

# LA TOLERANCIA DEL INTOLERANTE EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

Juan Manuel Pérez Bermejo

*Universidad de Salamanca*

SUMARIO: 1. *Introducción: el papel del principio de tolerancia dentro de la teoría de la justicia de John Rawls.* 2. *El perfil del intolerante de acuerdo con el concepto rawlsiano de consenso solapante.* 3. *El principio general de tolerancia.* 4. *La extensión del principio de tolerancia a individuos o grupos intolerantes.* 5. *Consideración final.*



El problema de la tolerancia no es una más de entre las muchas materias abordadas en una obra tan extensa y heterogénea como la de John Rawls, sino que encarna una de las preocupaciones fundamentales de su teoría de la justicia, uno de los móviles de todo su entramado político y una idea subyacente tanto en la gestación como en la conformación de todo su sistema. El mismo Rawls reconoce que el objetivo teórico de su obra, es decir, la explicitación y justificación de un consenso básico sobre las cuestiones fundamentales de justicia política, se inspira en los esfuerzos emprendidos durante los siglos xvii y xviii por instaurar un principio de tolerancia ante la diversidad de credos religiosos. Si Rawls envuelve todo su sistema bajo el rótulo de *political liberalism*, no deja de reconocer que el origen del liberalismo político es la Reforma y sus consecuencias, con las amplias controversias sobre tole-

rancia religiosa de los siglos XVI y XVII<sup>1</sup>. Rawls es así un heredero de las reivindicaciones históricas de tolerancia, y el objetivo de su deseo político puede resumirse como la construcción de un marco de tolerancia que libere a las sociedades de nuestros días de su desgarramiento político e ideológico<sup>2</sup>.

Aunque la idea de la tolerancia informa, como hemos dicho, el sentido último de la empresa de Rawls, nuestra intención no es rastrear todos los pasos de la argumentación rawlsiana con el fin de juzgar si el modelo político por él propuesto satisface o no sus propias aspiraciones de tolerancia; nuestro interés es mucho más reducido y se limita a analizar la solución aportada por John Rawls a uno de los referentes más espinosos y polémicos de todas las discusiones sobre tolerancia: el problema de la tolerancia del intolerante. Para este caso concreto, enunciar una idea general de tolerancia no parece del todo útil, porque incluso las dos soluciones antagónicas imaginables parecen ajustarse a su formulación: si defendemos la tolerancia del intolerante, afirmamos explícitamente la idea general de tolerancia; pero, si rechazamos la tolerancia del intolerante, afirmamos igualmente la idea general, aunque mediante la doble negación que se incluye en la no tolerancia del no tolerante. Sin embargo, pese a que nuestro objeto se reduzca a la exploración de un problema tan específico como el de la tolerancia del intolerante, algunos de los argumentos centrales de la teoría de Rawls se implicaron también en este problema aparentemente periférico, y ello porque, antes de enunciar y de valorar la solución rawlsiana, hemos de determinar previamente quién es un intolerante dentro de su sistema y por qué. De este interrogante paso a ocuparme a continuación.

2. Como decíamos, Rawls anclaba el origen del liberalismo político en la Reforma protestante y, más específicamente, en la proliferación de diferentes credos y religiones. El punto de partida del análisis de Rawls ha de ser así el hecho del pluralismo y, con ello, la constatación de que la diversidad de concepciones sobre lo recto, lo justo y lo virtuoso procedentes de los más diversos ámbitos filosóficos, religiosos, políticos o morales va a pervivir necesariamente. El pluralismo es así un hecho inevitable, una circunstancia objetiva de nuestras sociedades, porque es consecuencia del mero despliegue de la razón a partir de la Modernidad.

---

<sup>1</sup> John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. XXIII.

<sup>2</sup> Richard Rorty ha ido más lejos en su interpretación de la obra de Rawls: el principio de tolerancia sería en la teoría de Rawls el punto de partida «prefilosófico», el valor socio-cultural incuestionado a cuyo servicio se pone en marcha toda su maquinaria filosófica y contractualista. «The Priority of Democracy to Philosophy», en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, Cambridge, 1991, pp. 184.

