



TOLERANCIA Y VERDAD

ANDRÉS OLLERO

La celebración del Año Internacional de la Tolerancia ofrece una estupenda excusa para reflexionar sobre los dilemas, tópicos y paradojas que se dan cita en un concepto aparentemente «pacífico» y cristalino. ¿Quién no se manifestaría a favor de que la tolerancia impere en nuestra sociedad? Daremos por descontado que todos los que responden afirmativamente saben de sobra en qué consiste la tolerancia, porque no resultaría intelectualmente tolerable declararse a favor de no se sabe qué. Como, en todo caso, sería fácil ponerse de acuerdo en que la tolerancia incluye en sí una disposición abierta y dialogante, a nadie podrá extrañar que nuestras reflexiones se desarrollen en una comunicación implícita¹ con algo de lo que —sobre todo, entre nosotros— se ha venido escribiendo, tomando con frecuencia ocasión o excusa del mentado jubileo.

1. *Cuatro dilemas para abrir boca*

Valga como primera paradoja que, pese a que tolerancia emparenta con apertura —como dicho queda—, no rara vez las apelaciones a ella parecen más bien acompañadas de un cierto halo de crispación o llamada al combate. Quizá porque, como ya veremos, no es siempre clara la frontera entre la defensa de la tolerancia y el compromiso en la lucha contra lo intolerable. No resultará por ello ocioso recordar que el discurso sobre la tolerancia se ha venido apoyando a lo largo de la historia en cuatro dilemas que hoy con frecuencia, al darse por supuestos, suelen pasar inadvertidos.

1. De la que irán sirviendo de testimonio las sucesivas notas a pie de página.

La apelación a la tolerancia evoca de inmediato la impronta cultural de la *Ilustración*², como fenómeno filosófico, cultural e ideológico; calificativos que no han de entenderse como sinónimos. Esta encuentra ya precedentes en la proclama iconoclasta de Francis Bacon, presto a derribar los más diversos *ídolos* que entorpecerían las esclarecedoras tareas asignadas a la razón.

Declarar levantada la veda de los «ídolos del foro», o «del teatro»³, no era sino animar a la dura lucha contra el tópico o el prejuicio⁴ y, de modo muy especial, contra el recurso que paradigmáticamente los ponía en juego: el argumento de *autoridad*, menos atento a lo que se dice que a quién lo dice. A nadie puede, pues, extrañar que —en aras de la tolerancia— haya llegado a entrar en crisis todo lo que huele a autoridad, como bien saben los profesionales de la enseñanza. Tampoco debe causar sorpresa que se convierta en clandestina e inconfesada la etiqueta —más vigente que nunca— que convierte una opinión en «autorizada»; quizá por-

2. «De todas las virtudes, la más abierta e insistentemente promocionada por la Ilustración es sin duda la tolerancia»; con estas palabras inicia F. SAVATER su artículo *La tolerancia, institución pública y virtud privada*, «Claves de Razón Práctica» 5 (1990) p. 30. Por el contrario, E. J. VIDAL considera que las raíces de la tolerancia ya «se pueden encontrar, frente a la opinión común que las sitúa en la Ilustración, en el pensamiento de Montaigne y en el de J. L. Vives», *Tolerancia, pluralismo, derechos. Comunicación presentada a las Jornadas sobre la Tolerancia organizadas por la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social*, pp. 1-2 del original circulado.

3. Los «ídolos del foro» derivarían «del pacto y asociación del género humano entre sí» y se traducirían en la «falsa e impropia imposición de las palabras», que «fuerzan el entendimiento y lo perturban todo, y llevan a los hombres a mil controversias y fantasías sin contenido alguno». Por otra parte, «de diversos dogmas filosóficos y de malas reglas de demostración» derivan los «ídolos del teatro», ya que «los sistemas filosóficos inventados y propagados hasta ahora son otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales». Añádanse, junto a los «ídolos de la tribu», los «ídolos de la caverna» fruto de la educación o «de la lectura de libros o de la autoridad de aquellos que cada uno respeta y admira» —F. BACON, *Novum Organum*, Aforismos XLIII, XLIV, XLI y XLII del libro 10; citamos por la versión de C. H. Balmori, Buenos Aires, Losada, 1961 (2ª), pp. 86 y 85.

4. En Voltaire —cuyo tercer centenario coincidió con la convocatoria del jubileo— tolerancia e Ilustración llevan a «la denuncia implacable de todo aquello que es considerado como 'prejuicio': especialmente el privilegio en general, o 'prejuicio de nacimiento', el absolutismo o 'prejuicio político', y la religión sobrenatural o 'prejuicio religioso', que es asimilada habitualmente a la superstición», F. OCÁRIZ BRAÑA, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Emesa, 1979, p. 9.

que todo acaba metiéndose con el «autoritarismo»⁵ en un mismo saco. Si la autoridad se considera —por definición— intolerante, es fácil entender que acabe rechazándose por intolerable.

Partiendo de tan heterogéneo conglomerado, la querencia antiautoritaria de la tolerancia tiende a contraponer conciencia y norma⁶, hasta emparejarse con el «librepensamiento»⁷, o quizá sólo con la decisión de —como garantía del pensar por propia cuenta— negar toda instancia moral que pueda condicionarla.

Progreso y tradición

Con el anterior dilema, no siempre explicitado, rima la sinonimia entre tolerancia y progreso. El dinamismo exigible para lograr un avance sin obstáculos, exigiría una actitud tolerante; la tradición, por el contrario, sería —una vez más, por definición— inmovilista⁸. De ahí que, en nombre

5. Fenómeno al que se reconoce peculiar vigencia en la coyuntura española actual: «el tránsito en el terreno político del autoritarismo a la democracia provocó en adultos y en niños una auténtica alergia con respecto a cuanto sonara a autoridad», A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, p. 91. K. POPPER, tras recordar que «la ética antigua se basaba en la idea del conocimiento personal y de conocimiento cierto, y, por ello, en la idea de autoridad», se esfuerza por detectar el tránsito de la autoridad al autoritarismo. Derivaría de su empeño por «poseer la verdad —verdad cierta— y, si era posible, garantizar la verdad mediante una prueba lógica»; esto, aparte de dar paso al modelo «platónico: el sabio que es una autoridad», hace que «la antigua ética que estoy presentando no deja lugar al error. Sencillamente no se toleran los errores. Por consiguiente, no han de reconocerse los errores», *Tolerancia y responsabilidad intelectual*, incluido en *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 256.

6. J. RATZINGER diagnostica que «la moral de la conciencia y la moral de la autoridad parecen enfrentarse como dos morales contrapuestas»; para el hombre moderno, «la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad aparece como su limitación e, incluso, como su amenaza y negación», *Si quieres la paz respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad*, en *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 44 y 58.

7. A. DELGADO-GAL prefiere calificar de «libertinos», marginando la «derivación patológica» del término, a los «héroes culturales modernos»: personas «que quieren descubrir ciertas verdades por su cuenta y no con la interposición vicaria de una autoridad». De ahí que J. S. Mill rechace «una instancia con autoridad moral para decidir definitivamente sobre lo bueno o lo malo, lo verdadero y lo falso», *Los límites del pluralismo* Madrid, «Papeles de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales», n.º 21 (1995), pp. 24 y 27.

8. A. CORTINA, con su irónica expresividad habitual, recuerda que si «evidencia, tradición y autoridad eran los tres criterios de verdad y de corrección durante la noche medieval», «su carácter tenebroso parecía proceder sobre todo de los dos

de la tolerancia, se exija ceder el paso a cualquier opinión que se adorne de «progresista»; se convierte así de hecho en «autorizada», hasta colocar en incómoda situación a cualquiera que se atreva a ponerla en cuestión.

Crítica y dogmas

Ni que decir tiene que, para oficiar de progresista, será preciso mostrarse crítico. La tolerancia necesitaría, pues, un ambiente de crítica constante y habitual, lo que exige el drástico destierro de cualquier dogma indiscutible.

No deja de ser curiosa la evolución sufrida por este otro consolidado dilema. Inicialmente, en pleno ambiente de guerras de religión, los dogmas confesionales se reputaban socialmente dañinos en la medida en que invitaban al conflicto. Para Voltaire, la discordia es el peor mal del género humano y la tolerancia su único remedio⁹, en la medida en que aquietaba las fuentes de conflicto. Hoy, por el contrario, los dogmas —religiosos, por supuesto— llevarían con su pesadez fundamentalista¹⁰ a quitar alas al pensamiento, arruinando ese dinamismo dialéctico sin el que una sociedad pluralista no tendría sentido. Lo que se considera ahora socialmente nociva es la temible imposición de una forzada concordia, sospechosa de provocar una esclerosis¹¹ en las linfas de pensamiento que han de alimentar la convivencia social.

últimos». Con la Ilustración, los hombres «alcanzaban por fin la mayoría de edad, se soltaban de la mano de la autoridad, arrumbaban el taca-taca de la tradición, empezaban a servirse de la propia razón», *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 94.

9. Al respecto F. OCÁRIZ, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, cit., p. 103.

10. La concatenación dogmas-religión-fundamentalismo figura entre los tópicos hoy más florecientes, sobre todo en la desenfadada literatura de las páginas de opinión de los diarios de mayor tirada. Valgan dos ejemplos. «El mundo moderno se puede interpretar desde la dicotomía fundamentalismo y tolerancia. A mis efectos, dogmatismo e integrismo serían sinónimos de fundamentalismo, y me refiero a ellos circunscritos al ámbito de las religiones», frase con la que arranca el artículo de G. PECES-BARBA *Fundamentalismo y tolerancia* en «ABC» 30.VI.1995. «En un principio la tolerancia, o quizá fuera mejor decir la intolerancia, tuvo que ver con la religión y, dentro de este universo, más con la verdad religiosa definida dogmáticamente como tal que con la religión como vivencia», sólo un mes antes, el exPresidente del Tribunal Constitucional F. TOMAS Y VALIENTE: *Contra ciertas formas de tolerancia* en «El País» 30.V.1995.

11. L. PRIETO SANCHÍS se muestra, en efecto, preocupado ante la posibilidad de que los poderes públicos tengan en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española, como prevé en su artículo 16 nuestra Constitución, ya que ello podría «condenar al ostracismo a todas las demás. Lo cual no sólo puede reputarse discriminatorio, sino que representa también un virus que esclerotiza el desarrollo de la conciencia crítica y, por tanto, la participación consciente en la vida política», *Igualdad y minorías. Comunicación presentada a Jornadas de la SEFJS* (cit. en nt 2), p. 19 del original circulado.

A todo esto, la identificación restrictiva de dogmas y religión puede acabar mostrándose en la práctica tan poco tolerante como ajena a la realidad. No sólo en los atrios, sino también en los foros y teatros, había encontrado ídolos el precursor. La obsesión por el fenómeno religioso puede convertirse, paradójicamente, en una eficaz fuente de dogmatismo, en la medida en que no mantenga similar llamada de alerta respecto a otros ámbitos de la convivencia social.

Como consecuencia, no falta quien llegue a dictaminar que «el oscurantismo sigue campando por sus respetos en pleno siglo XX»; y se refiere «al oscurantismo de los dogmas, pero no tanto a los religiosos como a los sociales». La crítica parece haber degenerado paradójicamente en nueva idolatría: «vivimos una época de puro dogmatismo tenebroso, porque nadie se fija en lo que se dice, sino en quién lo dice»¹².

Secularización y confesionalidad

En lo dicho es fácil ya atisbar un cuarto dilema, que vincularía tolerancia con secularización, tanto histórica¹³ como culturalmente. Lo exigible ahora es un forzoso repliegue de los esfuerzos por hacerse presentes en el ámbito de lo público que suelen protagonizar elementos vinculables a cualquier confesión religiosa; especialmente si aparece como mayoritaria. Con la imposición de este veto a la presencia pública de lo religioso la tolerancia tiende a identificarse con el laicismo, que —nueva paradoja— acaba cobrando rango de obligada confesión civil.

Las condiciones de creyente y ciudadano tienden a aparecer como embarazosamente contrapuestas¹⁴. Se decide descartar, por imposible, una

12. A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 96.

13. J. R. PÁRAMO ARGÜELLES no deja de señalar cómo en Locke «la tolerancia es una exigencia racional sólo con respecto a creencias religiosas», sin que apele a conceptos considerados luego decisivos, ya que «no habla del valor intrínseco de la autonomía, ni del desarrollo personal ni del valor del pluralismo», *Tolerancia y liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 31. G. PECES-BARBA, al referirse a las «tres grandes liberaciones» aportadas por la modernidad, caracteriza así la primera: «la intelectual, supone rescatar la autonomía de la razón frente a la moralidad autoritaria y externa que se derivaba de la intervención de la Iglesia Católica, de manera muy enérgica y continua en los asuntos temporales», *Ética, Poder y Derecho* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 23.

