

## ¿FUNDAMENTAR O DEFENDER LA TOLERANCIA? <sup>1</sup>

**Julio Seoane Pinilla**

*Instituto de Filosofía (CSIC), Madrid*



ABLAR hoy de fundamentación difiere mucho de la idea que de fundamentar se ha tenido hasta hace apenas veinte años. Con la aparición de la modernidad, se vio la necesidad de dar un principio firme y una estructuración precisa a los nuevos conceptos ético-políticos que se propugnaban. De este modo, la fundamentación tenía una función doble: por una parte, se daba con un origen desde el cual inferir *deductivamente* —tan sólo atendiendo a la razón (neutral y universal)— las políticas que la modernidad propugnaba; por otro lado, en este proceso deductivo se establecían los justos límites que los nuevos conceptos debían tener. Con respecto a esto último ha de tenerse en cuenta que los valores modernos (la tolerancia, la libertad, la autonomía, etc.), apenas puestos sobre la mesa de las proclamas políticas, reclamaban el ser limitados justamente: no era posible tolerar al intolerante, ni al que se aprovechara de nuestra tolerancia para hacernos daño. La fundamentación (por más de demostrar aquellos valores como inevitables en una sociedad moderna y, con ello, *reclamarlos*), daba también con

---

<sup>1</sup> Esta comunicación parte de un trabajo financiado por la Fundación Caja de Madrid.

esos justos límites que debían tener los nuevos conceptos políticos. Así las cosas, se dio en elaborar fundamentos de la doctrina política donde a las claras se viera qué estaba bien y qué no. Y así casi hasta nuestros días. Lo cual no está falto de lógica.

El ya antiguo debate entre modernos y postmodernos, que podríamos, en cierta medida, continuar con las impugnaciones a las teorías liberales por parte de los comunitaristas, ha puesto en claro que no es posible dar con este proyecto de fundamentación de una forma ingenua (proyecto que, en último término, es el loable deseo de dar universalidad a nuestras democracias): bien sea porque en el trabajo de fundamentación se están escamoteando sistemáticamente procesos de normalización, bien porque hoy para promover nuestros sistemas la apología sea más productiva que la justificación en torno a conceptos sin más realidad que nuestras aspiraciones sociales, bien porque la fundamentación se realice a costa de un vaciamiento y formalización de los conceptos a fundamentar que, de este modo, se olvidan de los valores de la socialización (indiscutibles en la formación de las identidades modernas), bien por cualquier otra razón. Hoy sabemos que no es posible esa derivación de modo geométrico desde los primeros principios al mundo (una derivación muy religiosa por cierto), sospechamos con mucha certeza que no nos es dado llegar (y posiblemente no necesitamos) a fundamento alguno y nos planteamos el problema de cómo limitar de forma justa los valores por los cuales estamos dispuestos a reconocer nuestras sociedades como sociedades habitables por la clase de hombres y mujeres que deseamos ser (sea esta última una buena manera de universalizar nuestras aspiraciones sociales).

Dworkin considera dos modos básicos en la tarea de fundamentar los valores liberales<sup>2</sup>. Un modo, que él llama discontinuo, es el modo tradicional dentro de este quehacer; se trata de suponer una ruptura entre lo que sería el comportamiento social y político y el individual de forma tal que aunque como individuos particulares podamos sufrir de, por ejemplo, inclinaciones intolerantes, a la hora de votar o tomar decisiones políticas, sacamos a relucir nuestra condición de seres racionales y podemos actuar ecuanímanamente. A grandes rasgos ésta es la estrategia de Rawls en *Teoría de la Justicia*, de las teorías contractualistas y de las filosofías contrafácticas que son capaces de elaborar acuerdos *como si* fuéramos justos a fin, se supone, de dar con una sociedad justa. No me interesa en exceso discutir esta postura que ha aglutinado el pensamiento socio-político de los últimos dos siglos. Un segundo modo, al que

---

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.