¿Por qué el despliegue de la razón, en lugar de conducir a un proceso de convergencia entre distintos credos, se convierte en la explicación del hecho del pluralismo? Porque, en el uso de la razón, ésta se ve limitada por una serie de cargas y de dificultades que impiden la obtención de un resultado compartido unánimemente por todos. La exposición de tales cargas no es significativa, por cuanto el mismo Rawls confiesa relacionar sólo algunas de ellas<sup>3</sup>. Más trascendente resulta considerar que, para conformar las diferentes doctrinas comprensivas sobre lo recto, lo bueno o lo justo, nos servimos de la razón y, más en concreto, de una razón aquejada de las cargas y dificultades que hemos adelantado. En efecto, los únicos rasgos distintivos de una doctrina comprensiva razonable disponen que ésta entra a un ejercicio de la razón, que expresa con coherencia un sistema de valores y que, normalmente, responde a una tradición de pensamiento<sup>4</sup>. Por tanto, si la acusación de una doctrina comprensiva es un ejercicio de la razón, y si ésta, por su propia idiosincrasia, adolece de unas cargas que diversifican los resultados que pueda alcanzar, habremos de entender como una consecuencia del uso de la razón la existencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas. Y tales doctrinas, aun cuando sean diversas e incluso antagónicas, serán igualmente una consecuencia del ejercicio de la razón y de sus cargas. El pluralismo es así una consecuencia del uso de la razón y, con ello, un hecho presente e innegable de la vida humana en cuanto vida racional<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Dentro de esta lista «abierta» de cargas aludida por Rawls, encontramos las siguientes: a) La evidencia que pueda mostrar el caso es polémica y compleja. b) Podemos estar de acuerdo sobre el tipo de consideraciones relevantes, pero en desacuerdo sobre el peso que podemos adjudicar a éstas. c) Los conceptos de los que nos servimos son vagos y conflictivos. d) La valoración de los conceptos depende en gran medida de nuestra experiencia, pero la experiencia varía de unas personas a otras, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 59.

<sup>5</sup> La referencia a las cargas de la razón y el carácter ineluctable del pluralismo no significan que Rawls edifique su teoría de la justicia —y, con ello, sus principios de tolerancia sobre una perspectiva relativista sobre el conocimiento—. En primer lugar, la defensa del pluralismo no entraña ninguna profesión de relativismo e incluso, en algunos casos, ha sido movilizada como una condición necesaria para la rectitud de nuestro conocimiento. Éste es el caso de un autor tan influyente en Rawls como John Stuart Mill, para quien la coexistencia de diversos credos, lejos de ser una consecuencia de la imposibilidad de alcanzar una verdad objetiva, es una condición necesaria para la averiguación de la verdad. El pensamiento de Mill al respecto es bien patente en *On Liberty* (London, Everyman, 1993). Allí donde una doctrina hubiese campeado de una forma monolítica durante siglos (caso del cristianismo), ésta habría terminado petrificándose y acumulando errores que el miedo impidió denunciar (*op. cit.*, pp. 106-108). Por otra parte, las doctrinas guardan siempre en su seno una porción de verdad, de forma que, desde que la opinión general o predominante nunca o raramente representa toda la verdad, es solamente la colisión de doctrinas adversas lo que permite averiguar el resto de la verdad, *op. cit.*, p. 120. Pero, en segundo lugar, Rawls está lejos de pronunciarse sobre si el pluralismo es valioso para el propósito de la obtención de la verdad, o sobre la imposibilidad de que una doctrina pueda monopolizar toda la verdad acerca de una cuestión controvertida. Como manifiesta repetidas