14. G. PECES-BARBA, fiel a su frontera privado-público, se muestra drástico: «tanto el creyente ciudadano como el ciudadano creyente son dos modelos a rechazar», *Ética, Poder y Derecho* (cit. en nt 13), p. 17. A. CORTINA apunta por el contrario que, si se trata de «dar un sentido compartido a la vida y a las decisiones

proyección pública de lo religioso que no incite inevitablemente al fanatismo. La receta sería, pues: reservar las convicciones religiosas al ámbito íntimo de lo privado y dar así paso a un espacio público neutral ante cualquier concepción de lo bueno; condenadas todas, por excesivamente comprehensivas, a provocar divisiones¹⁵. Ante el peligro de que alguien se considere obligado a imponer a los demás sus propias convicciones, la tolerancia obligaría a invitar a no tomárselas demasiado «en serio»¹⁶.

2. *¿Liberarse de la verdad?*

El juego de estos dilemas parece condenarnos a una versión trucada de la tolerancia. Para intentar liberarnos de círculos viciosos, no vendría mal plantear por derecho si resulta posible ser tolerantes «de verdad» o si, por el contrario, la tolerancia exigiría como previa condición indispensable liberarse de ella.

Flota especialmente entre nosotros esta duda: en qué medida resultaría compatible hablar de tolerancia y, a la vez, afirmar, admitir, o proponer que —también en el ámbito de la convivencia social— hay «cosas» que son verdad. En nuestro país la «joven» *democracia* tendió a identificarse, de modo no poco simplista, con dos asertos que condicionan decisivamente el juego de la tolerancia. Por una parte, ser demócrata obligaría a dar por bueno que, en el ámbito de lo público, *nada es verdad ni mentira*; por otra, democracia equivaldría a convertir en norma la voluntad (no necesariamente las razones...) de la *mayoría*. Aparquemos, por el momento, qué sentido podría tener una tolerancia que ignorara a las minorías y centrémonos en el otro tópico postulado.

sociales y evitar el totalitarismo intolerante de los incapaces de pluralismo», «eso nos sitúa más allá del laicismo y del confesionalismo», *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, pp. 5, 10, 11, 119 y 13.

15. J. R. PÁRAMO ARGÜELLES, que detecta esta estrategia en la propuesta de «consenso por superposición» de J. Rawls, que «retira de la agenda política los asuntos que provocan mayores divisiones para que no puedan socavar las bases de la cooperación social», no deja de registrar la crítica de quienes consideran que «la concepción liberal de la neutralidad es fraudulenta, ya que muchas concepciones de la vida buena presuponen una estructura de relaciones políticas, económicas y sociales de tipo comunitario» (no individualista), *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt 13), pp. 69 y 104.

16. La propuesta de R. Rorty sería arquetípica al respecto: «tomarse algo en serio significa creer en ello, y la creencia es intolerancia potencial, es decir, inquina antidemocrática», anota críticamente J. L. BARCO, *La democracia vacía*, incluida como introducción a J. RATZINGER *Verdad, valores, poder* (cit. en nt. 6), p. 17.

Nos veremos en seguida rodeados de inevitables «ismos», cuyo sentido convendría fijar con una mínima precisión. Vayan por delante algunos: relativismo, escepticismo, subjetivismo, absolutismo, pluralismo... Para que no se nos conviertan en otro espeso batiburrillo, habría que comenzar por distinguir tres planos diversos, que tienden a mezclarse a la hora de argumentar sobre la tolerancia.

Problema radical, para empezar, es si existe o no una *realidad* ética susceptible de conocimiento. Si se descarta su existencia, no tendría mucho sentido debatir las posibilidades de llegar a un conocimiento, más o menos verdadero, de sus perfiles.

Segunda cuestión a tener en cuenta, en caso positivo, sería precisar de qué *tipo de conocimiento* estaríamos hablando y cuáles serían los más adecuados vericuetos para su aplicación práctica.

La alusión a la praxis nos invitaría, por último, a reflexionar sobre el *talante* con que unos u otros pueden verse animados a proyectar sobre ella los principios que consideran verdaderos, o al menos plausibles.

Tolerancia, relativismo, pluralismo

La vinculación de la tolerancia con el *relativismo*, entendido en sentido «fuerte», podría situarnos en el primero de los niveles, suscribiendo lo que quizá cabría calificar con más precisión como *escepticismo*: la ética no tiene fundamento real alguno, por lo que difícilmente podrá ser objeto de conocimiento.

La frontera con el segundo nivel se hace muy tenue cuando —sin rechazar que existan realmente fenómenos a los que se atribuye dimensión ética, susceptibles por ello de descripción fáctica— se niega la posibilidad de llegar a un conocimiento racional de sus exigencias normativas. Cabría, pues, describir lo que alguien quiere que se haga, pero no determinar racionalmente que deba hacerse una cosa o la contraria. Nos encontraríamos ante lo que se ha dado en llamar el *no cognitivismo ético*, que atribuye lo ético a una dimensión meramente emocional, tan subjetiva como irracional. Cualquier afirmación sobre el bien o el mal, lo justo o lo injusto, lo tolerable o lo intolerable, no aportaría conocimiento racional alguno sobre caracteres objetivos de la acción, sino una simple noticia sobre la toma de postura subjetiva adoptada al respecto, sin más fundamento que la propia voluntad del actor.

Nos moveríamos siempre dentro del *subjetivismo*, al no contar con conocimientos adicionales sobre el objeto de la acción, sino sobre su suje-

to. Kelsen¹⁷ se ha convertido en arquetipo de esta identificación entre la tolerancia y la negación a todo principio ético de realidad objetiva que pueda hacerlo racionalmente cognoscible.

Se vería así confirmado el primero de los tópicos detectados: quien quiera ser tenido por demócrata, apresúrese a conceder que nada es verdad ni mentira, si de normas de conducta se trata. Pocos son, sin embargo, los teóricos que se atreven hoy a formular con rotundidad y convicción planteamiento tal. Dentro de los que se sienten deudores de la tradición liberal se rechaza, por ejemplo, que ésta partiera de la negación de valores objetivos, o que obligara a descartar todo discernimiento entre lo bueno y lo malo, para limitarse a registrar la existencia de actitudes (que no realidades...) «diferentes»¹⁸.

Si mantiene arraigo ese planteamiento se deberá con frecuencia a adhesiones, más emotivas que racionales, dudosamente coherentes. Más que una identificación real con el «no cognotivismo», lo que se profesa es un rechazo instintivo de lo que se considera como su inevitable alternativa: el reconocimiento de valores «absolutos». Es, pues, el temor a un *absolutismo* —de querencia intolerante y previsibles resultados intolerables— lo que preside tal juego. No faltará así quién se identifique con Kelsen —para afirmar que «un derecho democrático sabe que no hay valores absolutos y que, por tanto, tiene que tolerar creencias y comportamientos contradictorios»— sin que ello le impida apelar líneas abajo a Bobbio —para suscribir entre las «buenas razones de la tolerancia» la del «respeto al otro: creo en mi verdad, pero debo respetar un principio moral absoluto: el respeto a los demás»¹⁹—; de todo ello acabaría resultando que no se deben admitir valores absolutos, pero haberlos haylos...

17. De su planteamiento he tenido ocasión de ocuparme en *Verdad y consenso democrático en Estudios sobre la Encíclica «Centesimus annus»* (edición de AEDOS coordinada por F. Fernández) Madrid, Unión Editorial, 1993, pp. 295-321.

18. J. R. PÁRAMO ARGÜELLES se muestra drástico: «el mayor daño que se puede producir a la idea de la tolerancia es su uso indiscriminado por parte del relativismo cultural, el cual ha abusado del lenguaje de la retórica de la diferencia»; para añadir, criticando a Kelsen, que «si se defiende la versión escéptica de la tolerancia, se puede generar la idea de la inutilidad de defender un marco social de tolerancia; lo que es una inconsecuencia práctica», *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt. 13), pp. 14 y 54. No deja de apostillar: «muy pocos liberales han defendido el escepticismo moral; la mayoría de ellos han defendido ciertos valores objetivos», p. 102.

19. N. M. LÓPEZ CALERA, que intenta salvar la situación distinguiendo entre relativismo y escepticismo axiológico, para invitar reiteradamente a un «sano» relativismo *Derecho y tolerancia*, «Jueces para la Democracia» 1992 (16-17), pp. 3, 4 y 7. Si hay «razones» (y además buenas y malas...) es porque hay en juego algo más que voluntad. Por supuesto, Kelsen no permitiría que a su relativismo se le califica-

Asunto distinto sería abandonar el rigor kelseniano, para adentrarse por los caminos de una consciente y resignada «frivolidad», convencidos de que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud»²⁰. Lo peligroso, se nos dice, sería permitir que se proyecten sobre lo público planteamientos éticos demasiado serios y fundados — todos los que dejen adivinar un trasfondo religioso lo serían... — por el latente potencial de conflictividad social derivado de su congénito «fundamentalismo».

Se ha llegado, por último, a ofrecer el *pluralismo* como pieza de recambio al relativismo²¹, invitando a entenderlo en un sentido débil» de problemático alcance. Para aquilatar dicha propuesta habría que precisar si hablamos de pluralismo o, más bien, de lo que se ha dado en llamar «politeísmo axiológicos». Si excluimos éste, entre relativismo y pluralismo seguiría habiendo una insalvable diferencia: «mientras el segundo es humanamente necesario, el primero es humanamente insostenible, como se echa de ver en nuestras sociedades, que sólo de palabra son relativistas»²². De ahí que se nos invite a asumir un «pluralismo de principio» que, a la vez que «subraya la necesidad imprescindible para la existencia humana de la dimensión axiológica, como dimensión absoluta», reconoce «la imposibili-

ra de «sano», porque detectaría en ello el paso prohibido del ser al deber ser; o lo ético es realmente algo cognoscible o no lo es, mientras que calificar de sana o insana la respuesta no sería sino hacer ética inconfesada. No menos contradictoria, ni bienintencionada, es la propuesta de G. PECES-BARBA, empeñado en que junto a la ficticia y formal «norma fundante» básica kelseniana podría jugar «la moralidad del hecho fundante básico y sus prolongaciones, derechos fundamentales», que se convertirían en una «norma material básica de identificación de normas», *Ética, Poder, Derecho* (cit. en nt 13), p. 96. Kelsen calificaría, con no poco disgusto, de «iusnaturalista» a propuesta tal, sin perdonar que se le invocara para apadrinarla.

20. J. RATZINGER, que registra este planteamiento de R. Rorty, no duda en considerarlo desmentido por la historia. *El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista* en *Verdad, valores, poder* (cit. en nt 6), p. 93. No deja igualmente de recordar que «ni la dictadura nacionalsocialista ni la comunista consideraban inmoral y mala en sí ninguna acción». *La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas*, ibidem, p. 37.

21. A. DELGADO-GAL toma el distinguo en préstamo a I. Berlin (que rechazaría un «liberalismo sin flotadores»), admitiendo que su «libertino», «si no creyera en ciertas cosas, tampoco tendría proyectos»; pero, en cualquier caso, se trataría de un «creyente... escéptico» (?). Al final todo se reconduce a que «el relativismo niega que haya valores buenos o malos, y entonces se reduce en el fondo a una forma de nihilismo» (acercándose a ese Nietzsche, que no sería sino «un liberal pasado de rosca»), mientras «el pluralismo admite la pluralidad de los valores y a la vez su carácter múltiple». *Los límites del pluralismo* (cit. en nt 7), pp. 26, 37 y 29.

22. A. CORTINA, *Ética civil y religión* (cit. en nt. 14), p. 105

dad —precisamente por su carácter absoluto— de reconducirla a la univocidad lingüística y normativa, sobre un plano como el de la experiencia humana caracterizado por su estructural relatividad»²³.