Dworkin moteja de continuo, propugna que no podemos hacer un aparte entre las creencias morales del individuo y las políticas o colectivas, puesto que unas sostienen y justifican a las otras: toda actuación individual, podríamos decir, tiene un significado social y, viceversa, cobra sentido porque está leyendo una determinada forma de vivir en sociedad. Ésta es la crítica romántica, es Hegel y son los modernos comunitaristas. Tiene a su favor la inmediatez y proximidad a las actuaciones del día a día, el ser más próxima al efectivo desarrollo cotidiano de nuestra actuación social, pero también suele basarse en la idea utópica de que existe una comprensión compartida de las necesidades y una sabiduría de la comunidad para dar cuenta de ellas —sin que quede nunca claro cómo la sociedad tiene la sabiduría para arreglar esas necesidades compartidas ni en qué modo somos definidos de forma homogénea por las comunidades o tradiciones que habitamos (sin mencionar que estas posturas siempre traen recuerdos de la advertencia que nos hizo Orwell en 1984)—.

Curiosamente ambas posturas fijan elementos originales desde los que se derivan de una forma u otra la libertad, la tolerancia, los derechos democráticos, etc. Ambas caen en el prejuicio de raigambre ilustrada según el cual dar razones últimas es dar con el modo en que las cosas funcionan y, por ello, y a partir de ello, éstas comienzan a funcionar. Pero, ¿es esto así? A poco que hagamos un repaso en la literatura que existe sobre la fundamentación de la tolerancia (o de cualquier otro valor democrático), el estado de decepción que los pensadores modernos esbozan ante cualquier intento nos hace acabar convencidos de lo poco que vale la manía de fundamentar. Y, además, es cierto que aun sin fundamentos firmes toleramos, hablamos libremente y abominamos de las tiranías: ¿acaso las mismas palabras no ponen ya en juego sus significados? ¿Para qué entonces buscar a estos significados un correlato último con la realidad —o una realidad más allá de su mero nombrar y poner en juego una realidad—?

2. Ante estos loables prejuicios fundantes mi idea es que la mera institución de las cosas les da ya todo el fundamento que precisan: las presenta y las introduce en una discusión donde deberemos defenderlas o atacarlas, promoverlas u olvidarlas. El hecho de que los términos entren a formar parte de las acciones, reclamaciones, negociaciones y planificaciones de los individuos ya les convierten en un *factum* que solicita una historia. De hecho, la institución histórica tiende a considerarse como el «siempre ha sido así» y da cierto valor a la palabras. Éstas adquieren su significado en el discurso que se mueve a través de discusiones y entradas en la vida de cada quien. Existe una «comunidad interpretativa» que aúna a los individuos en unas determinadas imágenes no al

modo del consenso liberal ni por referencia a un sustrato o fundamento último, sino creando una cierta coherencia siempre impugnabile y contingente, pero fuerte, puesto que crea conceptos y creencias del mundo que solamente se abandonarán ante otra «comunidad interpretativa»<sup>3</sup>.

¿Qué es la tolerancia? Bien, es la imagen que usamos cuando hablamos de tolerancia; imagen que hemos heredado después de varios siglos de lo que podríamos llamar «sedimentación histórica» de un concepto. A este respecto, nuestra «comunidad interpretativa» es inteligible. Aunque, por supuesto, no es clara. La tolerancia es un hecho, un concepto al que no estamos dispuestos a renunciar y que se especifica en nuestras relaciones cotidianas y en el trasfondo de todas nuestras actitudes sociales (y no creo equivocado afirmar que, sin que ninguna teoría haya dado en el clavo, la tolerancia parece haberse establecido en el mundo de los valores de una sociedad moderna).