Ahora bien, prever la coexistencia de una pluralidad de doctrinas, algunas de ellas antagónicas, dentro de una misma sociedad es prever la consecución de conflictos, fricciones y enfrentamientos entre los defensores de las mismas. ¿Cómo hacer frente a estas situaciones que arriesgan la convivencia y la estabilidad del orden social? Sólo hay dos soluciones imaginables. La primera podría resolver el enfrentamiento merced a la imposición de una determinada doctrina y la proscripción de todas aquellas que le sean contrarias. Dicha solución no puede anticiparse como el resultado de una evolución pacífica o de un convencimiento ciudadano: ya hemos indicado que el despliegue de la razón, lejos de conducirnos a una fe o confesión única, nos encamina hacia la diversidad de doctrinas diversas e incluso antagónicas. La reducción de este pluralismo en un monismo sólo puede ser fruto de la coacción y de la violencia. Parece claro entonces que esta forma de resolver el conflicto se enfrenta con intuiciones morales básicas incorporadas en nuestra cultura pública; mediante su uso, retrocedemos más bien a estadios premodernos, visibles históricamente en las épocas de intolerancia religiosa más virulenta. La única solución posible es así la implicación de todas las doctrinas dentro de un marco de convivencia y de tolerancia que garantice el libre ejercicio de las mismas dentro de un orden de respeto al pluralismo. Y la reglamentación de ese marco de convivencia y de tolerancia es la función de lo que Rawls propone como el contenido de un *overlapping consensus* o consenso solapante. Si este consenso solapante puede servir para reconciliar a las doctrinas enfrentadas es porque su contenido no propone una determinada doctrina o punto de vista sobre la moral, la política o la religión. El objeto de ese consenso ha de ser entendido como una concepción *política* de la justicia, y se trata de una concepción política porque su contenido se reduce a una zona de intersección asumible por todas las doctrinas comprensivas razonables, sin exclusiones ni represiones y sin identificarse con ninguna de ellas.

Una sociedad bien ordenada en las condiciones propias de la modernidad sería así para Rawls una sociedad en la que impera un consenso solapante o una concepción política de la justicia. Caso de surgir un conflicto entre doctrinas comprensivas, éste no podrá resolverse mediante la simple apelación al

---

veces, el objetivo de su obra es exclusivamente político y no se pronuncia sobre otras cuestiones metafísicas o epistemológicas, entre las que se incluyese una posible teoría de la verdad (ver, por ejemplo, *Political Liberalism*, p. 11). Cuando Rawls se refiere al pluralismo y las cargas de la razón, Rawls se limita a constatar uno de los datos del problema político que le ocupa, que no es otro que la falta de acuerdo sobre los principios de justicia que han de regir nuestras sociedades. Rawls no entra en consideraciones y valoraciones epistemológicas sobre dicho dato, porque dicha labor le apartaría del problema de la justicia que, como hemos dicho, es su única tarea.

particular credo específico que se profese, porque ello implicaría una imposición sectaria injustificada desde el hecho del pluralismo, sino mediante la invocación del contenido de ese consenso solapante, de esa perspectiva política que se sobrepone a las diversas concepciones y cuyo contenido es fruto del acuerdo o de la intersección de las doctrinas comprensivas. Por ello, Rawls proclama repetidas veces que, en la resolución de los problemas constitucionales o de justicia básica, los ciudadanos no pueden apelar a una razón privada, subsumida por los dictados de su credo particular, sino a una razón pública o política que se disciplina desde ese consenso solapante respaldado universalmente.

Desde este armazón teórico, resultará fácil determinar quién desempeña el papel de intolerante dentro de la sociedad bien ordenada de John Rawls. El intolerante cierra los ojos al pluralismo y niega las cargas de la razón, de modo que, consciente o inconscientemente, trata de detener el despliegue de la razón y de situar a su sociedad en estadios pre-modernos<sup>6</sup>. El intolerante rechaza la reconciliación mediante el consenso solapante, porque considera que su credo, no afectado por carga de razón alguna, es el único en posesión de la verdad; en consecuencia, opta por la solución al conflicto desechada como primera posibilidad, es decir, elige la vía de la imposición de su credo y la proscripción de los enfrentados con él. El intolerante aspira a una liquidación del pluralismo por la vía de la violencia, y ello aunque pretenda ganar el poder mediante elecciones o medios pacíficos: puede, en efecto, acceder al poder sin violencia, pero, como hemos visto, no podrá prescindir de ella para acallar a sus contrincantes. Por todo ello, y en conclusión, son intolerantes quienes se oponen a la vigencia del consenso solapante y, por ello, y en palabras de Rawls, «de ellos puede esperarse que tratarán de abolirlo cuando alcancen el poder»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Rawls utiliza el término «razonable» para definir a todas aquellas doctrinas comprensivas que aceptan las cargas de razón y son conscientes del carácter ineluctable del dato del pluralismo. Pero, como vemos, la aceptación del pluralismo y de las cargas de la razón lo que determina en última instancia es que una doctrina sea «tolerante» o «intolerante». Por eso, algunos autores entienden que Rawls hubiera hecho mejor en hablar de doctrinas comprensivas «tolerantes» que de doctrinas comprensivas «razonables». De ese modo, Rawls habría evitado algunas desmesuras y connotaciones peyorativas que presumiblemente propicia el término «razonable» aplicado a estas doctrinas. «Como problema terminológico, Rawls hubiera hecho mejor en usar un término como «tolerante» en lugar de razonable. El último arrastra una carga considerable del lenguaje ordinario y producirá roces cuando una doctrina sea desechada como no razonable». Gerald DWORKIN, «Contracting Justice», en *Philosophical Books*, 36 (1995), pp. 21-22. El uso despreocupado del término puede abonar, desde luego, afirmaciones fuertes. Pensemos, por ejemplo, que Rawls entiende el derecho al aborto como comprendido por el consenso solapante (PL, 243), de modo que quien se opusiera al mismo recibiría, si no se toman las debidas mediaciones, una acusación de irracionalidad que iba a resultar más fuerte y polémica de lo que, a buen seguro, el mismo Rawls quisiera.