Popper no ha dudado en recordar lo obvio: «el relativismo es la posición según la cual puede afirmarse todo, o prácticamente todo, y por lo tanto nada»; nos ponía, a la vez, en guardia sobre el costo del abandono de la verdad: «la tesis de que todas las tesis son más o menos igualmente defendibles desde el punto de vista intelectual. ¡Vale todo! La tesis del relativismo lleva así a la anarquía, a la ilegalidad; y al imperio de la violencia»²⁴. El peligro no radicaría en el reconocimiento de la objetividad de la verdad, sino más bien en posibles excesos de convencimiento subjetivo sobre la posibilidad de captarla, que llevarían a descartar una humilde y prudente falibilidad²⁵. Paradójicamente, las exigencias de la racionalidad —lejos de destruir los cimientos de la ética— acaban ellas mismas reposando sobre fundamentos éticos²⁶.

Lejos de todo relativismo, se acaba pues por aceptar que la tolerancia exige proponer la verdad y renunciar a imponerla; sin que ello exija, ni remotamente, obligarse a negarla o a ignorarla.

23. F. D'AGOSTINO, *Diritto, pluralismo e tolleranza in Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 172.

24. Después de haber afirmado que el relativismo «es una irresponsabilidad intelectual, que socava el sentido común y destruye la razón». *Tolerancia y responsabilidad intelectual* (cit. en nt 5), pp. 245 y 244. También A. KAUFMANN insiste en que «el indiferente, el neutral, el meramente resignado, que duda de la verdad o incluso admite que no existe, no puede realmente ser tolerante», porque «la tolerancia presupone precisamente que hay una verdad objetiva y que puede, al menos en parte, ser descubierta» *Die Idee der Toleranz aus rechtsphilosophischer Sicht*, «Dialektik» 1 (1994), p. 52.

25. K. POPPER, tras señalar el parentesco entre la incapacidad argumental y el fanatismo, que sería a menudo «un intento de sofocar nuestra propia incredulidad no admitida que hemos reprimido, y de la cual somos por tanto sólo medio conscientes», anima a no olvidar «la diferencia entre verdad objetiva y certeza subjetiva del conocimiento» *Tolerancia y responsabilidad intelectual* (cit. en nt. 5), pp. 244 y 249. En sus antípodas se sitúa V. CAMPS, para quien la tolerancia se apoya en una contradictoria «certeza epistemológica» de que «no hay verdad absoluta», así como en la «certeza moral» de un obligado «respeto a las personas» *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa 1990 (2ª), p. 85, que parece acabar circulando con indisimulada vitola de verdad absoluta.

26. Del círculo vicioso, propio de los intentos de sustituir la objetividad ética por consensos gnoseológicos, nos hemos ocupado en *Consenso: fundamentación teórica o legitimación práctica?* en *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 99-116.

La arbitrariedad no nos hace más verdaderos

Pese a todo, el recelo hacia la verdad parece equipaje obligado en algunos paladines de la tolerancia. La frase evangélica «la verdad os hará libres» les empuja instintivamente a tocar madera. Se ha llegado incluso a afirmar, como si se pretendiera volver la oración por pasiva, que más bien «la libertad nos hace más verdaderos»²⁷, lo cual —aparte de sonar bastante bien— no deja de ser activamente verdad. No hay duda de que sin libertad no cabe «acceso» real a la verdad; meramente impuesta tendría más de postizo ortopédico que de contenido asimilado. Pero, para descartar la pretendida relevancia del aserto «por pasiva», bastaría preguntar a quienes tal afirman si —dada la clásica sinonimia entre libertad y libre arbitrio— estarían dispuestos a admitir que «la arbitrariedad nos hace más verdaderos». Si la respuesta —como se columbra— resultara negativa, se estaría reconociendo implícitamente la vinculación de la libertad con una verdad: la que marca su frontera decisiva con la arbitrariedad, que sería una libertad no «verdadera» por rechazar toda medida o norma previa.

Esta vinculación de libertad y verdad no deja de aparecer, también «por pasiva», como eje de la tolerancia. En efecto, a esta virtud se la tiende a relacionar con el error teórico y, sobre todo, con el mal práctico. La verdad nunca sería objeto de tolerancia sino de amor (filo-sofía); lo mismo ocurriría con el bien. La tolerancia podrá ser, en el ámbito teórico, fruto secundario de esa prudencia que nos recuerda la propia capacidad de errar; pero si dejáramos de apartarnos de lo que consideramos errado o nos sintiéramos, incluso, obligados a difundirlo, bloquearíamos todo progreso²⁸.

27. Lo ha hecho repetidamente G. PECES-BARBA en artículos de prensa como *La tolerancia: entre la verdad y la libertad* «ABC» 27.VI.1994, en el que atribuye a J. Ruiz-Giménez la autoría de la frase, quizá sólo retórica; o un año después *Fundamentalismo y tolerancia* (cit. en nt 10), donde repite la alusión frecuente en sus escritos a una pretendida discrepancia entre el magisterio de Juan XXIII o Pablo VI y el de Juan Pablo II, olvidando quizá que Pablo VI acabará pasando a la historia como el Papa que firmó la «*Humanae vitae*», a la que difícilmente puede añadir dosis alguna de rotundidad o fundamento la «*Veritatis Splendor*», que cita con aire alarmado, o cualquier otro documento del actual pontífice. Del primero de estos artículos nos ocupamos ya en *Tolerancia, autoridad, anatema*, «ABC» (Sevilla) 9.VII.1994.

28. K. POPPER rechaza a la «antigua ética» que «no deja lugar al error», por lo que al no tolerarlos acaba por no reconocerlos, lo que llevaría «(especialmente en medicina y en política) al encubrimiento de los errores con el fin de proteger la autoridad»: *Tolerancia y responsabilidad intelectual* (cit. en nt 5), pp. 256-258. La lucha contra el error (comenzando por el propio) se convierte así en clave de su método racional, que quedaría falto de todo apoyo si llevados de una falsa tolerancia concediéramos idéntico valor a verdad y error.

Distinto es el caso ante el mal, o ante los resultados prácticos del error, en la medida en que ahora entra en juego la dignidad del actor. Aquí la tolerancia no es ya estratégica prudencia sino apertura al otro llena de magnanimidad, que encontrará su horizonte máximo en la insólita invitación a «amar al enemigo», pese a proporcionarnos deliberadamente males.

Que la conducta sea «mala», y considerada en consecuencia rechazable, se ha convertido —guste o no²⁹— en uno de los tres elementos clásicos de la tolerancia. Los otros dos serían que quien tolera esté, por sus competencias, en condiciones de prohibir el acto, y que renuncie a ello tras ponderar otros valores concurrentes a los que atribuya mayor relevancia³⁰.

Queda, pues, de relieve que la tolerancia, lejos de descartar previos conceptos objetivos de lo verdadero y lo bueno (o de sus pares antagónicos) los exige. Esto la hace incompatible tanto con el escepticismo, que les negaba toda realidad objetiva, como con el no cognotivismo, que no dispondría de razones para ponderar ni preferir un valor sobre otro.

29. No parece gustarle a F. TOMÁS Y VALIENTE, al pronunciarse *Contra ciertas formas de tolerancia* (cit. en nt 10), entre las que se insertaría «la castiza tolerancia española. La que yo detesto. Es la tolerancia como concesión desde la verdad», para la que «sólo se tolera lo que es malo o falso, no la Verdad o el Bien», lo que daría paso a una «tolerancia antipática hecha de desdén y superioridad»; no duda en identificarla, como colofón, con «la 'tolerancia represiva' de la que ha hablado Marcuse». Como veremos, basta un mero repaso de los clásicos para privar de todo aire castizo a tópico tan consolidado; como basta haber leído a Marcuse para recordar que vincula a la «tolerancia represiva», precisamente, con el relativismo que niega toda verdad. V. CAMPS, que sí lo ha leído, deja constancia extensa de este punto («el telos de la tolerancia es la verdad», llega a citar) en *Virtudes públicas* (cit. en nt 25), pp. 89-94. A. KAUFMANN resalta, por su parte, la denuncia de Marcuse de que una tolerancia «abstracta» y «no-partidista» contribuye en la práctica a consolidar la «maquinaria de discriminación establecida» *Die Idee der Toleranz aus rechts-philosophischer Sicht* (cit. en nt 24), p. 49.

30. E. GARZÓN VALDES se refiere, en efecto, como requisitos a «competencia adecuada», «tendencia a prohibir el acto» y «ponderación de los argumentos»: *No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia*, «Claves de razón práctica» 19 (1992), p. 16. F. SAVATER, tras la obligada referencia a John Stuart Mill, insiste en «la desaprobación por lo tolerado», que «subraya que tolerar no es suspender nuestro juicio acerca de creencias y conductas», y «poder de obstaculizar o prohibir», que «indica que la tolerancia nunca es la resignación del impotente, sino la restricción voluntaria del poderoso»: *La tolerancia, institución pública y virtud privada* (cit. en nt 2), p. 30. J. R. PÁRAMO subraya que «la tolerancia, en sentido fuerte, implica permitir cosas que consideramos moralmente incorrectas», mientras que si no se diera esa desaprobación, más que ante la tolerancia, nos hallaríamos ante la indiferencia: *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt 13), pp. 48 y 24.

La tolerancia no sólo exige un punto de referencia razonable; implica incluso la simultánea existencia de dos, necesitados de ponderación: el que empuja a considerar que la conducta sería digna de desaprobación y el que plantea la razonabilidad de una excepción³¹.

Contaríamos, por tanto, con exigencias éticas que desbordan la mera subjetividad y con posibilidades de conocimiento y argumentación racional. A ello habría que unir un peculiar talante, al que ya apuntaban no sólo la conciencia de la propia falibilidad sino, muy especialmente, la actitud de acogida paritaria hacia ese otro al que se quiere tratar como a un igual. «Habrá que contar entonces con la fuerza de la simpatía, con la comunicación de estados de ánimo. La tolerancia se descubre así como actitud»³².

Los derechos de la minoría

Desmontado el primer tópico «democrático» —al quedar de relieve que si nada es verdad ni mentira no tendría sentido alguno hablar de tolerancia—, se verá bien pronto cuestionado el segundo, que pretendía identificar democracia con «voluntad de la mayoría». Dentro del dualismo teórico verdad-error, la tolerancia suponía dejar en suspenso una exigencia ética que se considera objetivamente razonable, en razón de la dignidad subjetiva de un discrepante al que no se duda en considerar errado. Dentro del dualismo político mayoría-minoría, la tolerancia consistirá precisamente en dar paso por vía excepcional a una actitud minoritaria, a la que en rigor no se reconoce «derecho» alguno a exigir ese trato.

Surge así un doble límite a la simplista identificación de democracia y mayoría. El primero deriva de la subordinación de cualquier plantea-

31. E. GARZÓN VALDÉS habla de «sistema normativo básico» y «sistema normativo justificante», afirmando que «la tolerancia intrasistémica sería contradictoria» *«No pongas tus sucias manos sobre Mozart»* (cit. en nt. 31), p. 21, aunque más bien habría que concluir que es el propio «sistema» del tolerante el que le lleva a admitir la excepción en razón de valores asumidos (la dignidad ajena, por ejemplo), mientras resultaría poco razonable admitir subordinación a valores o pautas de racionalidad de un sistema ajeno.

32. J. I. MARTÍNEZ MUÑOZ, *La tolerancia de Locke: una religión de Estado. Comunicación presentada a Jornadas de la SEFJS* (cit. en nt 2), p. 8 del original circulado; todo ello sería consecuencia de que «cuando ya todos tienen sus razones, en esas racionalidades múltiples y heterogéneas que son las distintas formas de vida, no se puede desear el advenimiento de una razón soberana que las dirija»; de ahí que la tolerancia «no puede ser —como quisiera Locke— la apoteosis de la razón».

imiento mayoritario al respeto de los derechos fundamentales. Si la mitad más uno decide (en crudo voluntarismo o mediando «razonamiento» ideológico) pasar a cuchillo a la mitad menos uno, no nos hallaríamos sólo ante una actitud intolerante sino ante un radical atropello de la democracia. Ante el titular de derechos no cabe hablar de tolerancia sino de justicia³³; justicia que nos obliga, sin necesidad de apelar a vía excepcional alguna, a dar a cada uno lo que es suyo. A veces se tiende a calificar de «minorías» a lo que en puridad no son sino mayorías privadas de sus derechos³⁴; luchar por que se supere dicha situación es, obviamente, una exigencia de justicia y no una vía abierta a la tolerancia.

De ahí que la tolerancia rime con mas facilidad con mecanismos excepcionales, como la objeción de conciencia, que con actitudes promocionales, más propias del efectivo reconocimiento de derechos³⁵. Al igual que, en el ámbito teórico no tenía mucho sentido promocionar la difusión del error, como modo de respetar a su autor, tampoco parece lógico promocionar la efectividad de aquello que no se reconoce como derecho³⁶.