¿Cómo se fundamenta la tolerancia? Bueno, es defendible, se argumenta a su favor y se muestra que si queremos vivir en una «comunidad interpretativa» determinada (sean nuestros sistemas democráticos) hemos de admitirla en una u otra forma. ¿Es la tolerancia, como lo pueda ser la libertad, la autonomía o cualquier derecho, un mero consenso fáctico, es decir, es simplemente lo que acordamos en un momento dado que sea? ¿Cuáles son los límites de la tolerancia? Y sean estas preguntas básicas, puesto que si nos ocupamos de tan escabrosos temas es para que la «realidad política» no nos escamotee los valores que la modernidad nos ha traído y, sobre todo, para saber qué modo de aplicar la tolerancia es justo y cuál no.

3. Es aquí donde debemos comenzar a hablar de una nueva forma de dar con las reclamaciones ético-políticas modernas: si éstas tienen sentido es porque se establecen como palabras, como significados sin las cuales no entendemos el mundo; no es tanto que tengamos la definición y límites de la tolerancia, de la libertad, etc., cuanto que éstas actúan como «conceptos interpreta-

---

<sup>3</sup> Stanley Fish se planteó una cuestión similar en lo que respecta a la crítica literaria. Su pregunta era: ¿Cómo cobran valor los textos literarios? Si lo hacen porque son universales o portan algunos valores que todos siempre podemos llegar a conocer, ¿cómo es que se dan interpretaciones diversas? Y si no tienen más valor que el que acordamos darles en un «consenso literario», ¿cómo es que hay textos que permanecen —sea *La Iliada* un ejemplo—? La solución de Fish es recurrir a la noción de «comunidad interpretativa». La «comunidad interpretativa» supone la adscripción de los individuos a un gusto; no tanto que se unan los individuos que tienen un gusto determinado cuanto que se adjuntan a un gusto que aúna su percepción del mundo. Por eso es absurdo fundamentar una «comunidad interpretativa»; más bien se argumenta y defiende, es decir, se hace apología de ella en torno a un orden, a una coherencia que otorga la «comunidad interpretativa» misma. De este modo, la apología supone unas imágenes y símbolos que si bien no se corresponden con una verdad última, ni siquiera con un fundamento seguro, tienen tanta fuerza como éstos.

tivos», como moldes sin los cuales no podemos entender el mundo en el cual vivimos como un mundo de hombres —modernos—.

No es que tengamos una definición de hombre moderno y que dentro de ella esté el ser tolerante, la apliquemos a nuestro quehacer cotidiano y salga una sociedad tolerante, es más bien que tenemos el significado de tolerancia inscrito dentro de lo que estamos dispuestos a aceptar como una vida humana dentro de una sociedad moderna. La cuestión es algo más compleja que las simples definiciones porque se está hablando de lo que cada quien entiende como admisible para reconocerse como un ser humano dentro de una sociedad moderna. Y esta admisibilidad, como es lógico, varía mucho en función de las relaciones de fuerza y poder que acudan a cada individuo. No es lo mismo lo que uno está dispuesto a admitir como tolerable si después de dos años de paro ha encontrado un trabajo intolerable que si se accede al mismo trabajo dentro de una buena cartera de ofertas, como es evidente que ante un sistema democrático no es idéntico el contento de quien lo recibe de nuevas que el de quien es antiguo usuario del mismo. Pero el hecho de no dar un parámetro fijo e inviolable a la tolerancia no significa sino que es un concepto tan valioso que debe estar en cada relación humana —y éstas, por gracia o desgracia, nunca son de la misma catadura—.

Simplemente no entendemos un discurso donde no se habla de tolerancia, de libertad, de justicia social, y por eso mismo siempre traemos a colación los términos. Nada más podemos decir del asunto. Tampoco nada menos. La cuestión no estriba tanto en que tengamos definiciones únicas y defendibles en todo momento (definiciones que en el caso anterior puedan condenar al patrón que se atreve a proponer un trabajo intolerable o mostrarse más o menos críticas con una situación política), cuanto que estos conceptos vengan a las mentes en cualquier evaluación. Que tengan mejor éxito o peor es algo que la negociación contingente deberá establecer; pero lo realmente importante, al menos por el momento, es que se pueda hablar y discutir de ellos: negociar con ellos.