<sup>7</sup> *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 216.

¿Qué trato merece el intolerante dentro de la sociedad bien ordenada de Rawls, es decir, dentro de una sociedad regida por un consenso solapante? La primera idea que vamos a anticipar al respecto es que el principio que resuelve el problema de la tolerancia del intolerante es la aplicación específica de un principio general de tolerancia. Nos vamos a referir primero a este principio de tolerancia general antes de descender a las particularidades que éste pudiera ofrecer de cara a las doctrinas o confesiones intolerantes.

3. Tal y como puede colegirse de la argumentación anterior, el principio general que delinde lo tolerable de lo intolerable ha de ser un principio de extracción política en el sentido de Rawls, es decir, un principio inscrito dentro de aquel consenso solapante que representa el acuerdo básico sobre justicia asumible por todas las doctrinas comprensivas razonables. Este consenso solapante no deja de disfrutar de una justificación moral y, en ese sentido, buena parte de los esfuerzos teóricos de Rawls se encaminan a demostrar que dicho consenso será reconocido por todos aquellos que adoptaran las reglas que todos reconocemos implícitas en nuestro sentido moral. Sin embargo, y pese a disfrutar de una justificación moral, este consenso no se enuncia al dictado de ninguna de las doctrinas sobre lo recto, lo bueno o lo justo que se desarrollan en una sociedad plural, sino que se sobrepone a todas ellas dentro de una perspectiva diferente y que denominamos pública o política. La solución propuesta por Rawls al tema de la tolerancia no se distancia así de la que ya alentara Montesquieu cuando defendía que el problema de la tolerancia religiosa es un problema político y no teológico: somos aquí políticos y no teólogos; aun para los mismos teólogos hay gran diferencia entre tolerar una religión y aprobarla<sup>8</sup>.

No vamos a detenernos en un análisis exhaustivo de los contenidos de ese consenso solapante. Para resolver el problema que nos ocupa nos basta con indicar que uno de los ingredientes inseparable y jerárquicamente supremo de dicho consenso lo constituye una lista de libertades básicas. Tal y como enuncia el célebre primer principio de justicia de John Rawls, toda persona tiene un igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos<sup>9</sup>. Y cuando Rawls detalla los contenidos de ese esquema de libertades, Rawls nombra, en primer lugar, la libertad de conciencia y pensamiento, acompañadas por una

---

<sup>8</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972, libro XXV, cap. IX, p. 362.

<sup>9</sup> *Political Liberalism*, op. cit., p. 291.

libertad de expresión y reunión<sup>10</sup>. Estas libertades, especialmente la libertad de conciencia, garantizan y otorgan una protección suprema al libre desarrollo de las diversas doctrinas comprensivas de carácter filosófico o religioso, con lo cual instauran un principio general de tolerancia. Este principio lleva implícito un compromiso de neutralidad estatal, según el cual los poderes públicos habrán de abstenerse de otorgar beneficios a una confesión en perjuicio de otra, o de imbuir al Estado de contenidos religiosa o filosóficamente sectarios. La mayoría no puede instrumentalizar el Estado al servicio de su doctrina comprensiva, y el Estado, de acuerdo con la máxima kantiana, ha de permitir que cada individuo busque la felicidad a su modo.