33. «Cuando en el discurso moral y político se hace referencia a permisiones o autorizaciones expresas que confieren derechos, ya no se puede hablar de tolerancia», afirma tajantemente J. R. PÁRAMO, para añadir que «el paso del ejercicio de la tolerancia al reconocimiento de derechos es algunas veces imperceptible, pero ambas conductas deben diferenciarse conceptualmente» *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt. 13), p. 13 y 23. M. RHONHEIMER detecta con nitidez esta frontera en el paso del principio de «tolerancia religiosa» al reconocimiento del derecho de «libertad religiosa» *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta Philosophica» 1/2 (1992), p. 249.

34. Con acierto lo señala L. PRIETO SANCHÍS, al recordar que «el elemento cuantitativo resulta secundario: a juzgar por el fervor religioso que se aprecia en los países del Este, cabe suponer que durante el régimen comunista la población cristiana fue numéricamente mayoritaria, aun cuando pudiera calificarse de minoría; y, sin duda, bajo el régimen del apartheid en Sudáfrica, la mayoría negra fue también una minoría»: *Igualdad y minorías* (cit. en nt. 11), p. 7.

35. Asunto distinto es cuál sea la dinámica práctica de esta frontera entre lo meramente permitido y lo efectivamente reconocido como derecho. De ello nos hemos ocupado, a propósito de las efectivas consecuencias de la despenalización del aborto, con la obligada entrada en juego de la objeción de conciencia como paradójica contrapartida a una tolerancia que no reconocería derecho alguno, en *Derecho a la vida y derecho a la muerte. El ajetreto desarrollo del artículo 15 de la Constitución*, Madrid, Rialp, 1994.

36. Implícitamente parecen reconocerlo quienes, como E. J. VIDAL que sigue en ello a J. de Lucas, consideran a la tolerancia «insuficiente para fundamentar la democracia ya que 'per se' no comporta el reconocimiento de derechos»; «las conductas toleradas no generan derecho alguno; su ámbito de actuación es el de la ética, no el del derecho». De ahí que «en una sociedad en transformación, en la que el derecho depende de la realidad social, la tolerancia, paradójicamente, puede sin embargo retrasar y aminorar el reconocimiento de los derechos»; hasta convertirla

En todo caso la tolerancia invita, además de a esa obligada sumisión al respeto de derechos que le son previos, a admitir un nuevo límite al principio de las mayorías, hasta abrir vías de excepción en beneficio de las actitudes minoritarias. Se trata, por lo demás, de una prueba de la insuficiencia de una ética meramente «procedimental»³⁷ como criterio de la pública convivencia, y de su incapacidad para aparcar en el ámbito de lo privado las propuestas de contenido ético-material.

La tolerancia nos recuerda, pues, que emparejar a la democracia con el postulado de que nada es verdad ni mentira resulta tan inviable como identificarla de modo simplista con la mera imposición de una voluntad mayoritaria.

3. *La libertad como método de aplicación de la verdad*

A la vinculación de tolerancia y verdad le ha salido, sin embargo, un «ismo» al que ya hemos aludido de pasada, que tiende a provocar mala conciencia. El afán por proyectar prácticamente sobre la vida pública la verdad ¿no nos condenaría *al fundamentalismo*? Esta actitud de prevención no es exclusiva de puntos de partida escépticos o relativistas, sino que se denuncia también desde sus antípodas: «la Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien»³⁸. La clave para evitar esa perversión de la proyección práctica de la verdad no sería renunciar a llevarla a cabo, sino hacerlo a partir de un reconoci-

en «un analgésico o un sustitutivo» de ellos: *Tolerancia, pluralismo, derechos* (cit. en nt. 2), pp. 1, 4 y 6. También J. I. MARTÍNEZ GARCÍA apunta que «un pensamiento de la tolerancia, de los permisos, debe llegar a ser un pensamiento de los derechos; y Locke no está preparado para dar este paso»: *La tolerancia de Locke: una religión de Estado* (cit. en nt. 32), p. 10.

37. No podemos ahora detenernos en este planteamiento, defendido reiteradamente por G. PECES-BARBA. No deja de ser significativo que, al referirse a cómo se abre paso esa «verdad procedimental», aluda como «gran descubrimiento de la democracia» al «principio de las mayorías» —*La tolerancia: entre la verdad y la libertad* (cit. en nt 27)=, que es precisamente el que la tolerancia invita a contrapesar y matizar.

38. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 46. No falta el diagnóstico sobre la raíz de tal actitud. Se parte de una verdad «ideológica», que «pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica», olvidando «que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas».

miento de «la trascendente dignidad de la persona», que lleve a utilizar «como método propio el respeto de la libertad». Que no siempre ocurrió así es de obligado reconocimiento y aportaría, como «lección para el futuro», una invitación a argumentar con convicción: «la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad»³⁹.

Surge así un doble matiz de notable relevancia: el primero resalta la peculiar «realidad» a la que se refiere la verdad cuando se la sitúa en un contexto práctico; el segundo apunta al peculiar modo de «conocimiento» que dicha operación lleva consigo.

Rehabilitación de la prudencia

Hablar de «prudencias» en este contexto significa rechazar dos extremos viciosos. Se descarta, por un lado, un burdo pragmatismo, que invita a actuar al margen de todo principio objetivo, en perfecta simetría con actitudes escépticas o relativistas en sentido fuerte. Se excluye, por otro, un doctrinarismo «ideológico», convencido de que todo principio verdadero puede aplicarse mecánicamente sobre la realidad práctica, sin verse en absoluto condicionado por las peculiaridades derivadas de su historicidad o de su contingencia; no sólo se cuenta para cada caso con una única respuesta verdadera, sino que —en forzado dilema— admitir más de una equivaldría a negar la verdad de todas suscribiendo el credo relativista.

La libertad, por el contrario, no es sólo una condición para el acceso teórico a la verdad, sino que será siempre e inevitablemente el camino —«método»— obligado para su proyección práctica⁴⁰. La verdad práctica,

39. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 35. Se trata de un capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento», al constatar el recurso, bajo ciertos «condicionamientos culturales del momento», a «métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad». Más tarde, en su discurso de 5.X.1995, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas —*Los derechos de las naciones*, 11—, ha insistido en la necesidad de respetar la libertad de conciencia, afirmando que «a nadie le está permitido conculcar estos derechos usando el poder coactivo para imponer una respuesta al misterio del hombre».

40. M. RHONHEIMER señala con acierto que «ninguna doctrina del derecho natural está en condiciones de proporcionar criterios para la praxis política, o sea sobre medios», ya que «sin filosofía política (y también económica), derivar conclusiones práctico-políticas de los principios de derecho natural se convierte fácilmente en empresa arbitraria»; en consecuencia, «la filosofía política no se contrapone a la doctrina social católica, sino que será más bien una condición para su elaboración»: *Perchè una filosofia politica?*, (cit. en nt. 33), pp. 249 y 251.

sin renunciar a los principios objetivos que la hacen verdadera, es siempre una verdad por hacer, que cobra su sentido en una circunstancia histórica y problemática determinada. Ello marca, por lo demás, la clara frontera entre la prudencia propia del iusnaturalismo clásico y las aplicaciones «more geometrico», características del derecho natural racionalista y heredadas por la codificación europea.

Es obvio que una verdad que, sin dejar de ser tal, está «haciéndose» implica un peculiar modo de conocimiento, que no cabe identificar con aplicaciones simplistas, sean de orden «técnico» o silogístico. Entre otras cosas, porque el conocimiento de la verdad práctica sólo se adquiere en la medida en que el propio sujeto cognoscente se implica en el proceso de su realización; en dicha «praxis» el conocer y el hacer se hacen inseparables⁴¹.

No se trata, sin duda, de asumir una teoría de la doble verdad, ni tampoco de la doble ética (como a la que parece invitar la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad). Se trata de reconocer que las cuestiones de orden práctico tienen un carácter peculiar, por lo que sería un error pretender resolverlas de manera mecánica, mediante la aplicación de recetas prefabricadas. Un principio verdadero, proyectado sobre la práctica en contextos distintos y cambiantes, es lógico que dé lugar a una pluralidad de soluciones, «verdaderas» todas ellas en la medida en que le sean tributarias.

Se trata de una característica que comparte todo el ámbito ético-político. Así la Constitución, que se nos presenta como la «verdad jurídico-política» de nuestro país, es por definición susceptible de desarrollos legislativos muy distintos, respetuosos todos ellos con su contenido. Ello no impide que el ciudadano, poco familiarizado con la «verdad práctica», cuando se siente atropellado o insuficientemente atendido en cualquier circunstancia, tienda de inmediato a tacharla de inconstitucional, olvidando con frecuencia que no es tan fácil que una conducta lo sea, dado que a una montaña de tonterías —y a más de una barbaridad— nunca cabrá en puridad considerarlas vetadas por dicha norma.

Este peculiar modo práctico de conocimiento invita prudentemente a la búsqueda compartida, a una propuesta que huya de la crasa imposición, a una argumentación siempre atenta al parecer ajeno. No se trata de

41. De ello nos hemos ocupado en nuestro libro *¿Tiene razón el derecho? Entre método científico y voluntad política*, Madrid, Cortes Generales, actualmente en prensa.

fabricar un *consenso*, como sustitutivo de unos principios objetivos con los que (por inexistentes o incognoscibles) no podríamos contar, sino de hallar el *sentido* objetivo de una exigencia práctica ayudándonos de modo *conjunto* a desvelarlo. La colegialidad de los órganos judiciales de mayor relevancia no deja de responder, una vez más, a esta misma lógica.

Los umbrales de lo público

Nos queda aún otra consecuencia del juego de la libertad cuando afrontamos exigencias prácticas: la necesidad de establecer una cuidadosa frontera entre los ámbitos de nuestra conducta que han de verse obligadamente condicionados por la presencia del otro y aquéllos que, por el contrario, quedarán a resultas de una voluntaria y generosa apertura. Se trata de la clásica distinción —tan inseparable de las vicisitudes históricas de la tolerancia— entre el fuero interno y el externo, entre un ámbito de obligada *proyección pública* y el de la *intimidad*.

Nos vemos de nuevo emplazados ante dos actitudes extremas. La de un *permisivismo* —que, de no estar trucado, llevaría a la pura anarquía— convencido de que sería posible convivir sin que nadie «imponga sus convicciones a los demás», y un *integrismo* empeñado en que los derechos de la verdad autorizarían en toda circunstancia a imponerla en su integridad, tanto en el ámbito de lo privado como en el de lo público.

Hay exigencias que tenemos perfecto derecho, e incluso obligación, de plantearnos personalmente, sin que tengamos por qué trasladarlas a los demás. El ámbito de las exigencias públicas no puede ser idéntico al de las personales. Tan absurdo sería querer imponer a otros el fruto de nuestras legítimas aspiraciones éticas, como no admitir otro freno a nuestro arbitrio que el que nos viniera marcado desde el ámbito de lo público, a través de la ley y de sus reales posibilidades de fiscalizar nuestra conducta.

En el primer caso se pretendería convertir al derecho en instrumento catequético, mientras que en el otro desaparecería del mapa toda responsabilidad ética, e incluso «política», si no ha pasado previamente por el juzgado de guardia.

4. *Los nuevos ídolos del foro*

Esa libertad, que —por exigencias éticas— debe servirnos de método para la plasmación práctica de la verdad, se ve hoy sin embargo entorpeci-

da en su despliegue por el juego de algunos tópicos arraigados, que no tienen nada que envidiar a los «ídolos» que denunciara Bacon.

Ya hemos aludido al tópico relativista, que destierra a verdad y falsedad del ámbito de lo público. De su mano marcha la idea de la *tolerancia como vacío* que —huyendo de los peligros del autoritarismo— *renuncia a educar*, por exigir esta tarea la asunción de unos valores que le sirvan de eje. La paradoja radica en que «no se puede educar para la tolerancia como único fin; hay que educar para fines que se definan positivamente, eso sí, todos ellos compatibles con la tolerancia»⁴².

Más perturbador aún, que esta alergia a los valores, puede acabar resultando el avance de un concepto meramente cuantitativo de la *libertad*. Se alimenta de la antropología mercantilista que se está convirtiendo inadvertidamente en hegemónica. Al hablar de libertad, lo decisivo sería *poder* hacer más cosas, mientras que se olvida la importancia de aprender a *elegir* lo *mejor*.