La cuestión de la justicia, de lo que debe ser protegido y lo que rechazado, de lo que estamos dispuestos a tolerar y lo que no, se incardina en un lugar muy diferente al de la fundamentación de nuestros ideales democráticos. Si éstos, en último término, pueden justificarse por ser una opción, su significado, los justos límites que adquieren para aplicarse en sociedad, se refiere más bien al acuerdo y la negociación. Los valores se establecen en derechos y los derechos en reclamaciones (y éstas, de alguna forma, intentarán establecerse como normas —no necesariamente legales, puesto que hay multitud de acuerdos no institucionales con el mismo rango coercitivo que las leyes codifica-

das—, estableciendo el modo en que una sociedad moderna construye su reglamentación). Si somos tolerantes es porque después de un no corto rodaje como sociedad moderna, no estamos dispuestos a admitir ciertas disposiciones de la intolerancia y *reclamamos leyes o propugnamos comportamientos* que protejan esta idea y que delimiten y den sentido a lo que he dado en llamar «concepto interpretativo» tolerancia. La reclamación de derechos es la que nos da normas, leyes, acuerdos y, sobre todo, estructuras, sistemas y consecuciones sociales bajo los que somos capaces de entender, en nuestro caso, la tolerancia.

La tolerancia, como todos los valores democráticos modernos, no es sino la palabra que pone en juego una multitud de significados con la misma razón de ser —con la misma calidad fundamental— tanto unos como otros. De este modo la fundamentación no es otra cosa que el necesario poner en un discurso la reclamación, el dar razones para hablar de. Al aplicar los valores modernos en la vida cotidiana, éstos se contextualizan: adquieren su significado por medio de negociaciones. Este camino para establecer los justos términos plantea un doble problema. Por un lado, la cuestión de la contextualización; por otro, la de las relaciones de fuerza. Con una breve reseña a esto quiero terminar.

4. En países como el nuestro, nuestra misma educación desde la escuela nos hace —o nos hacía— conocedores de la atrocidad que es rechazar a un negro por el color de su piel y se nos presenta un mundo, como pudiera ser el norteamericano, como incomprensible en su misma maldad (en su no integrarse dentro de lo que podemos admitir con significado); pero curiosamente esta tolerancia racial no es tan clara cuando se trata de los gitanos. Nuestro problema racial siempre ha sido personificado en el negro injustamente tratado, pero no en el gitano que viste y se comporta de manera tan diferente a *nosotros*. Nuestra idea de tolerancia, obviamente, adquiere matices distintos a los que pueda tener en otro contexto sin quitar que, con todo, no estamos dispuestos a claudicar de ella. A este respecto es curioso que en la literatura anglosajona sobre el tema acuda como ejemplo paradigmático el de la pornografía (¿debemos ser tolerantes con ella o no?) que por estos lares aparece como irrelevante.

La tolerancia es un valor que acude en cada momento de la vida cotidiana y en este inmiscuirse cobra un preciso significado (preciso, al menos, en el momento al que se refiere). Las discusiones (hemos de ser tolerantes con los negros, pero no con los gitanos; con las madres solteras, pero no con los homosexuales) son las que establecen el valor del término y las que nos establecen a nosotros mismos. Y, puesto que en una sociedad moderna los contextos son variados, no habrá una contextualización de «amplio espectro», sino que cada esfera de vida reclamará un significado para la tolerancia. No se me

