economía y ecología. Una aproximación bibliográfica* • **Diseño:** Jesús M^a Juaristi • **Fotocomposición:** ABD • **Impresión:** Grafilur • **ISSN:** en trámite • **Depósito legal:** BI-295-94

Suscripción anual (6 números): 900 pts./ 12 dólares • **Suscripción de apoyo:** 1.500 pts. • **Forma de pago:** cheque bancario o giro a nombre de Bakeaz; o transferencia a la c/c 38-3062621-8, de Bilbao Bizkaia Kutxa, Agencia 365, C/ Bergara, 48012 Bilbao • **Adquisición de ejemplares:** estos cuadernos, y otras publicaciones de Bakeaz, se pueden adquirir en Librópolis. Gral. Concha, 10. 48008 Bilbao. Tel. (94) 444 95 41. Fax (94) 422 07 30

Bakeaz. Centro de documentación y estudios para la paz, es un organismo de carácter no gubernamental, independiente y sin ánimo de lucro. Está formado por un grupo de personas, vinculadas a los medios universitarios y pacifistas vascos, que intenta profundizar en el conocimiento de temas como la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción de armas, la relación entre recursos naturales y guerras, o la educación para la paz. Cuenta para ello con una biblioteca y hemeroteca especializadas, y con diferentes recursos pedagógicos, para así asegurar el objetivo de proporcionar información, recursos y asesoramiento. Asimismo, realiza estudios e investigaciones, publica trabajos propios o ajenos, organiza seminarios y cursos, y colabora con los medios de comunicación.