En consecuencia, cualquier propuesta que limite posibilidades de acción se verá rechazada como enemiga de la libertad, e incluso como freno irracional del «progreso»; progreso entendido también como la posibilidad de hacer lo nunca hecho, sin preguntarse qué mejoraremos con ello. Resultado significativo de esta mentalidad es la apología de una *ciencia sin conciencia*, que denunciará —como fruto de tabúes atávicos— cualquier intento de someter sus tareas a las exigencias de la ética. Ello obliga a recordar que todo progreso, incluido el científico, es siempre inseparable de la búsqueda de algo mejor⁴³.

42. Con envidiable convicción I. SOTELO en un provocativo artículo, que ya hemos citado en más de una ocasión —*El Estado y la Educación*, «El País» 11.VII.1991—, en el que cabe también leer: «el paradigma educativo tiene que ser positivo, basado en una idea concreta de lo que debe ser el ciudadano. La tolerancia, todo lo más, podría servir de criterio para tratar de debilitar a la ideologías sociales que no supieran asumirla y propagarla. Al fin y al cabo, se es realmente tolerante, no desde el vacío moral e ideológico, sino sólo desde la fortaleza que proporciona una verdadera identidad». A. AGUILÓ, tras preguntarse si «son peligrosas las convicciones fuertes», apunta que «el respeto a la libertad se nutre de convicciones firmes» y que «la obsesión por la neutralidad es una de las mejores formas de acabar sin ninguna idea propia dentro de la cabeza»: *La tolerancia*, Madrid, Palabra, 1995, pp. 31 y 50.

43. K. POPPER lo resalta en el ámbito teórico, al poner en duda la afirmación de que «hoy sabemos más de lo que supieron Jenófanes o Sócrates»; «presumiblemente, ninguno de nosotros sabe más, simplemente sabemos cosas diferentes». Lo decisivo sería que «hemos sustituido unas teorías, hipótesis y conjeturas particulares por otras; sin duda, en la mayoría de los casos, por otras mejores; mejores en el sentido de constituir una mejor aproximación a la verdad» *Tolerancia y responsabili-*



Laicismo confesional

Puestos, sin embargo, a catalogar paradójicos «ídolos» se llevaría la palma el laicismo, que tras erigirse como tal en nombre de la iconoclasia, se arroga inconfesadamente prerrogativas de credo confesional⁴⁴.

Justificada estaría una actitud de recelo hacia el juego de planteamientos con transfondo religioso, si éstos pretendieran proyectarse en el ámbito de lo público esgrimiendo argumentos de autoridad, ajenos a las reglas del discurso civil. Más aún si ignoraran la ya señalada frontera entre las exigencias éticas que cada cual puede asumir en su intimidad —para no renunciar a su perfeccionamiento personal— y las que inevitablemente han de acabar imponiéndose en el ámbito público, para que resulte viable una convivencia colectiva que no imposibilite —a fuer de inhumana— aquella búsqueda. Ya vimos que no cabe disociar el diseño del bien común de planteamientos previos de «vida buena»; pero no a todas las exigencias que de tal punto de partida puedan derivar cabe reconocerles obligada relevancia sobre el bien común.

Los clásicos de la tolerancia no dejaron de abordar estas cuestiones, recogiendo ya de modo incipiente prejuicios que tenderían a consolidarse. De Locke, por ejemplo, se ha dicho que trataba a las iglesias «como meras asociaciones privadas, como un club inglés entre otros muchos», destinadas a confluir en el ámbito ecuménico del Estado, cuyo «credo jurídico es el único dogma, ante el que no cabrá tolerancia alguna»; pretendiendo «hacer de las creencias religiosas asunto estrictamente privado, acabaría por legiti-

dad intelectual (cit. en nt. 5), p. 254. Las consecuencias éticas serían simétricas: si «conviene legar a los niños aquellos conocimientos que históricamente hemos ido adquiriendo y que son de valor y utilidad», en lo relativo «al saber técnico y científico, con mayor motivo lo será con respecto al saber moral, que es en definitiva el que encauza los conocimientos científicos y técnicos» A. CORTINA *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 128.

44. Muy sensible ante todo intento de «diferenciar laicismo y laicidad» se muestra V. MAYORAL CORTÉS, aunque él mismo brinda un parámetro adecuado para valorar su postura, al afirmar que le parece tan rechazable como «si alguien se empeñara en matizar la diferencia abismal» entre «el liberalismo y la libertad o el socialismo y lo social»... *El laicismo en la sociedad actual*, «Claves de Razón Práctica» 19 (1992) p. 36. A. CORTINA distingue, por el contrario entre una «ética laica», que «a diferencia de la religiosa y de la laicista, no hace ninguna referencia explícita a Dios», y la «ética laicista», que «propone extirpar la religión como un paso indispensable para la realización de los hombres», por lo que «mal puede admitir un pluralismo en el que quepan las éticas religiosas, ya que a su juicio deberían ser eliminadas a la corta o a la larga»: *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), pp. 144-145.

mar «la exclusión de los católicos, de los musulmanes y de los ateos», dando paso a «una tolerancia muy selectiva» propia de «un Estado frágil que aún no es capaz de impartir la bendición *urbi et orbi*»⁴⁵.

Se considera civilmente indispensable la religión, pero ha surgido ya el intento de trazar una frontera privado-público, que no se apoyaría en el alcance real (individual o común) de las exigencias éticas planteadas, ni por tanto en la finalidad por ellas perseguida, sino sólo en la denominación —eclesiástica o estatal— de origen.

Voltaire, a su vez, considera preferible para el hombre ser «presa de todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean fuente de delitos, que vivir sin religión», dado que «tiene siempre necesidad de un freno»; pero recelará también de la presencia pública de lo religioso⁴⁶.

Resulta menos explicable —prejuicios aparte— que hoy se reproduzcan actitudes similares. La memoria histórica puede, sin duda, justificar iniciales recelos, pero no parece legítimo convertirlos de modo apriorístico en rígidos anatemas⁴⁷. Se aventura que el creyente entra con dificultad en el mercado de la opinión: «necesita la fe para ser él, y en cierto modo antepone lógicamente la cuestión de la fe a su condición de agente racional», lo que le convertiría en «un agente social muy complicado»⁴⁸.

Tan interesante dictamen podría invitar a ponerse en guardia respecto a previsibles argumentos de autoridad, o ante presumibles displicencias

45. Siempre cáustico J. I. MARTÍNEZ GARCÍA, *La tolerancia de Locke: una religión de Estado* (cit. en nota 32), pp. 2, 3 y 7. «Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo», cita J. M. ORTIZ-IBARZ en *¿Qué leyes obedecemos? Así pensó John Locke, Comunicación presentada a Jornadas de la SEFJS* (cit. en nt. 2), p. 5 del original circulado. La propia V. CAMPS no deja de anotar también este rechazo de la increencia: para Locke, «el ateo no era fiable»: *Virtudes públicas* (cit. en nt. 25), p. 87.

46. Cfr. F. OCÁRIZ *Voltaire* (cit. en nt. 9), p. 60. Si no concibe «un Dios implicado en el mundo y en la historia», es porque «para una razón llevada de un iluminismo extremo, que Dios se haga hombre es incomprensible, por humillante»: A. CORTINA *Un mundo que termina «ABC»* 21.XI.1994.

47. V. CAMPS no parece pecar de irenista cuando apunta que «Locke, modelo a un tiempo de religiosidad y antidogmatismo, supo ver con lucidez que la religión era un peligro para la paz y el orden público»; la receta laicista le parece coherente: «conviene separar las funciones de la religión y de la política: aquélla es un asunto privado, de convicciones personales, mientras que la política es pública» *Virtudes públicas* (cit. en nt. 25), p. 82.

48. «En la medida en que una serie de decisiones sobre asuntos prácticos guarden una relación estrecha con sus principios religiosos, el creyente no podrá descender a la arena de la negociación sin poner en peligro su identidad» A. DELGADO-GAL *Los límites del pluralismo* (cit. en nt. 7), pp. 44-45.

a la hora de rebatir los argumentos en juego. Menos legítimo sería que llevara a bloquear de entrada todo posible diálogo, o incluso a trucarlo, descalificando cualquier argumento que el creyente pudiera utilizar; a tratarlo de antemano como irracional por su simple conexión próxima o remota con instancias religiosas.

Tal actitud resultaría por lo demás especialmente inadecuada a la hora de tratar a los católicos, dado que la misma doctrina que profesan aspira a asumir unas exigencias éticas cognoscibles sin necesidad de revelación sobrenatural, abiertas por definición a la argumentación racional⁴⁹. Tal actitud es muy distinta a la de confesiones religiosas que, por vincular la ética a una ley divino-positiva a la que sólo cabría acceder por la fe, tienden inevitablemente a hacer de la conversión condición indispensable, haciendo por demás superflua toda argumentación; es precisamente en este ámbito argumentativo donde unas y otras deberán ser puestas a prueba.

Neutralizar a los convencidos

Problema colateral es el de la importancia que se reconozca a la *autonomía moral* a la hora de forjar la propia personalidad. Hay quienes llegan a considerar que «no son autónomos los sujetos que obedecen órdenes o son leales a determinada causa»⁵⁰.

Por más que dicho criterio resulte discutible, podría si acaso justificar muy respetables valoraciones personales sobre la calidad moral de dichas actitudes, e incluso llevar decididamente a no compartirlas. A lo que no autorizaría en buena lógica es a descalificar sin mayor discurso argumentos que —sea cual sea la actitud personal en que se sustenten— se aportan al debate público. De lo contrario, se daría inevitablemente paso a un *proceso*

49. No darían pie, por ello, a los problemas de «incommensurabilidad» entre «lenguajes mutuamente intraducibles» a que alude el propio A. DELGADO-GAL, *Los límites del pluralismo* (cit. en nt. 7), p. 12. G. PECES BARBA admite: «aunque yo me sitúo en un punto de vista laico, creo que existen posiciones religiosas moderadas o no fundamentalistas, compatibles con el pluralismo»: *Ética pública y ética privada*, «ABC» 10.III.1995; lo reitera literalmente en *Ética, Poder, Derecho* (cit. en nt. 13), p. 16, aludiendo en ambos casos a varias muestras del Magisterio católico contemporáneo, aunque introduciendo distinguos que hemos criticado en nota anterior; se empeña, en concreto, en adivinar una querencia «fundamentalista» en Juan Pablo II, aunque ha de conceder que se presentaría en «dimensiones blandas», al no poder negar su «ajuste, aparente al menos, con los sistemas democráticos de Occidente», *ibidem*, p. 155.

50. Lo recoge J. R. PÁRAMO *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt. 13), p. 79.

inquisitorial, después del cual sólo aquellos cuya intimidad moral resulte favorablemente evaluada estarían en condiciones de ser reconocidos como ciudadanos. Se estaría así mezclando indebidamente el ámbito de la intimidad y el del debate público, incurriendo en flagrante intolerancia⁵¹.

Si las propuestas aportadas al debate social no se contrastan por su consistencia argumental, sino que —en nombre de la *neutralidad* de lo público— se utilizan como filtro discriminador supuestas «denominaciones de origen»⁵² de orden religioso, habríamos legitimado un curioso sistema neutralizador. Resultarían vetadas —no en nombre de la libertad religiosa, sino de la necesidad de liberarse de la religión, como se dijo con envidiable sinceridad⁵³— las aportaciones de los creyentes de las diversas confesiones; o quizá únicamente de los de la mayoritaria, por ser a fin de cuentas la única públicamente relevante.

Nos veríamos, a la vez, obligados a adentrarnos en la conciencia de los ciudadanos creyentes (¿habrá realmente alguno del que quepa afirmar que no «cree» en algo?), para exigirles que en todo lo que tenga pública transcendencia se limiten a elegir entre propuestas libres de toda sospecha, homologadas por los neutrólogos de turno. Esto equivaldría a conferir rango jurídico-constitucional —en contra de la letra de la propia Constitución, en el caso español⁵⁴— a un entendimiento de lo religioso como mero

51. «Marcar con la sospecha de intolerancia a todo aquél que mantiene convicciones religiosas profundas es muy poco tolerante» sentencia A. AGUILÓ, *La tolerancia* (cit. en nt 42), p. 144

52. Actuarían, paradójicamente, como descalificador argumento de autoridad. En efecto, como apunta siempre brillante D. INNERARITY, «La obsesión por las denominaciones de origen supone que en un juicio importa menos lo que se dice que quien lo dice», lo que puede llevar a consecuencias un tanto peregrinas: «la afirmación de que sólo las mujeres pueden entender a las mujeres, es una manera muy delicada de decir que no hay quien las comprenda»: *La tolerancia y sus equívocos amigos*, «El País» 14.VI.1995.