escapa que siempre existirán imágenes fuertes que tiendan a unir lo que la sociedad como conjunto piensa de la tolerancia, pero me parece inevitable reconocer que *con esta* imagen se rehacen concepciones adecuadas a niveles y funciones específicos<sup>4</sup>. De este modo, es muy posible que lo que estamos dispuestos a admitir como tolerable en nuestros acuerdos laborales no lo aceptemos en nuestra esfera familiar, o que reclamemos al Derecho una justicia que no deseamos en nuestras relaciones empresariales. Las sociedades modernas complejas compartimentan esferas que, a su vez, crean normativas —o juridicidades— diferentes que si bien se impregnan entre sí (siquiera porque las *imágenes* de justicia, las *ideas* de lo que sea un hombre ecuánime, la *opción* por un determinado ordenamiento político, etc., permean todas las esferas), no podemos decir que sean simétricas<sup>5</sup>.

5. A partir de aquí, creo que la contextualización nos pide ánimos o teorías —razones y reflexiones— que controlen la fragmentación de la tolerancia; pero cualquier teoría inocente es impugnada por el hecho de que ésta toma cuerpo en un mundo con relaciones de fuerza desiguales. Obviamente sería absurdo pensar que el individuo actúa desde sí, que da los significados que mejor casan con su individualidad. Esto, entre otras cosas, es caer en lo peor de aquella justificación discontinua de la que nos habló Dworkin. Existen relaciones de poder que fuerzan los acuerdos en un sentido o en otro. Esto es innegable, como también lo es nuestro deseo de proteger a los más débiles antes estos ordenamientos no deseados, ¿pero ampararles otra vez postulando un supuesto hombre racional que debe ser promovido y protegido? Quizá debiéramos perder el miedo a los acuerdos injustos, quizá la justicia no deja de ser un mito que paraliza más que hace avanzar en su pos. Es cierto que debe existir una protección de la libre incardinación en un discurso de cada individuo —no sólo hablando, sino también actuando (ésta es una de las bases de nuestro sistema político moderno: el que todos pueden participar en su crea-

---

<sup>4</sup> Cuando hablo de imágenes estoy hablando de derechos. En efecto, lo que en las discusiones se reclaman son derechos, éstos negociarán, acordarán y pedirán una normativa que regule los acuerdos y, posiblemente, unas estructuras bajo las cuales sean factibles. Es precisamente en este proceso donde toma cuerpo y significado el concepto de tolerancia. Es por eso que una duda básica —¿son criticables las «comunidades interpretativas»?— tiene una respuesta afirmativa. Aunque muy posiblemente sean conceptualmente incommensurables y no se puedan traducir al completo, de hecho han de relacionarse y, desde aquí, negociar y consensuar siguiendo un orden que se acordará y volverá a impugnar.

<sup>5</sup> Cada esfera de la vida emite, también, unos determinados códigos y solicita acuerdos determinados que no son aplicables o que matizan de diferente forma los consensos o ideas aceptados dentro de otras esferas de la vida. Es muy posible y lógico pensar en un dueño de una empresa campeón de la tolerancia y que, en cambio, fuera intransigente en lo que respecta al modo de vestir y la higiene personal de sus empleados si estuvieran cara al público.

ción)— y, desde este punto de vista, parece lógico suponer que hemos de defender una igualdad inicial a partir de la que cada individuo se separará en virtud de sus habilidades y fortuna. Pero, aun con todo esto, no alcanzo a pensar el modo de evitar que se den acuerdos perjudiciales, y no me parece deseable desterrar la negociación, el engaño, la particular habilidad y la suerte de ninguna propuesta de vida democrática. Quiero pensar que la igualdad inicial haría justificable cualquier recaída en acuerdos desventajosos (y la haría justa, si se me permite estirar un poco el término). Obviamente la solución dista mucho de ser satisfactoria, pero ha de ser en la discusión de la igualdad (de cómo establecerla, de qué manera concebirla y en qué forma reclamarla) por donde vengan las futuras discusiones sobre cómo se establecen —ya no cuál es el fundamento— los valores modernos. Y la igualdad se establece, se reclama y se defiende sin más fundamento que la igualdad misma y nuestra particular y contextualizada admisión de la individualidad (de nuestra individualidad, de lo que queremos ser y se puede ser en una sociedad que consideramos aceptable —justa—)<sup>6</sup>.