Cualquier límite a la tolerancia, de acuerdo con el razonamiento que exponemos, habría de respaldarse necesariamente en los argumentos políticos suministrados por el consenso solapante. Pero, si recordamos que el esquema de libertades básicas ostenta un primado jerárquico dentro de dicho consenso, podríamos deducir entonces que la libertad de conciencia es un principio irrestricto dentro del sistema rawlsiano. Y, sin embargo, no es así. De igual forma a como en otros apartados de su obra considera necesaria la obediencia a leyes injustas por la propia estabilidad del orden justo<sup>11</sup>, Rawls justifica también una posible limitación de la libertad en aquellos supuestos en que una tolerancia absoluta pusiera en peligro las garantías mismas de la libertad. Rawls se refiere aquí a aquellos casos en los que está en juego el orden público, la seguridad y la estabilidad del propio sistema. Proceder a una restricción de la libertad de conciencia en tales circunstancias no sólo respeta el esquema de libertades del consenso solapante, sino que viene incluso prescrito por éste: si, en efecto, lo que está en juego es la supervivencia del esquema de libertades, es indudable que favorece más al mismo una restricción que garantice dicha supervivencia que una tolerancia irrestricta que lo amenace seriamente. Con todo, hemos de subrayar que éste es el único límite posible: «La limitación de la libertad —advierte Rawls— se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma»<sup>12</sup>. El principio general es así el de la tolerancia, y cualquier excepción

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> Véase la Sección 53 de *A Theory of Justice*, titulada significativamente «The Duty To Comply with an Unjust Law». Un pronunciamiento explícito se encuentra ya en su artículo «The Justification of Civil Disobedience», en H. A. BEDAU (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Indiannapolis, 1969; en él podemos leer: «Suponiendo que la Constitución es justa y que hemos aceptado y pensamos seguir aceptando sus beneficios, tenemos entonces una obligación, así como un deber natural (y, en cualquier caso, el deber) de observar lo que la mayoría estatuye, aunque pueda ser injusto», *op. cit.*, p. 245.

<sup>12</sup> *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 215.

a la regla ha de invocar la regla misma, porque ha de orientarse a garantizar las condiciones de posibilidad de ésta.

Tal es, en síntesis, la respuesta de Rawls al problema de la tolerancia. Esta solución se desmarca de posturas premodernas, que resuelven los límites de la libertad de conciencia esgrimiendo razones sectarias. Rawls aporta como muestra el caso de Santo Tomás, que justifica la pena de muerte para los herejes desde premisas internas al dogma católico, tales como la corrupción de la fe por la herejía o la consideración de la fe como la vida del alma. La solución estrictamente política del problema se alinea con las aportaciones de autores como Locke o Rousseau, que se esforzaron por invocar argumentos asumibles por todos para defender la intolerancia de ateos y de papistas, tales como la incapacidad de estos grupos para adaptarse a la sociedad civil o su tendencia a debilitar los lazos que la cohesionan. El tiempo demostrará, desde luego, que los juicios de Locke y de Rousseau eran falsos en este punto, pero su esfuerzo por aportar argumentos no sectarios sino políticos es secundado por Rawls en su apelación al consenso solapante.

4. Pero, si el esquema básico de tolerancia se funda en el consenso solapante, ¿cómo puede aplicarse éste en beneficio de los que se oponen al mismo, tratan de socavarlo e incluso de abolirlo? Llegamos así al tratamiento del problema que nos planteamos al comienzo, es decir, la cuestión de la tolerancia del intolerante. Hay, en principio, buenas razones para deponer la actitud de tolerancia antes defendida para todos aquellos que se oponen al principio de tolerancia mismo; así, el principio de reciprocidad nos facultará para negar el buen trato a aquellos que nos lo negarían a nosotros caso de acceder al gobierno. El mismo Rawls reconoce, dentro de esta visión puramente aproximativa, que los intolerantes no tendrían derecho a quejarse si se les negara la igual libertad, y ello por un principio de coherencia o de no contradicción: si predicamos la intolerancia, no podemos entonces quejarnos cuando se nos aplica.

Sin embargo, nos equivocáramos si pensáramos que el intolerante se ve maniatado para defenderse frente a una eventual restricción gubernativa que limitara su derecho a profesar y ejercitar su credo. El principio general de la tolerancia, incorporado a las libertades de conciencia, pensamiento, expresión y reunión, se extiende inmodificado al ámbito de los grupos o colectivos intolerantes. Quienes profesan un credo intolerante pueden aducir legítimamente que, al restringirse su libertad, se ha conculcado un contenido básico del consenso solapante y, de ese modo, pueden denunciar la injustificación moral de la medida adoptada. Esta ape-



lación nos puede parecer hipócrita, por cuanto se respalda en argumentos en los que no se cree; o, incluso, fraudulenta, porque el intolerante instrumentaliza la libertad de conciencia para acabar con la libertad misma supuesto el caso de que logre acceder al gobierno. Ninguna de estas consideraciones tiene tanta importancia en Rawls como la aplicación imparcial y equitativa del orden de justicia básico articulado por el consenso solapante. Así, Rawls constata simplemente que la restricción de la libertad del intolerante vulnera el esquema básico de libertades y, para esas situaciones, existe siempre un derecho de impugnación extensible a todos aquellos casos en los que se vulnera un principio de justicia básico<sup>13</sup>.

El principio general de tolerancia incluía un límite intrínseco, afecto a las condiciones de posibilidad del principio mismo, que facultaba legítimamente a restringir las libertades básicas y el libre desarrollo de las doctrinas comprensivas en los casos en que la tolerancia amenazara la estabilidad del orden político. Esta excepción se aplica igualmente en los casos de tolerancia del intolerante: «Cuando la Constitución misma está segura, no hay razón para negar la libertad al intolerante»<sup>14</sup>. Sensu contrario, en aquellos casos en que la tolerancia implique un grave riesgo para el orden público o para el sistema político de la sociedad bien ordenada, habrá justificación sobrada para una limitación de la libertad. La salvedad que ofrece la problemática del intolerante es que podrá aplicarse esta excepción y, por tanto, la posibilidad de restringir las libertades básicas cuando los grupos intolerantes alcancen un nivel de fuerza y de presión suficiente como para temer, de acuerdo con las circunstancias de cada caso, que las mismas libertades proclamadas por el consenso solapante se hallan en peligro. Y no puede ocultarse que un ejemplo característico de esta coyuntura puede ser aquel en el que llega a temerse que un partido político intolerante venza en una contienda electoral. En todo caso, el ejercicio de esta restricción representa una medida notoriamente grave que merece una buena dosis de ponderación. Esta puerta abierta a la política represiva puede ser susceptible de un uso inmoderado y abusivo que degenera en renovadas «cazas de brujas», como las emprendidas en Estados Unidos en los años 50. Como resume Iring Fetscher, «la exhortación —que no hay libertad para los enemigos de la libertad— suena plausible, pero se convierte en cuestionable cuando se concede a un partido (o incluso a la mayoría) el derecho a determinar quién es el enemigo de la libertad»<sup>15</sup>. Es por ello por lo que una teoría de la

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 218.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 219.

<sup>15</sup> Iring FETSCHER, *La tolerancia*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 130.

tolerancia debe ayudarnos a calibrar con precisión cuáles son los casos en los que el principio general de tolerancia, en este caso de tolerancia del intolerante, puede ser objeto de excepciones.

En ese sentido, Rawls aporta como primer auxilio una previsión optimista y casi utópica según la cual una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad dotada de una concepción pública de la justicia, tenderá a corregir automáticamente las tendencias disgregadoras o desestabilizadoras que puedan surgir en su seno<sup>16</sup>. Rawls se refugia así en su idea de sociedad «estable» para desdramatizar el problema sugiriendo que éste rara vez se va suscitar en su modelo social y político: una sociedad bien ordenada es una sociedad estable y, en una sociedad estable, el cumplimiento por las instituciones de la concepción pública de la justicia y el sentido de justicia de los ciudadanos experimentan una especie de *feed-back* o de proceso de retroalimentación, de suerte que el primero estimula y potencia al segundo y viceversa. De ese modo, no es previsible que un credo intolerante logre una fuerza amenazadora para el orden político, porque los beneficios que los mismos intolerantes disfrutan dentro de un orden institucional justo y estable ejercerán la persuasión psicológica suficiente como para que una gran parte de los mismos depongan su hostilidad hacia el sistema<sup>17</sup>.

Sin embargo, esta previsión puede llegar a ser falseada por la realidad y estas sectas o facciones, aun dentro de la sociedad bien ordenada de Rawls, pueden llegar a alcanzar un poder inquietante. En ese caso, las autoridades habrán de ponderar si ese poder amenaza efectivamente las libertades básicas de los ciudadanos, porque, si es así, las autoridades cuentan con la facultad de restringir las libertades de los intolerantes. Y advirtamos que el ejercicio de dicha facultad no entrañaría una mera reacción de fuerza frente a la amenaza ejercida por los intolerantes: no nos situamos en un contexto bélico en el que se hayan depuesto los argumentos morales y la única solución previsible ante la fuerza sean la legítima defensa y el ejercicio de una violencia superior. La limitación de las libertades halla su respaldo en el consenso solapante y en el interés legítimo por preservar sus condiciones de posibilidad, de modo que guarda una fundamentación moral sólida.

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 219.

<sup>17</sup> Acerca del rasgo de la estabilidad que Rawls predica para su sociedad bien ordenada, puede repasarse especialmente la Sección 69 de *A Theory of Justice*: «The Concept of a Well-Ordered Society». En opinión de Rawls, «los sistemas son más o menos estables dependiendo del vigor de las fuerzas internas que son capaces de hacerlos retornar a situaciones de equilibrio». Así, «un equilibrio es estable siempre que las desviaciones, causadas por perturbaciones externas, pongan en juego fuerzas que están dentro del sistema y que tiendan a llevarlo a un estado de equilibrio», *op. cit.*, p. 457.

Sabemos así que podemos restringir la libertad de los intolerantes cuando y sólo cuando éstos amenacen seriamente la libertad de los demás y el orden político que la garantiza. Sin embargo, hemos adelantado que esta regla puede ser objeto de abusos injustificados, o puede interpretarse desde un rigor excesivo que proscriba algunas doctrinas a las que, tal vez, una oportunidad de desarrollo se integraría plenamente en el marco del consenso solapante. ¿Hasta qué extremo debe llegar la amenaza a las libertades representada por los intolerantes? Lo cierto es que Rawls omite una previsión detallada de tales circunstancias y remite la ponderación de las mismas al legislador de turno. La razón de este silencio es la misma que le impide profundizar en otro tipo de cuestiones prácticas relativas a la aplicación de sus principios de justicia: la resolución de estas cuestiones implica un número considerable de elementos en disputa, y algunos de ellos no pueden ser debidamente valorados hasta que no se suceda el supuesto práctico en cuestión<sup>18</sup>. Sin embargo, y pese a esta cautela, podemos desprender de las ideas ya expuestas dos principios interpretativos valiosos: a) Que la tolerancia del intolerante ha de ser la regla y la restricción de sus libertades la excepción. b) Que la carga de prueba a la hora de determinar si las libertades básicas se hallan o no amenazadas debe ser arrojada por las autoridades.

5. Con todas estas explicaciones, creo que hemos logrado articular el principio que ha de disciplinar los conflictos planteados por los intolerantes. Rawls lo formula así: «Aunque una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de intolerancia, su libertad sólo puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de la libertad se hallan en peligro. El tolerante reprimirá al intolerante sólo en este caso. El justo debe guiarse por los principios de justicia y no por el hecho de que el intolerante no pueda quejarse»<sup>19</sup>. Vamos a concluir nuestro examen con dos breves apuntes sobre la naturaleza y el alcance de este principio.

---

<sup>18</sup> «Esta situación presenta un dilema práctico que la filosofía, por sí sola, no puede resolver. Si la libertad del intolerante debe ser limitada para preservar la libertad bajo una Constitución justa depende de las circunstancias», *op. cit.*, p. 219. En ese sentido, el problema de la tolerancia del intolerante engrosaría el bloque de problemas que Rawls entiende tratados por su llamada «teoría no ideal», junto con cuestiones como la teoría del castigo y la guerra justa, así como «las diversas formas de oposición a los regímenes injustos, incluyendo desde la desobediencia civil y la resistencia militar a la revolución y la rebelión». *A Theory of Justice, op. cit.*, p. 8. Frente a lo que denomina «teoría ideal», que presume una aplicación mecánica y exacta de sus principios, la vertiente «no ideal» de su teoría de la justicia presume que la sociedad regida por los principios de justicia puede soportar injusticias parciales y presentar una serie de problemas prácticos complejos en los que se conjugan un número variado de elementos morales.

<sup>19</sup> *A Theory of Justice, op. cit.*, p. 220.

Precisemos, en primer lugar, que el principio es un principio moral y normativo, y no una mera recomendación pragmática acerca de cuál es el tratamiento político más oportuno que esta cuestión merece. Si el gobierno ha de tolerar al intolerante como regla general no es por una muestra de interesada indulgencia, sino porque está moralmente obligado a ello desde los contenidos fundamentales del consenso solapante y del esquema de libertades básicas. Y si, por otra parte, el gobierno se decide a restringir la libertad del intolerante por considerar amenazado el orden justo, no será por obra de una mera decisión política en la que se valoren, simplemente, razones de conveniencia y oportunidad, sino por el ejercicio de un derecho moralmente fundado en el consenso solapante y que ha de llevarse a efecto mediante cauces reglados. Se equivocan así quienes, como Cohen-Almagor, interpretan que Rawls, en este punto, pierde de vista el contexto ético y se limita a ofrecer una especulación pragmática<sup>20</sup>.

Y además de ser un principio moral y normativo, es un principio deontológico, y no un argumento utilitarista de maximización. Así, cuando Rawls defiende una restricción a la libertad de los intolerantes, no aplica ningún cálculo aritmético guiado por el principio de que debe restringirse la libertad de las minorías en beneficio de la libertad de las mayorías. El argumento de Rawls es, tanto en este asunto como en otros muchos, contrario al razonamiento utilitarista. Rawls no reduce el problema a una comparación aritmética entre minorías y mayorías, de suerte que, al final, el argumento maximice la libertad de la mayoría. El cuadro de libertades básicas puede entenderse en el sentido «fuerte» que Dworkin atribuye a sus derechos, es decir, las libertades se entienden como libertades no sujetas al capricho de la mayoría o de su gobierno y no susceptibles de restricción por consideraciones maximizadoras o de utilidad. En ese sentido, si Rawls defiende la intolerancia del intolerante cuando su fuerza sea excesiva y amenace el orden justo, Rawls cubre así casos de extremo peligro contra el orden justo frente a los cuales la argumentación utilitarista se vería inerte. Me estoy refiriendo a aquellas situaciones en las que si los grupos intolerantes han alcanzado un grado de fuerza considerable es porque han obtenido la adhesión de la mayoría, y me refiero también al caso extremo en el que un grupo reconocidamente intolerante ha ganado unas elecciones que le dan derecho a acceder al gobierno. Es cierto que, en este caso, reprimir al intolerante supone quebrantar el procedimiento político, porque éste ha otorga-

---

<sup>20</sup> Raphael COHEN-ALMAGOR, «Disqualifications of Lists in Israel (1948-1984). Retrospect and Appraisal», *Law and Philosophy*, vol. 13, n. 1 (febrero de 1994), p. 49.



do legítimamente la victoria a la facción intolerante. Sin embargo, las libertades básicas ostentan siempre la máxima jerarquía y su vigencia ha de ser garantizada por encima de cualquier consideración, incluso primando sobre la voluntad mayoritaria que eventualmente pudiera manifestar el electorado.

Por todo ello, y en conclusión, la doctrina de Rawls sobre la tolerancia del intolerante no admite juicios como los de generosidad, magnanimidad, severidad o intransigencia. Su desarrollo es la simple aplicación de unos principios normativos, en este caso las libertades básicas; como libertades «fuertes» o libertades frente a la mayoría, habrán de ser así garantizadas con todo rigor ante el peligro de una intolerancia triunfante, pero ello no es tanto una demostración de firmeza frente a ciertos grupos como una condición de posibilidad de toda justicia<sup>21</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- COHEN-ALMAGOR, Raphael, «Disqualifications of Lists in Israel (1948-1984). Retrospect and Appraisal», *Law and Philosophy*, vol. 13, n. 1 (febrero de 1994).
- DWORKIN, Gerald, «Contracting Justice», *Philosophical Books*, 36, 1995.
- FETSCHER, Iring, *La tolerancia*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- MILL, John Stuart, *On Liberty*, London, Everyman, 1993.
- MONSTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972.
- RAWLS, John, «The Justification of Civil Disobedience», en H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Indiannapolis, Pegasus, 1969.
- *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
- *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- RICHARD RORTY, «The Priority of Democracy to Philosophy», *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, 1991.



---

<sup>21</sup> Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación «La crisis del positivismo y la fundamentación normativa del Estado y el derecho moderno», beneficiado con una ayuda de la DGICYT.