53. K. MARX, que se queja, como síntoma del carácter trucadamente «ideológico» de los derechos humanos burgueses, de que «el hombre no se liberó de la religión» sino que «obtuvo la libertad de religión» *Zur Judenfrage en Marx-Engels Werke* Berlín, Dietz, 1969, t. I, pp. 369.

54. L. PRIETO SANCHÍS, en *Igualdad y minorías* (cit. en nt. 11), p. 11, 17 y 26, comienza estableciendo un forzado dilema entre laicismo y confesionalidad, suscribiendo la negación (típica del laicismo) de toda diferencia laico-laicista. Ello le permite pasar a establecer que «aunque la Constitución no habla de laicismo, ofrece buenas razones para pensar que el Estado español es laico o no confesional»; cuando realmente sería laico y no confesional ni, por ende, laicista. Suscribe un presunto «papel neutral» del Estado, mientras se deja que los individuos decidan «sus» (de ellos y de nadie más...) «fines éticos y religiosos, sus cánones estéticos y sus pautas culturales»; todo ello partiendo de un «mínimo consenso valorativo (público), del

postizo para uso doméstico y no como dimensión antropológica radical; disyuntiva que reviste, sea cual sea la solución que se le ofrezca, una inevitable dimensión «confesional».

Se ignora llamativamente que quien no cree que la verdad exista difícilmente tendrá motivo alguno para buscarla e intentar llevarla a la práctica. De ser coherentes, los que así razonan se verían abocados a la parálisis intelectual y a la atrofia ética, lo cual afortunadamente no suele ser el caso. Por lo demás, se excluye así de manera maniquea la obvia posibilidad de que, sin renunciar a la búsqueda y profundización en la verdad, haya quienes intenten que sus exigencias lleguen a encontrar proyección pública, enriqueciendo la vida democrática, a través precisamente de una argumentación rigurosa y tolerante, siempre atenta al razonamiento ajeno.

Parece más razonable que demos paso a un generoso ámbito de tolerancia civil, sin argumentos de autoridad, pero también sin soterrados anatemas contra quienes buscan la verdad (convencidos de que existe) y se esfuerzan por proyectarla en la convivencia, para hacerla más humana. De lo contrario, ante tantos problemas públicos que exigen respuestas éticas, nos veríamos abocados a una intolerante paradoja: sólo podrían intervenir en el debate los convencidos de que lo que proponen no es verdad.

El temor de que la Iglesia acabe suplantando al Estado no puede llevar a olvidar que «sin convicciones morales comunes las instituciones no pueden durar ni surtir efecto»; lo que nos invita a calibrar en qué medida «apartarse de las grandes fuerzas morales y religiosas de la propia historia» pueda acabar llevando consigo «el suicidio de una cultura y una nación»⁵⁵.

que no queda claro si se excluye toda pauta cultural, aunque puede darse por supuesto que si se excluye («neutralidad» obliga...) toda propuesta sospechosa de secundar pautas «religiosas». Con tan neutro punto de partida, nada tiene de extraño que, al ocuparse de sistemas constitucionales como el nuestro, que prevén relaciones de colaboración con las confesiones socialmente relevantes, lamente que no suscriban «la tendencia uniformadora propia del separatismo laico»; con sinceridad que le honra, ya que identificar libertad y neutralidad con uniformidad no deja de resultar todo un hallazgo. Termina por suscribir el credo laicista de la espiritualidad como apósis, al afirmar que «ciertos 'bienes espirituales' no necesitan ninguna promoción especial y, cuando no obstante se produce ello, sólo actúa en detrimento del pluralismo»; lo cual no parece entender extensivo a ingredientes culturales que (quizá por considerarse 'materiales') no romperían el neutral ayuno laicista.

55. J. RATZINGER, *La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas en Verdad, valores, poder* (cit. en nt. 6), pp. 38-40; de ahí que no sea «propio de la Iglesia ser Estado ni una parte del Estado, sino una comunidad de convicciones», capaz de lograr que «las fuerzas morales de la historia continúen siendo fuerzas morales del presente», hasta hacer surgir «aquella evidencia de los valores sin la que no es posible la libertad común». Actitud compartida por la Re-

Es obvio, por otra parte, que —sin perjuicio de la presencia pública que la libertad religiosa le garantiza— la tarea de una confesión religiosa no será «erigirse en Estado ni querer influir en él como órgano de poder», lo que le llevaría a convertirse en «un Estado absoluto que es, precisamente, lo que hay que eliminar»; si, por el contrario, ejerce su magisterio y «forma a los hombres, podrá la Iglesia convencer a los demás y convertirse en savia para todos»⁵⁶.

5. La frontera de lo intolerable

Pocos negarán, a estas alturas, que resulta inconcebible imaginar a la *tolerancia* disociada de la *libertad*. No vendrá mal, por tanto, insistir en que no menos imaginable sería una tolerancia desvinculada de la *verdad*⁵⁷. Ya

comendación 1202 del Consejo de Europa, que considera «el conocimiento profundo de la propia religión o de los propios principios éticos como una condición preliminar para la verdadera tolerancia»: R. NAVARRO VALLS, 1995, *año de la tolerancia* «El Mundo» 31. XII. 1994. De todo ello sería fácil derivar que, llegada «la hora de la ciudadanía moral», «cuando una religión no es impositiva ni fundamentalista, tiene una capacidad liberadora y revitalizadora, que es un auténtico crimen tratar de extirpar»: A. CORTINA *Ética civil y religión* (cit. en nt. 14), pp 41 y 122.

56. J. RATZINGER, *El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista* (cit. en nt. 20), p. 105. Por otra parte, «dado que en una sociedad hay diversas esferas y dentro de cada una de ellas existe un tipo peculiar de organización, siempre que acepten el marco conjunto, la existencia de magisterios internos a cada una de las esferas es perfectamente democrática»: A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 63. V. MAYORAL CORTÉS, por su parte, detecta «motivos importantes de preocupación y conflicto a causa de la oposición que la Iglesia manifiesta respecto a la regulación por las leyes civiles —de un Estado no confesional de cuestiones como el divorcio, el aborto, la fecundación artificial, la educación»; como si a lo que se opusiera la Iglesia fuera a tal regulación civil y no a los contenidos concretos de determinados proyectos; por lo demás, parece referirse no sólo al magisterio eclesial sino también a los partidos, cuando pone en guardia ante todo tipo de clericalismo o neoclericalismo, entendido como el poder de las burocracias institucionalizadas y especializadas en la manipulación y control de las conciencias, las decisiones, o el manejo de cualquier ‘verdad’ sea religiosa, política, económica, cultural, administrativa o social»: *El laicismo en la sociedad actual* (cit. en nt. 44), pp. 37 y 40. Cuando, en su condición de Secretario General de la Liga Española de la Educación y la Cultura Popular, prologa el libro *Laicidad 2000. Aportación al debate sobre el laicismo*, Madrid, Editorial Popular, 1990, p. 7, no duda en equiparar con el «fundamentalismo islámico» al «restauracionismo romano», que volvería a «plantear una intervención determinante en los Estados de mayoría católica».

57. A. KAUFMANN ha señalado que «la verdad es el telos de la tolerancia, así como la libertad es condición»: *Reflexionen über Rechtsstaat, Demokratie, Toleranz*, en «Festschrift für Koichi Miyazawa» (ed. por H. H. Kühne) Baden-Baden, Nomos, 1995, p. 387.

vimos que dos de sus ingredientes resultan ininteligibles sin referencia a unos criterios objetivos: el previo carácter reproachable o erróneo de la conducta u opinión a tolerar (lo acertado o digno de aprobación no se tolera, sino que se asume o comparte) y el principio ético que lleva, sin embargo, a no rechazar tal conducta u opinión personal. Entrará ahora en escena un tercer elemento, estrechamente vinculado a los anteriores.

Todos los dispares autores con los que venimos dialogando coinciden sintomáticamente a la hora de suscribir que la tolerancia no puede nunca ser indiscriminada: no cabe tolerar lo intolerable⁵⁸. Ello implica un tercer punto de referencia objetivo: junto al que fundamentaba el inicial rechazo y el que justificaba que —aun teniendo competencia para hacerlo— no se lo llevara a cabo, surge el que establece esa frontera más allá de la cual la tolerancia perdería todo sentido⁵⁹.

El relativismo fuerte, propio de las éticas «no cognotivistas» se ve de nuevo obligadamente descartado⁶⁰, si se suscribe esta neta distinción entre

58. Valga una breve antología. «El problema de crear una verdadera cultura de la tolerancia es fijar los límites de lo tolerable»: R. NAVARRO VALLS, *1995 año de la tolerancia* (cit. en nt. 55), a propósito del proyecto de Declaración sobre la Tolerancia elaborado por encargo de la UNESCO. «La tolerancia empieza a ser una debilidad cuando el hombre comienza a tolerar cosas intolerables, cuando empieza a tolerar el mal»: V. HAVEL, «ABC Cultural», 5.V.1995. «Un simple sentido común nos dice que no todo puede ser tolerado. Por ejemplo, no se puede tolerar que una determinada religión sacrifique niños a sus dioses»: N. M. LÓPEZ CALERA, *Derecho y tolerancia* (cit. en nt. 19), p. 4. «Unas políticas sin escrúpulos para invocar razones étnicas —o históricas— de dominación: eso debiera ser lo intolerable. Mientras no le pongamos límites a la tolerancia, mientras transijamos con todo lo que no nos afecta personalmente, será difícil erradicar actitudes que sólo en teoría son anacrónicas»: V. CAMPS, *La tolerancia posmoderna*, «ABC Cultural» 30.VI.1995. «Lo que no puede tolerarse es que no se respete a las personas. Lo que no puede tolerarse es que se tomen decisiones que les afectan sin tenerlas significativamente en cuenta. Y esta 'intolerancia', a mi entender, es irrenunciable»: A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 99.

59. «Para Voltaire —y con razón—, hay una insensatez, la intolerancia, difícil de tolerar. En realidad, es aquí donde encuentra su límite la tolerancia. Si concedemos a la intolerancia el derecho a ser tolerada, destruimos la tolerancia y el Estado constitucional. Este fue el destino de la República de Weimar»: K. POPPER, *Tolerancia y responsabilidad intelectual* (cit. en nt. 5), p. 244. «La aceptación de estos límites, cuya violación vuelve insensata la tolerancia, parece tener la curiosa consecuencia de que ella estaría enmarcada por un cerco de prohibiciones inviolables cuya lesión sería intolerable»; «La intolerancia no sólo no sería la negación interna de la tolerancia sino una condición 'sine qua non' de esta última, algo que ya no resulta curioso sino hasta paradójico: E. GARZÓN VALDÉS, «No pongas tus sucias manos sobre Mozart» (cit. en nt. 30), p. 22.

60. A. KAUFMANN atribuye al no cognotivista Kelsen la afirmación de que «en aras de la tolerancia, cabría eliminar por decisión de mayoría la democracia misma»

tolerancia e indiferencia⁶¹. Lo mismo ocurrirá con las invitaciones a tomarse con blanda «frivolidad»⁶² todo lo relativo a los valores a implantar en la convivencia social, dentro de un artificial dilema que no concebiría término medio entre pensamiento «débil» y fundamentalismo. Si nada fuera verdad ni mentira, no tendría sentido tolerar un error (convertido en imposible por definición), ni cabría desaprobado nada (¿con qué fundamento?), que mereciera luego ser tolerado superfluamente (porque nada sería intolerable). Precisamente porque existe la verdad, y se reconoce que unas proposiciones teóricas —o unas actitudes prácticas— se le acercan más y otras menos, tendrá sentido hablar de lo tolerable, y de lo en todo caso intolerable.

El derecho: dique y señalización

Mill convirtió en clásica frontera de lo tolerable el daño a tercero. Todo ejercicio, teórico o práctico, de la libertad debía ser permitido, salvo que lesionara derechos de terceros. Se rechazaba así toda actitud «paternalista», que pretendiera prohibir a alguien, por su propio bien, determinadas conductas u opiniones. Quedaba, no obstante, implícitamente abierto un doble interrogante: qué entendemos por «derechos»⁶³ y a quién cabe considerar como «tercero». A la hora de darle respuesta, toda una antropología entrará en juego.