6. En cualquier caso, lo que resulta innegable es que más que fundamentaciones la modernidad trae palabras que obligan a pronunciarse. Esto es, la esencia de la democracia moderna. Hablar de los fundamentos de la tolerancia es dar razones de por qué ser tolerantes y hasta dónde esta tolerancia —pero no dar principios inmutables—. Se trata, en último término, de defender la tolerancia no remitiéndola a un último elemento de racionalidad, sino dándola por supuesto, acordando y estableciendo reclamaciones con su lenguaje y, obviamente, impugnando las situaciones donde esto no sea posible. Si somos tolerantes porque nuestro juicio es falible, por nuestro ser democrático, o simplemente porque la tolerancia es una verdad que se nos ha hecho presente, entonces siempre deberá existir un juicio correcto que es el que conseguiremos

---

<sup>6</sup> Dworkin se acerca a la justificación del liberalismo desde la igualdad como punto desde el que, de una forma algo más clásica que la que yo tengo en mente, recuperar todas las consecuencias y aspiraciones más progresistas que en su país se dan. Sus resultados, si bien demuestran cierta complejidad y habilidad en el análisis filosófico, son tan poco satisfactorios como lo que acabo de expresar. Walzer también recurre a una noción de igualdad a fin de dar explicación a los evidentes acuerdos que no parecen progresistas y que él no desea admitir dentro de una comunidad; más que complejizar la teoría, Walzer se acerca a un momento rousseauniano donde se asiente al contrato formador de la comunidad aunque ésta en su decurso traicione algunos elementos progresistas que, a la larga, se terminarán imponiendo. No son éstos los únicos y no es casual que los filósofos políticos se acerquen a la teorización de la igualdad; la cuestión la plantea acertadamente Taylor: la promoción de la libertad siempre resta con un déficit que no es otro que decir qué sea la ciudadanía y qué podemos considerar como ciudadano adscrito a otros en un proyecto que le promociona como individuo y promociona un «Estado». Es a la resolución de esta cuestión que se dedica hoy en su mayoría el pensamiento político desde muy diversas y opuestas posiciones (es, en último término, la preocupación por la igualdad). Cuando se habla de defender, promover, hacer apología, es ésta la cuestión: qué es ser ciudadano de una sociedad y qué imagen estamos dispuestos a admitir como imagen de *nosotros*.



imponer lo tolerable de lo intolerable. El buen sentido común ha hecho que esta pretensión tan habitual en nuestra historia intelectual sea marginada a algunos libros y a ciertos dictadores. Si somos tolerantes porque nuestro lenguaje es falible y no podemos entender qué pudiera ser una verdad o un fundamento racional fuera de las cotidianas contradicciones y adscripciones particulares, entonces la tolerancia es lo que promovemos cuando somos tolerantes y cuando discutimos y reclamamos desde la tolerancia. Por eso nuestros juicios, incluso los intolerantes, dan cuerpo a lo que estamos dispuestos a asumir como el campo donde debemos hablar. Sin agotarlo nunca.

Si debemos fundamentar la tolerancia es porque debemos repensar cada concepto que la modernidad nos ha otorgado y en ese replanteamiento formamos la sociedad moderna y al hombre que en ella puede vivir. Después vendrán las negociaciones, las eliminaciones, el no admitir dentro de nuestro mundo a quien creemos que está fuera de él (v. g., la intolerancia del integrismo islámico), las disensiones, el reclamar cotas de tolerancia mayores (sea la inevitable lucha social y parlamentaria a la hora de proponer y aprobar determinadas leyes); y éstas son las características de la sociedad dentro de la cual estamos y por la que, en más o en menos, hemos optado.