Die Idee der Toleranz aus rechtsphilosophischer Sicht (cit. en nt 24), p. 51. E. GARZÓN VALDÉS evoca, por el contrario, la distinción kelseniana entre «principio» de la mayoría y «dominio» de la mayoría, que acabaría con aquél —«No pongas tus sucias manos sobre Mozart» (cit. en nt. 30), p. 19—, dejando en suspenso el problema de cómo establecer desde una perspectiva coherentemente «no cognotivista» tan sutil frontera.

61. «El problema fundamental es determinar los límites de lo intolerable, pues la tolerancia no puede confundirse ni con la simple indiferencia ante lo que ocurre a nuestro alrededor ni con la indulgencia cómplice con crímenes y desafueros»; «la paradójica tarea de la tolerancia hoy consiste en delimitar con precisión el perfil de lo intolerable y defenderse con tolerante firmeza ante ello»: F. SAVATER, *La tolerancia institución pública y virtud privada* (cit. en nt. 2), pp. 30 y 31.

62. Vuelve así a escena el ya mentado R. Rorty, para ser criticado por A. CORTINA: «quien desee defender y potenciar con todo el énfasis imaginable la democracia liberal tal vez tendrá que tomársela en serio y no frivolizar mucho sobre ella», no sea que «otros se tomen la antidemocracia en serio y tenga que acabar entablando nuestro frívolo demócrata un combate en franca «inferioridad de convicciones»: *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 88.

63. «La tesis de la infracción de derechos como criterio de lo intolerable parece en principio razonable, aunque no resuelve de manera definitiva el problema, porque habría que definir y fundamentar un catálogo de derechos»: N. M. LÓPEZ CALERA, *Derecho y tolerancia* (cit. en nt. 19), p. 6.



El planteamiento individualista —eje de la tradición anglosajona y colonizador hoy de todo el ámbito occidental— tiende a considerar los derechos, no como expresión de la sociabilidad natural y de la paridad ontológica de los hombres⁶⁴, sino como esferas de acción blindadas a la injerencia de los otros y muy especialmente del Estado, tercero por excelencia.

El «*ius utendi et abutendi*» se abre paso, apoyado en la convicción de que «quien hace uso de su derecho a nadie daña»⁶⁵. Por otra parte, la visión atomística de la sociedad, como mero mecanismo de sincronización de aislados individuos independientes, sin otras mutuas obligaciones que las derivadas de pactos expresos, llevará fácilmente a negar al otro la condición de tercero.

Cualquier intento ajeno de defender un bien jurídico, más allá de los propios derechos individuales, se rechazará como intolerable imposición. Quien se empeña en que yo libere a mi esclavo o deje nacer al feto no defiende ninguno de sus derechos individuales, sino que pretende imponerme agresivamente una convicción personal limitando abusivamente mi libertad⁶⁶. A falta de sociabilidad natural, nada hay que faculte a convertirse en tercero para defender los derechos de aquellos que no los hayan visto contractualmente reconocidos. Cualquier bien jurídico no reconocido como derecho no merecerá respeto obligado; quien se empeñe en que se imponga jurídicamente se verá rechazado por intolerante.

Los derechos, por tanto, se erigirán en frontera de lo intolerable. En su más «dura»⁶⁷ configuración —como derechos fundamentales reconocidos constitucionalmente— se convertirán en límite obligado del principio de la mayoría⁶⁸. Dos terceros no estarán nunca legitimados para atropelar

64. Al respecto nuestros trabajos incluidos en *Derechos humanos y metodología jurídica* (cit. en nt. 26), pp. 127-168 y, en concreto, las referencias a S. COTTA en p. 155.

65. De la progresiva revisión de este planteamiento por la doctrina del «abuso de derecho» nos hemos ocupado en *Equidad, derecho, ley* en *Interpretación del derecho y positivismo legalista*, Madrid, Edersa, 1982, pp. 131-145.

66. «Los derechos tienen por función neutralizar preferencias externas, o sea, preferencias acerca de cómo deben vivir los demás» apunta, comentando el planteamiento de R. Dworkin, J. R. PÁRAMO, *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt 13), p. 85.

67. J. BALLESTEROS alude a un «núcleo duro de los derechos humanos», no sólo inviolables sino también irrenunciables para sus propios sujetos: *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 75-76.

68. «No hay principio de las mayorías adecuados sin que existan, se reconozcan y se respeten los valores superiores y sus derivaciones inmediatas, los derechos y los principios. Por eso la lógica de las mayorías presupone la lógica de la no inter-

llar el derecho de uno. Los derechos de libertad adquieren así un carácter de límite negativo⁶⁹ inviolable.

Peculiar «dureza» revestirán también los derechos a los que se considere merecedores de protección penal. Este núcleo particularmente represivo del ordenamiento jurídico, capaz de privar a sus violadores de la libertad —e incluso de la vida⁷⁰— diseña un mapa de derechos cuya lesión se considera particularmente intolerable. El principio de «mínima intervención penal» cumple el papel de freno a una excesiva extensión de sus fronteras.

El derecho no aspira, sin embargo, a actuar como dique infranqueable. Pretende también, dentro del amplio campo de lo tolerable, señalar las vías más oportunas o eficaces para ordenar el tráfico social. Aunque no haya particular razón para circular en un sentido o en el contrario, sí conllevaría un costo social intolerable pretender —en aras de la libertad— hacerlo en ambas indiscriminadamente, cuando la vía transitada sólo admite una dirección.

El juego del derecho obliga, pues, a trazar unas fronteras concéntricas (lo inconstitucional, lo punible, lo legalmente sancionado) cuya delimitación se ve acompañada de inevitables juicios éticos sin neutralidad posible. Reconocer como constitucional una conducta no implica menos juicios de

ferencia», señala con acierto G. PECES-BARBA, para el que los derechos suponen «el reflejo en el principio de las mayorías» de la «ética pública». Lo que parece menos acertado es que su alergia al derecho natural le lleve a afirmar que «no llegamos a esa conclusión porque se trate de criterios de justicia, lo que supondría incurrir en un idealismo iusnaturalista, sino porque son criterios de justicia positivizados», es de suponer que gracias al principio de las mayorías, con lo que el regreso al infinito resulta inevitable: *Ética, Poder, Derecho* (cit. en nt. 13), pp. 104 y 106.

69. No en vano Kelsen caracterizaría al control de constitucionalidad de las normas como «legislación negativa». Cuando se supera el no cognitivismo, «el reconocimiento del valor absoluto de la persona se expresa a través de un principio ético, que es origen fundamentalmente de mandatos negativos», dando paso a un «tipo de deberes» que «compone un deontologismo absolutista» que impone «respetar a seres absolutamente valiosos»: A. CORTINA, *Ética civil y religión* (cit. en nt. 14), p. 93. Sobre la relevancia de los preceptos éticos negativos, excluidos de toda excepción, resulta de interés el epígrafe 52 de la *Veritatis Splendor* de JUAN PABLO II.

70. La incapacidad europea para entender el llamativo recurso norteamericano a la pena de muerte puede derivar del olvido de su «lógica» interna, que no es sino la otra cara del rechazo individualista del «paternalismo». Si éste hace inconcebible que se impida a un hombre libre disponer de armas, le convierte a la vez en particularmente responsable —incluso con su vida— de las consecuencias de su uso.

valor que declararla inconstitucional; como despenalizarla no es más neutral que penalizarla⁷¹.

La relevancia de estos sucesivos juicios de valor sobre las conductas a tolerar no será menor. Nuestra Constitución impone, por ejemplo, en su artículo 30 «el deber de defender a España». Prevé a la vez —en aras de la libertad ideológica— la posibilidad de la «objeción de conciencia», dejando claro que reprocha la negativa a prestar el «servicio militar obligatorio», pero cuenta con razones fundadas para tolerar como excepción lo que no reconoce como derecho. Sugiere, por último, la posibilidad de «una prestación social sustitutoria». Decidir si se debe llegar a la sanción penal contra los que se nieguen a cumplirla supondrá volver a marcar la frontera de lo intolerable; como autoinculparse —practicando la desobediencia civil— puede ser modo eficaz de sugerir a la conciencia pública la intolerable estrechez del ámbito de tolerancia jurídicamente en vigor.

Delimitación moral de lo jurídico

Las implicaciones éticas de esta sucesiva delimitación de los ámbitos jurídicos no acaban, sin embargo, aquí. Si hemos hablado de «tráfico social» es en el sobreentendido, decisivo para la tolerancia, de que el hombre puede y debe circular también por ámbitos excluidos al control jurídico. Ello nos llevará a resaltar, en un doble sentido, la existencia de una delimitación moral del derecho.

En un primer sentido, surge la necesidad de deslindar el ámbito de lo jurídico —que ha de aspirar, modestamente, a garantizar una pacífica convivencia, especialmente atento a que la sociedad no quede bajo mínimos⁷² respecto a la moral —que, más ambiciosa, nos invita a buscar máximos de felicidad o perfección. Pretender convertir en imposición jurídica

71. «No sólo la ley penal refleja cierto consenso moral, sino que también tiende a generarlo: a causa de su fuerza simbólica como moralidad pública del Estado»; «de manera que ante la pregunta ¿sostiene el liberalismo el principio moral de que la legislación nunca debería ser usada para imponer coactivamente valores morales?, la respuesta parece negativa, ya que los liberales consideran la neutralidad no solamente como un valor al que los legisladores deberían someterse, sino también un valor que deberían imponer sobre la gente que intenta ejercer el poder de una manera no neutral: el legislador no es neutral acerca de la neutralidad»: J. R. PÁRAMO, *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt. 13), pp. 102 y 86.

72. A. CORTINA recurre con insistencia, consciente de no ser siempre bien entendida, al mutuo juego de mínimos de justicia y máximos de felicidad. *Ética civil y religión* (cit. en nt. 14), pp. 58 y 88.

todas los preceptos morales llevaría a eliminar la libertad⁷³, aniquilando paradójicamente con ella toda vivencia moral. Delegar en la benevolencia moral el respeto a derechos básicos haría la convivencia inevitablemente inhumana.

Resucita así la alusión a lo privado y lo público, a la hora de decidir qué dimensiones de la conducta humana deberán o no ser objeto de control jurídico. El individualismo, como hemos visto, tenderá a «privatizar» bienes jurídicos básicos —como la vida del no nacido o el derecho universal a disponer de bienes suficientes para el propio sustento...— dejando al altruismo moral su posible respeto. El totalitarismo convertirá a la persona en mera materia prima de lo público, negándole el derecho a excluir del control jurídico aspectos tan íntimos como las creencias religiosas o la vida familiar.

Surge así un segundo sentido de la delimitación moral del derecho. No se trata sólo de que haya que huir de una simplista identificación entre lo moral y lo jurídico, sino de que todo intento de trazar el límite entre ambos —estableciendo qué ingredientes morales han de verse protegidos por el derecho y cuáles no— se apoyará inevitablemente en un juicio ético. No será —paradójicamente— posible, sin adentrarse en la moral, delimitar moral y derecho.

Los intentos de saltar sobre la propia sombra están condenados al fracaso. Así ocurre con la propuesta de distinguir entre lo justo (o correcto) y lo moralmente bueno, delimitando un ámbito jurídico neutral respecto a las diversas concepciones morales del bien. Sólo una previa concepción, confesada o no, de lo que el hombre y la sociedad son —y de lo que, en consecuencia, deben ser— permitirá diseñar los contornos de lo justo⁷⁴.

73. «No es misión del Estado traer la felicidad a la humanidad. Ni es competencia suya crear nuevos hombres. Tampoco es cometido del Estado convertir el mundo en un paraíso y, además, tampoco es capaz de hacerlo. Por eso, cuando lo intenta, se absolutiza y traspasa sus límites»: J. RATZINGER, *El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista* (cit. en nt. 20), p. 90.

74. J. R. PÁRAMO, que ya nos ilustró sobre la peculiar «neutralidad liberal», admite: «parece que la línea de separación entre lo correcto y lo bueno está determinada por nuestra propia concepción de lo bueno», y recoge la aguda crítica de los «comunitaristas» norteamericanos al individualismo de sus adversarios: «la neutralidad liberal respecto de concepciones del bien e ideales de vida se logra sólo a costa de una concepción de los sujetos morales como entes o átomos cuya identidad es independiente de sus relaciones con otros individuos y con el medio social». Termina admitiendo que «el bienestar de los individuos está intrínsecamente unido a formas de organización social, por lo que la división entre moral intersubjetiva y moral personal, que le sirve a Mill para formular su principio del daño a terceros, se diluye necesariamente *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nt. 13), pp. 61-62 y 90.



No muy distinta es la situación cuando —pretendiendo resucitar la idea de la neutralidad de lo público, y por ende de lo jurídico— se pregunta sobre «los ámbitos en que se puede hablar de verdad, compatible con la tolerancia», para establecer que «en el de la ética pública sólo es posible si nos situamos en el de los procedimientos para la convivencia, pero no en el de los contenidos»⁷⁵.

La alusión, cada vez más socorrida a lo procedimental puede entenderse en dos sentidos bien diversos. En un sentido «fuerte» (que, examinada literalmente la cita, parecería el apuntado) nos llevaría a la idea de la *legitimación por el procedimiento*⁷⁶, que diluye todo contenido ético objetivo para dar paso a una radical fungibilidad de alternativas, abriendo paso a meros cálculos funcionalistas. Asunto bien distinto es el de las llamadas *éticas procedimentales*, que —dando por hecho que es preciso partir de contenidos éticos⁷⁷— se cuestionan su posible fundamentación y optan, en línea postkantiana, por fijarlo en un consenso de corte lógico-transcendental. Inevitablemente éste reposará, sin embargo, sobre unos postulados materia-

75. En clara simetría con el planteamiento laicista, se admite sin embargo que «en el ámbito de la ética privada se puede sostener la existencia de una verdad material», a condición de que «no se pretenda imponer esa verdad a otras personas ni convertirla en ética pública que obligue a todos los ciudadanos»: G. PECES-BARBA, *La tolerancia: entre la verdad y la libertad* (cit. en nt. 27).

76. Arquetípico al respecto el libro de idéntico título de N. LUHMANN —Neuwied, Luchterhand, 1969— de cuya doctrina nos hemos ocupado en *¿Tiene razón el derecho?* (cit. en nt. 41) y en los trabajos que citamos en la nota 66 de su capítulo segundo.

77. Así ocurriría con J. Habermas, como señala J. A. GARCÍA AMADO. Aunque se parta de que «por ser esa racionalidad de carácter procedimental, es compatible con los más distintos contenidos», «esto sólo puede ser así sobre la base de eliminar ciertos de esos posibles contenidos de las normas: aquellos que supusieran atentar contra los presupuestos ineludibles del procedimiento racional», entre los que se contarían los derechos humanos y la soberanía popular: *Justicia, democracia y validez del derecho en Jürgen Habermas*, «Sistema» 107, (1992), pp. 121-122. Para eludir la querencia iusnaturalista de su planteamiento, Habermas negará que «exista el sistema de los derechos en su pureza transcendental, al margen del contexto histórico en que en cada ocasión se interpreta», pero «siempre podemos preguntarnos qué queda de esos derechos si de los mismos sólo caben lecturas históricas», como apunta el mismo autor: *La filosofía del derecho de Jürgen Habermas*, «Doxa» 13 (1993), pp. 242-243. El propio G. PECES-BARBA parece acabar adscribiéndose a este segundo planteamiento cuando, lejos de desterrar de lo público todo contenido ético material, señala que «la incorporación del valor solidaridad, como valor de la ética pública de la modernidad, y como componente imprescindible de la liberación política y no sólo como virtud privada, identifica a la modernidad»: *Ética, Poder, Derecho* (cit. en nt. 13), p. 39.

les previos⁷⁸, cuya ineludible fundamentación nos haría regresar hasta el infinito.

Parece problemática (y, a Dios gracias, nunca he visto practicarla con coherencia a los que la defienden) una democracia meramente procedimental, que excluya la proyección pública de todo contenido ético. Ni los derechos humanos, que sirven de fundamento y límite al juego democrático, pueden verse reducidos a mecanismos procedimentales ni cabe sociedad alguna en que cada persona se limite a vivir su propia verdad subjetiva; la convivencia exige, por definición, espacios de verdad compartida.

El aparente dilema procedimiento-contenido desaparece en la medida en que sean exigencias éticas objetivas las que fundamenten el obligado respeto al procedimiento: por reclamarlo la dignidad de nuestros iguales, y por servir de cauce a ese ejercicio de la libertad que —como vimos— lleva consigo todo despliegue práctico de la verdad. Acabaríamos reconociendo que el derecho —verdad práctica donde las haya— surgirá en el proceso, aunque no sea un mero producto de él⁷⁹.

6. *Tolerantes de verdad*

Llegada la hora de concluir, todo invita a poner en cuestión el forzado encadenamiento de dilemas que emparejaría, por una parte, relativismo axiológico → neutralidad de lo público → ética pública procedimental → laicismo, que se identificarían indisolublemente con la actitud tolerante, inevitablemente enfrentados, sin posible término medio, a objetividad axio-

78. J. A. MARINA deja caer, sin pretender «ser cicatero con estas éticas», que «los procedimientos son eficaces cuando se cumple el antecedente, la condición, y éste es el elemento por el que pasan a la carrera»: *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 206.

79. Para A. KAUFMANN, el derecho no se da «sin procedimiento», ni tampoco únicamente «mediante el procedimiento», como pretende el funcionalismo, sino «en el procedimiento» con un alcance conformador de algo real: *Grundprobleme der Rechtsphilosophie*, München, C. H. Beck, 1994, pp. 2 y 209-210. A. CORTINA, decidida defensora de una ética discursiva deudora de K. O. Apel, no vacila en afirmar que el que habla «está pretendiendo implícitamente que lo que dice es inteligible, es decir que el interlocutor le entiende; que dice lo que piensa, es decir, que es veraz; que lo que dice es verdadero, y que el marco normativo en el que habla y se conduce es correcto», lo que nos da «cuatro pretensiones de validez del habla», a saber: «inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección»: *La ética de la sociedad civil* (cit. en nt. 5), p. 110

lógica → traslado de convicciones a lo público → ética pública de contenidos → fundamentalismo religioso.

El balance sería bien diverso: el relativismo ético, si va en serio, resulta incompatible con la tolerancia; la delimitación de lo públicamente relevante nunca es neutral; el procedimiento no es capaz de fundar la ética, a no ser que se provea —confesadamente o no— de fundamentos éticos previos⁸⁰; el laicismo que arrinconó a la plural mayoría creyente se convierte, paradójicamente, en confesional y fundamentalista. Sólo criterios axiológicos objetivos, por problemática que resulte su captación práctica, permiten fijar la triple frontera (recusable, tolerable, intolerable) que la tolerancia lleva consigo; el obligado traslado de convicciones a lo público —sin el que el derecho resulta ininteligible— ha de estar abierto a todo el que se preste a argumentarlas razonadamente; lo que implica el respeto —éticamente obligatorio— de los procedimientos a la hora de proponer contenidos, renunciando a imponerlos atropellando aquéllos; cada cual debe aportar sus convicciones, sin que nadie pueda arrogarse legitimación alguna para dar paso a prácticas inquisitoriales, bien para imponer al modo integrista determinadas convicciones religiosas, bien para excluirlas amparándose en una trucada neutralidad laicista.

La verdad recupera su lugar central ante cualquier esfuerzo de racionalidad o de ética. Popper propone un «pluralismo crítico» en el que las teorías entran en competencia «en aras de la búsqueda de la verdad»; para que la discusión sea «racional», «debe tener que ver con la verdad de las teorías en concurrencia, con lo que «la idea de verdad objetiva y la idea de búsqueda de la verdad tienen aquí una importancia decisivas. A la vez «los principios que constituyen la base de toda discusión racional, es decir, toda discusión emprendida a la búsqueda de la verdad, constituyen los principios éticos esenciales»⁸¹.

80. J. RATZINGER señala que «un núcleo de verdad —a saber, de verdad ética— parece ser irrenunciable precisamente para la democracia», aunque «hoy día preferimos hablar de valores que de verdad, para no entrar en conflicto con la idea de tolerancia y el relativismo democrático»: *El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista* (cit. en nt. 20), p. 85.

81. Señala, en concreto, el de «falibilidad: quizá yo estoy equivocado y quizá tú tienes razón», el de «discusión racional» y el de «aproximación a la verdad, en una discusión que evite los ataques personales»: *Tolerancia y responsabilidad intelectual* (cit. en nt. 5), pp. 245 y 255. A. VIDAL-QUADRAS resalta como una de las constantes del pensamiento popperiano «su afirmación indubitada de la existencia de la verdad», de que «la verdad existe y que nuestra misión en esta vida es perseguirla»: *Por una épica de la razón. Aproximación subjetiva y apócrifa al legado intelectual de Sir Karl Popper*, «Nueva Revista» 38 (1995), p. 43. El propio J. RATZINGER citará a

Tolerancia y verdad acaban reconciliándose, a la vez que su centro de gravedad se desplaza del ámbito gnoseológico de la teoría del conocimiento al ámbito práctico de las actitudes éticas y políticas. Ser tolerantes no es desembarazarse de la verdad y el bien, para poder así ignorar plácidamente el error y el mal. Ser tolerantes es ser capaz de ver en el otro siempre a una persona, portadora de intangible dignidad, sea cual sea el juicio que sus opiniones o sus conductas merezcan.

Sólo desde ese punto de partida cabrá ser tolerante con la persona a la que consideramos errada, sin sentirnos por ello obligados a propalar el error⁸², si se encontrara en minoría, para restablecer forzados equilibrios. Sólo así cabrá ser tolerante con el que actúa mal, sin vernos inevitablemente obligados a despenalizar indiscriminadamente conductas convirtiéndolas en derechos.

No es de extrañar, por ello, que la tolerancia se convierta —retóricas aparte— en flor exótica. En sociedades progresivamente multiculturalistas, de poco servirán las invocaciones al pluralismo⁸³ si faltan puntos de apoyo para superar el «miedo a la diferencia»⁸⁴. Descubrir, tras la inmediatez

Popper, para afirmar que «los valores sobre los que descansa la democracia, entendida como la realización más perfecta de la sociedad abierta, son percibidos gracias a una fe moral», y que «la verdad moral se hace inteligible gracias a una especie de fe razonable», aunque luego marque la distancia entre Maritain, que «representa la confianza plena en la evidencia razonable», y Popper, que «nos sitúa ante el mínimo imprescindible para no caer en el positivismo»: *El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista* (cit. en nt. 20), pp. 100-102.

82. D. INNERARITY, tras apuntar que «el reconocimiento de las diferencias exige un horizonte de significación compartida, pública, accesible», rechaza un «pluralismo plano e inofensivo» que hace «indiscernible lo razonable de lo irrisorio», para concluir que «tolerancia no significa que todas las opiniones sean igualmente respetables, o sea, que no las haya mejores o peores, magníficas y peregrinas; lo que merece respeto es el que las sostiene, porque las personas son mejores que sus opiniones»: *La tolerancia y sus equívocos amigos* (cit. en nt. 52).

83. A. DELGADO-GAL, escéptico sobre la posible existencia de una «naturaleza humana», entiende que «el multiculturalismo se concilia mal con la estructura democrática, que el pluralismo de los valores es una forma de cultura, y que esta forma de cultura tiene a su vez sus límites», y no confía demasiado en las posibilidades «del multiculturalismo 'light'». La idea de que es posible entenderse sobre pocas cosas —las necesarias para la convivencia civil— sin entenderse a la vez sobre un montón de cosas más; reconoce que, a la hora de la verdad, «las sociedades pluralistas, tolerantes, de Occidente, nos proponen una muy concreta forma de vida»: *Los límites del pluralismo* (cit. en nt. 7), pp. 49, 5, 13 y 20.

84. JUAN PABLO II, *Los derechos de las naciones*, 9 (cit. en nt 39) ha destacado este rasgo, tras señalar que «el mundo debe aprender todavía a convivir con la diversidad», resaltando —frente a lo que cabría llamar politeísmo multicultural— que «hay una fundamental dimensión común, ya que las varias culturas no son en reali-



del otro y del diferente, la paridad ontológica de la persona exige trascender lo físicamente aparente (raza, sexo, cultura...), y no parece estar el ambiente para metafísicas y transcendencias; pero hacia ellas habrá que orientarse, si se quiere ser tolerantes de verdad.

Andrés Ollero
Facultad de Derecho
Universidad de Granada

dad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal; cada una de ellas supone «un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y, en particular, del hombre», «un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana».