

## LA TOLERANCIA (Del liberalismo al pluralismo)

José Manuel BERMUDO

Universidad de Barcelona (España).

### RESUMEN

En el artículo se contraponen, argumentan y valoran dos conceptos de la tolerancia. Uno, de raíz ilustrada, compatible con la posibilidad de establecer preferencias racionales entre los modelos de comunidad política, criterios de justicia o formas de vida; se trata de una tolerancia respecto a las personas (y sus derechos a expresarse y a elegir su plan de vida) compatible con la crítica radical a sus ideas y representaciones. El otro concepto, coherente con la actual ideología del pluralismo, que afirma la tolerancia, en el relativismo, en la falta de razones para preferir uno u otro modelo social. En definitiva, un concepto de tolerancia que regula la convivencia con la diferencia, y otro que sólo legitima la indiferencia ante lo diferente.

### SUMMARY

In this article, two concepts of tolerance are contrasted, argued and valued. One of them, grounded in the Enlightenment, is compatible with the possibility of establishing rational preferences among different models of political community, criteria of justice and ways of existence; it is about tolerance towards people (and their rights to express themselves and to choose their way of life), compatible with a radical critique of their ideas and representations. The other concept, consistent with the present ideology of pluralism, places tolerance in relativism, in the lack of reasons to prefer one or other social model. In short, a concept of tolerance which regulates coexistence with difference, and another one which only legitimates indifference to what is different.

### 1. LA TOLERANCIA COMO "JUEGO DE LENGUAJE"

Estamos, sin duda, en tiempos filosóficos de pensamiento débil y de categorías blandas. La justa crítica analítica y deconstructivista, marxista, freudiana o nietzscheana, a la razón práctica no ha provocado sólo, como sería de esperar, un desplazamiento desde la vía del fundamento epistemológico al fundamento político; su efecto más dramático, y tal vez más perverso, ha sido la crisis de cualquier forma de racionalidad, teórica o práctica, lógica o dialógica, pura o pragmática. El inevitable fundamento político ha seguido un subterráneo proceso de degradación: la racionalidad política se interpreta hoy como diálogo y éste se legitima como búsqueda del consenso; la tolerancia, elemento de la racionalidad práctica, se identifica con el pluralismo y éste pasa de coexistencia pacífica de las diferencias a convivencia neutral de ideales y teorías. El ideal de paz perpetua, noble y bello en el ámbito de

la relación entre los cuerpos, es silencio, parálisis y muerte exportado al pensamiento, cuya existencia fecunda pasa por dudar, oponer y negar.

Las verdaderas mercancías que la crítica analítica y deconstructivista pretendía proporcionar al mercado dialógico eran conceptos de naturaleza histórica, cultural, conjetural y frágil; pero no necesariamente ideas blandas, de contornos dúctiles y maleables, orientadas a permitir un diálogo sin comunicación y un consenso sin coincidencia; no necesariamente ideas híbridas que, como la loba capitolina, amamanten al mismo tiempo a infantes y lobeznos. Las exigencias de fragilidad, historicidad y contextualidad que se derivan de la crítica filosófica contemporánea no implican, sin perversión, la blandura ni la ambigüedad de las ideas.

La tolerancia es, sin duda, una de esas ideas blandas, usada en mil contextos, tan universalmente aceptada y glosada que deviene sospechosa ante quienes piensan que la filosofía es lucha inacabable contra las creencias, antes quienes consideran que el diálogo es confrontación y el consenso no es fin sino tregua; ante quienes creen que el pluralismo, inapelable en perspectiva ontológica y estética, no es un ideal político indiscutible, y que incluso hay argumentos de peso para considerarlo un mal —como el error, la desigualdad, la muerte o la imperfección— a soportar como intrínseco a las cosas humanas. Se recurre a la tolerancia en los conflictos familiares, generacionales y vecinales; se llama a la tolerancia en los conflictos étnicos, culturales y nacionales; se pregona tolerancia en las querellas religiosas, ideológicas y axiológicas; se pide tolerancia en las relaciones entre estados, entre partidos, entre pueblos; se aconseja tolerancia al fuerte y al débil, a la mayoría y a la minoría, a los verdugos y a las víctimas; se llama a la tolerancia a los enemigos, a los rivales y a los competidores, sea en el mercado, en el foro o en las aulas. Son tantos y tan diversos los contextos que pretenden regularse con la tolerancia, que sólo una idea multiforme e imprecisa de la misma permite tan múltiples usos y sentidos. El resultado final es la prostitución de la idea, que se aleja del rigor del concepto para definir todo un “juego del lenguaje”, toda una manera de preguntar y responder, de analizar y juzgar, la vida social.

Queremos decir, por un lado, que la tolerancia está afectada de ese mal general, de la blandura de las ideas, que hace que se nos presente como un *pudding* hecho de perdón, amor, resignación, indulgencia, condescendencia, libertad, derechos, reconocimiento del otro, etc.; tal que nos aparece como el nombre general de todas estas virtudes, como la forma laica del “amaos los unos a los otros”, como la versión política de “trata al otro como desees ser tratado tú mismo”. La idea de tolerancia comparte, pues, la tibieza y debilidad de las categorías prácticas de nuestros tiempos. Además, por otro lado, que en esta confusa topología de “ideas móviles”, la idea de tolerancia es juez y parte, pues pertenece al mapa y, al mismo tiempo, a la regla de escritura del mapa. Es decir, no sólo se presenta como una virtud más, entre la imparcialidad, la benevolencia, la piedad o la equidad, el consenso o el pluralismo, sino como la ley de todas ellas. Todas las categorías prácticas son hoy pensadas, construidas, desde una racionalidad que gira en torno a la tolerancia y se somete a su dictado.

En otras palabras, la tolerancia no es sólo una virtud o regla práctica, sino la regla por excelencia, la regla de las reglas, en cuanto pone un nuevo juego del lenguaje que afecta a la interpretación y el uso de las categorías ético-políticas. En esta función dominadora, la regla de tolerancia incluso se extiende al ámbito de las categorías descriptivas, imponiéndose como norma del método y del debate científicos (cada vez se oyen más voces en favor del pluralismo, expresión de la tolerancia, en las ciencias empíricas). La tolerancia, por tanto, no es una norma que se sitúa en el mapa ético-político junto a otras de su rango, con las que comparte la regulación del orden práctico, como la justicia, los derechos, la dignidad personal, o la libertad, sino que los derechos, la justicia, la autoestima o la libertad son figuras de la tolerancia, son pensados desde la regla de tolerancia en su uso flácido.

## 2. LA MÁSCARA DE LA TOLERANCIA

Si nuestro diagnóstico respecto a la hegemonía de la tolerancia como idea reguladora es correcto, parece razonable preguntarse por su significado teórico y político; incluso por el carácter de esa ambigüedad y blandura, tratando de averiguar si es mera carencia teórica o, por el contrario, una adecuación pragmática al tipo de regulación que ejerce. Sospechamos que esta hegemonía de la virtud de la tolerancia responde a otras razones que aquellas triviales de recomendar estrategias de concordia entre los hombres, los grupos sociales y los pueblos, razones que nadie sensato puede menospreciar. Sospechamos que el juego de la tolerancia cumple hoy otras funciones políticas, ajenas a aquella virtud de comprensión y benevolencia paternas originarias, y por encima de la buena voluntad de quienes la invocan en su sentido tradicional. Robert Wolff ha escrito que “la virtud de la moderna democracia pluralista que ha surgido en la Norteamérica contemporánea es la TOLERANCIA”<sup>1</sup>, y llama a pensarla como virtud política y a estudiarla “en la teoría y la práctica del pluralismo democrático”. Efectivamente, la idea de tolerancia ocupa un lugar estratégico tanto en el discurso filosófico político como en el orden institucional del concepto de “estado pluralista”; y como ésta es la forma de estado que, un tanto clandestinamente, se está instaurando sobre los restos del estado liberal-parlamentario con cuya ideología cohabita, lo prudente es distinguir el sentido de la tolerancia en las concepciones de una y otra forma de estado.

La estimable imagen de la “tolerancia compasiva”, la bondad y razonabilidad de su presencia en numerosos ámbitos de la vida cotidiana, no debería cegarnos y hacernos ignorar ese traslado de lugar y de función al que alude Wolff. Es conveniente y urgente la elaboración de una teoría de las “circunstancias de la tolerancia” y de las “esferas de la tolerancia”, a semejanza con lo que se está haciendo hoy (Rawls, Walzer) en la reflexión filosófica sobre la justicia. Mientras tanto, y es lo que aquí nos proponemos, es conveniente distinguir entre esos dos usos de la

---

1. R.P. WOLFF, “Más allá de la tolerancia” en AA.VV., *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 12.

tolerancia en las respectivas circunstancias o esferas del estado liberal y del estado pluralista. Y, sobre todo, es urgente llamar la atención sobre la ocultación de la función de la tolerancia en el estado pluralista bajo la bella imagen de su función tradicional.

Las preguntas que hace treinta años se hacía H. Marcuse en su provocador ensayo *Tolerancia represiva* (“¿Hay condiciones históricas en las cuales tal tolerancia impide la liberación y multiplica las víctimas que son sacrificadas al statu quo?” “¿Puede ser represiva la garantía indiscriminada de derechos y libertades políticas?” “¿Puede actuar tal tolerancia en el sentido de obstaculizar el cambio social cualitativo?”), preguntas que la filosofía no puede eludir sin deslegitimarse, hoy no parecen actuales ni pertinentes, incluso son sospechosas de imposturas en un marco ideológico en el que se acepta como trivial y evidente (en otros tiempos se diría “dogmáticamente”) que “la tolerancia es un fin en sí misma”. Y no discutimos ahora que tal tesis pueda llegar a ser razonablemente aceptada; sólo cuestionamos de dogmática e irreflexiva su aceptación coral, su acrítica aceptación ritual. Lo que cuestionamos, en definitiva, es la elevación de la tolerancia a perspectiva filosófica, a “juego del lenguaje”.

Si las preguntas de Marcuse hoy suenan a sospechosa heterodoxia, algunas de las respuestas de las que daba (“lo que se proclama y se practica hoy como tolerancia, en muchas de sus más efectivas manifestaciones, es en realidad un servicio a la causa de la opresión”; “el problema no es el de una dictadura educativa, sino el de romper la tiranía de la opinión pública y de sus gestores en la sociedad cerrada”; “la tolerancia liberadora significaría intolerancia hacia los movimientos de la derecha y tolerancia de movimientos de la izquierda”; “si la tolerancia democrática hubiese sido suspendida cuando los futuros dirigentes [nazis y fascistas] iniciaron su campaña, la humanidad hubiera tenido la posibilidad de evitar Auschwitz y una guerra mundial”...), ¿no suenan a peligrosas herejías marginales?

Quien conoce la obra y la biografía de Marcuse sabe que no tenía nada de “intolerante”; al contrario, que su pensamiento y su actitud personal se dedicó con fuerza, convicción y éxito a romper con represiones (intolerancias) regresivas e innecesarias. La suya fue una voz cualificada de un movimiento esencialmente antirepresivo, liberador y antiintolerante; él mismo habla desde la “experiencia de la intolerancia”, que reclama Reyes Mate<sup>2</sup>. Marcuse sospechaba que luchar contra la intolerancia no es lo mismo que predicar la tolerancia; que luchar contra el dogmatismo no es luchar por el escepticismo; que luchar contra la guerra no es luchar por el pacifismo. Venía a decirnos, en definitiva, algo tan trivial como que hay que ser intolerante con determinadas situaciones, comportamientos o reglas; que hay que ser intolerantes con la intolerancia; pero que también hay que ser intolerantes con determinadas formas de la tolerancia, cuya función social es la de mantener un orden de explotación y represión, de desigualdad e injusticia. En definitiva, Marcuse ponía de relieve algo tan trivial como que la tolerancia no es un

---

2. MATE, Reyes, *De la tolerancia indiferente a la tolerancia compasiva (Dos teorías enfrentadas de la tolerancia en Natan el Sabio, de Lessing)*, Madrid, 1997.

fin en sí misma, no es necesariamente buena, no es una virtud humana o política absoluta. Es sólo un instrumento más, que hay que saber utilizar, dosificar, en la construcción de un modelo de sociedad pensado desde otra perspectiva.

Las preguntas y sospechas de Marcuse son hoy tan pertinentes como en su tiempo, pero mucho más urgentes de plantear; en rigor, nos parecen inaplazables. Hoy más que nunca la imagen bella de un uso contextual de la tolerancia es hipostasiada a norma universal de la vida práctica y teórica, ocultando su nueva función; hoy más que nunca el rostro compasivo y amoroso de la tolerancia puede ser simple máscara de la dominación, como sugiere Marcuse.

### 3. LA TOLERANCIA Y EL ESTADO MODERNO

Asistimos, de manera imperceptible, al cambio del estado liberal parlamentario hacia el estado pluralista; y en este movimiento, la idea de tolerancia (sus cambios semánticos, sus nuevos sentidos éticos, los juegos de ocultación entre sus diversos usos, etc.) juega un papel fundamental, hasta el punto de que su biografía constituiría una buena aportación al estudio del cambio de estado. Por tanto, unas pinceladas de su historia pueden ser convenientes.

La idea clásica de tolerancia, como problema filosófico político, aparece en un contexto, del que toma su sentido. Un contexto teórico, pues desde su origen parece ir ligada a la convicción de la existencia de una visión del mundo verdadera o, al menos, más verdadera que las otras. Tal vez por eso la tolerancia aparece en el contexto del cristianismo, que aportaba esa pretensión de verdad absoluta y universal; y el racionalismo moderno, el ideal de la ciencia y la filosofía como conocimiento universal y necesario, ofrecerán el complemento laico a esa concepción de la verdad única y absoluta. Y un contexto político, pues su aparición se da en el marco peculiar de un espacio (hasta entonces más o menos unificado política y culturalmente por la idea del Sacro Imperio Romano Germánico, ideal de unidad de los poderes temporal y espiritual de rica y sangrienta historia) protagonizado por la división en múltiples Iglesias que trajo consigo la Reforma y con el proceso de constitución del estado moderno como nueva forma de organización del poder político. La unidad del estado, la universalidad interna de la ley, encuentra su obstáculo en la diversidad de iglesias y credos y en la tradición cristiana de los dos poderes, de los dos cuerpos del rey.

La idea de tolerancia liberal se engendrará en este doble contexto y del mismo recibe su sentido; hasta entonces no apareció la tolerancia como problema filosófico político (único aspecto que aquí nos interesa).

En la antigüedad clásica no se apreciaba la tolerancia. Sólo viven juntos quienes son cultural y étnicamente idénticos. Cuando no era así, los de fuera eran enemigos o "bárbaros"; y los de dentro, para poder vivir juntos, reconocían los dioses de los otros clanes o naciones. No tenían que tolerarse unos a los otros porque no se consideraban portadores de la verdad o encarnación de la universalidad; porque las diferencias no se amenazaban, eran ajenas. Tiene razón I. Fetscher

cuando dice que el primer acto político de tolerancia es el edicto del 313 del emperador Constantino. Si los cristianos fueron perseguidos por el poder político romano no era por tener un Dios y una religión diferentes, sino por pretender imponerlo como el único y verdadero y por cuestionar desde esas premisas la legitimidad de las instituciones. La intolerancia nacía de la pretensión objetiva de universalidad de la religión cristiana; el cese de la persecución fue el primer acto simbólico de tolerancia. Pero fue un acto problemático de tolerancia de los intolerantes; el poder político dictó la tolerancia de su enemigo, y pronto caería a sus pies. Este acto del poder político romano de tolerar una doctrina intolerante puede ser visto como una forma de tolerancia perversa. La intolerancia objetiva de la religión cristiana se ve complementada con la intolerancia subjetiva de la Iglesia. Como es sabido, el cristianismo no pagaría con la misma moneda, tal vez porque era moneda del César, es decir, política, y ellos sólo valoraban las de Dios.

La historia del cristianismo, desde la perspectiva de la tolerancia, es larga y compleja, pasando por momentos diversos. Pero, en general, se mantuvo vigente la idea agustiniana de que la herejía era un desorden del alma que lleva a la condena eterna. Para el cristiano, el hombre no puede correr el riesgo de errar, de equivocarse; por tanto, el poder temporal ha de poner la espada al servicio de la cruz. El error de fe justificaba la confiscación de bienes, la privación de derechos civiles, hasta la ritual ejecución expiadora. Todo, eso sí, argumentado como deber de asegurar la salvación del alma del pecador. Y aunque estas prácticas irían dulcificándose con el tiempo, aunque la ira de las Cruzadas o de la Inquisición diera paso a rituales de expiación más simbólicos, la argumentación no cambiaría sustancialmente; prueba de ello es que en 1870, en el Primer Concilio Vaticano, se oficializa el supuesto básico de la intolerancia, al declarar la infabilidad del Papa.

En el cristianismo medieval, por tanto, siendo la intolerancia un dogma, no aparece el problema filosófico político de la tolerancia, que requiere del contexto político de la construcción del Estado moderno; lo cual no quiere decir que no hubieran voces cristianas contra la salvación por la espada y la hoguera. La primera forma de argumentarse la tolerancia la pone como una norma estratégica conveniente. Se dirá que la herejía, espiritual, no puede ser estirpada con el hierro y el fuego; que los errores dogmáticos deben combatirse con la palabra; que una confesión o conversión por miedo o castigo, no es válida para redimir al pecador y salvar su alma. Erasmo, incluso, llegará a decir que, en ciertas cuestiones complejas, como los dogmas de la Trinidad y de la Concepción, es preferible tolerar ciertas desviaciones a fin de salvar la unidad de la Iglesia. En resumidas cuentas, se argumenta que la espada y el fuego —armas arquetípicas de la intolerancia— no son eficaces para combatir el pecado y la herejía; si lo fueran, sería un procedimiento de conversión y arrepentimiento no válido; en todo caso, su uso tiene efectos perversos, como la división de la Iglesia. La tolerancia es así reivindicada en el seno del cristianismo como norma estratégica, no como virtud compasiva ni como reconocimiento de la legitimidad del otro.

Esta argumentación instrumental, esta defensa de la tolerancia como estrategia en la salvación de las almas, aunque se extiende en los medios eclesiásticos obede-

ce cada vez más al nuevo contexto político; e irá tomando un carácter más laico y civil a medida que se afianza el estado moderno, que se libera de sus dependencias con el Papa y sienta su neutralidad religiosa. Se mantiene la argumentación estratégica e instrumental, pero en base a objetivos civiles, siendo la paz y el bienestar dos razones prudenciales constantemente usadas en la reivindicación de la tolerancia. La tolerancia religiosa es vista como cuestión política; el Estado moderno requiere cada vez más, para su estabilidad, paz, bienestar y progreso, recluir la fe religiosa en el mundo privado, en la esfera personal.

En 1555, la Paz de Augsburgo concede la libertad religiosa a los estados y principados del Imperio, aunque manteniéndose el intolerante principio "*cuius regio, eius religio*", suavizado por el "*privilegium emigrandi*"<sup>3</sup>. En el Edicto de Nantes (1598), Enrique IV concede libertad religiosa a los hugonotes, aunque con restricciones para sus cultos. Son pasos en un proceso imparables, aunque largo, con recovecos y lleno de regresiones y sangre.

#### 4. LA TOLERANCIA Y LOS FILÓSOFOS ESCÉPTICOS

Esta prudencia política será recogida por los filósofos del XVII y el XVIII, que iniciarían así una reflexión nueva sobre la tolerancia. Bayle, en sus audaces *Pensamientos sobre el cometa* (1682) y en su *Diccionario histórico y crítico* (1696-97), apuesta por la total tolerancia religiosa, defendiendo con una audacia que pagaría cara la posibilidad de una "república de ateos honesta". Su escepticismo epistemológico le permitía justificar, con coherencia, no sólo el "derecho al error", tan odiado por el agustinismo, sino su inevitabilidad. La tolerancia como norma política quedaba así, por primera vez, apoyada en una epistemología que había renunciado a las evidencias éticas y noéticas y a las verdades absolutas. De su obra se deduce unas cuantas tesis que se convertirán en la tópica de la tolerancia ilustrada: no es necesaria la homogeneidad religiosa para la paz social; la tolerancia crea menos conflictos políticos que la represión; el deber de un príncipe es conservar la paz y el bienestar, no salvar las almas. En definitiva, por primera vez se invita a desplazar la religión al mundo privado como condición prudente para hacer posible la convivencia pública.

El escepticismo filosófico enlaza fácilmente con ciertas tradiciones agnósticas cristianas y, en particular, con el tratamiento intimista y personal del sentimiento religioso de las iglesias reformadas. John Milton (1608-1674) publica en 1659 su *Tratado sobre la violencia estatal en asuntos de la Iglesia, en el cual se demuestra que ningún poder de la tierra tiene derecho a usar la violencia en cuestiones de religión*. El generoso título es un buen resumen de su tesis. Pone el mal en la no separación de los asuntos de la Iglesia y del Estado, y ve en ello la causa de los disturbios sociales y de la decadencia de la verdadera fe. Su argumento clave

---

3. Cf., FETSCHER, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1966, p. 44.

recurre al dogma de la libre interpretación de la Biblia. Desde el mismo le resulta evidente que ninguna creencia defendida por alguien con sinceridad tras un estudio intenso de la Biblia puede ser anatematizada. En su perspectiva no es “hereje” quien se aparta de la ortodoxia por seguir su conciencia, sino quien sigue una Iglesia contra su conciencia.

En 1673 publica *Sobre la verdadera religión, la herejía, el cisma y la tolerancia*. Defiende que las diversas iglesias protestantes sean tolerantes entre sí; pero advierte que los papistas no merecen tanto, pues su fe no se ciñe al dominio religioso, sino que trasciende a la política, intriga, cuestiona reyes y regímenes, soborna. Esta peculiar “tolerancia para los amigos, intolerancia para los enemigos” nos advierte de los límites que la defensa de la tolerancia tiene en tanto no se introduzca en la reflexión la dimensión epistemológica moderna que iniciara Bayle.

Locke, que coincide en gran parte con Bayle, será quien de forma clara y contundente formule los argumentos modernos para la tolerancia. En 1685, en su dorado exilio en Holanda, John Locke escribió su *Carta sobre la tolerancia*, que se publicaría en 1689 tras haberse difundido como panfleto clandestino. En el breve texto, su autor establecía una posición filosófico-política llamada a convertirse en canónica, tal que hoy, tres siglos después, sigue siendo obligado partir de sus tesis para hablar seriamente sobre la “tolerancia” liberal. Y no es anodino resaltar que en esos tres siglos el problema no ha envejecido: como virtud o como carencia, la tolerancia es una de las ideas en torno a la cual se ha tejido y destejido el discurso ético-político liberal-capitalista u “occidental”.

Como hemos dicho, la tolerancia como problema teórico surge en un contexto preciso a resaltar: las guerras de religión. De ahí que uno de sus contenidos esenciales sea el de la libertad de culto. Locke no sólo defiende esta libertad en base a los derechos de las iglesias, sino que pone la tolerancia como “la característica principal de la verdadera iglesia”, como identificación de su superioridad; para ello deriva la tolerancia de dos virtudes genuinamente cristianas, la caridad y el amor. Frente al fanatismo, frente al uso de la tortura y la hoguera como técnicas de purificación, redención y conversión, considera que la “verdadera iglesia” ha de recurrir a la comprensión, a la indulgencia y al perdón, en definitiva, a la tolerancia. Frente al hierro y al yunque, el “Evangelio de paz y la santidad de las buenas costumbres”; frente el miedo y la coacción exterior, la palabra y la convicción interna. Defenderá que “tolerar a quienes difieren de los demás en asuntos de religión es concordante con el Evangelio y con la razón, y extraña que ciertos hombres sean ciegos ante tal luz”.

Aunque las guerras de religión sean el contexto que determina la reflexión lockeana, no es menos cierto que le interesa el aspecto político de esa lucha, en concreto, sus efectos en la constitución de un Estado moderno. Lo que Locke anuncia bajo el concepto de tolerancia religiosa es una idea genuinamente liberal, a saber, la conveniencia de relegar al ámbito privado todo aquello que no es esencial para el orden económico capitalista y que, al universalizarse, genera conflictos. En particular, en sus días se trataba de separar los asuntos religiosos y los asuntos civiles, “estableciendo las fronteras entre la Iglesia y el Estado”.

Conviene describir esta perspectiva y profundizar en ella. Locke viene a decir que el Estado y la Iglesia son dos sociedades particulares, en las cuales se ingresa libre y voluntariamente, con fines, reglas y procedimientos propios y específicos. Mientras el Estado es “una asociación construida para conservar y organizar intereses civiles como la vida, la libertad, la salud y la protección personal, así como la posesión de cosas exteriores, como la tierra, las riquezas, los enseres, etc.”, la Iglesia es “una asociación libre de hombres que de común acuerdo se reúnen públicamente para venerar a Dios de una manera determinada que ellos juzgan grata a la divinidad y provechosa para la salvación de sus almas”. ¿Qué tienen que ver la libertad, el bienestar y la seguridad con la salvación de las almas? Si creemos a Locke, son fines distintos atendidos por sociedades distintas con reglas y procedimientos distintos.

Los argumentos que nos ofrece para la tolerancia religiosa, o sea, para la reclusión de la religión en la privacidad, no son relevantes para nuestro propósito actual. Se basan, en general, en una concepción radicalmente individualista de la persona (individualismo metodológico: “las creencias religiosas son algo íntimo; la coacción exterior es estéril”; individualismo ético: “la salvación es cosa de cada uno; impuesta no tendría mérito”) y de la experiencia religiosa. Es más importante para nuestro propósito actual subrayar que la defensa lockeana de la tolerancia se hace en la perspectiva de un análisis pragmático, como una estrategia útil tanto para la vida política como para la religiosa. Para la política, al ser la religión desplazada a lo privado, evitando así los conflictos evidentes que arrasaban los países; para la religiosa, en tanto que se describe como conciencia íntima y personal, como convicción profunda y sincera, relegando la intolerancia y la coacción como procedimientos válidos de conversión y salvación tanto por estériles e ineficaces como por perversos e ilegítimos.

La “tolerancia” es puesta como regla estratégica que impone deberes prudentiales tanto a la Iglesia como al Estado. La Iglesia tiene derecho a “excomulgar” (por incumplimiento de sus reglas internas), a pulsar a uno de sus miembros; pero no puede privarle de ningún derecho civil. Y es así, sea cual sea la religión del príncipe; y es así, incluso si se llegase a conocer —cosa improbable— la verdadera religión; porque, en definitiva, la verdad no engendra derechos. La autoridad eclesiástica legisla sobre el cielo, no sobre la tierra. Por su parte, el Estado cuida del bienestar y los derechos civiles, según las reglas de la asociación política; pero no cuenta entre sus fines la cura del alma o la salvación. Porque el gobernante, ni conoce mejor que los otros la “vereda verdadera”, ni le corresponde legislar el alma privada; además, la conversión por simple obediencia no lleva al paraíso.

Aunque el respeto continuado y consciente de una regla estratégica acaba definiendo el carácter de los hombres y, por tanto, convirtiéndose en virtud, hemos de insistir en que, en Locke, la tolerancia es sólo una regla prudencial, y no una virtud moral. Locke no pide tolerancia con los que, aun empujados por la necesidad, violan las leyes de la propiedad; ni siquiera es tolerante con los ateos. Su “tolerancia” se circunscribe a una regla que saque fuera del debate público cuanto pone en riesgo la paz, la seguridad y la vida.

## 5. LA TOLERANCIA EN LA FILOSOFÍA ILUSTRADA

Aunque la epistemología de talante escéptico es un elemento de la filosofía ilustrada, por sí misma no es suficiente para producir el concepto liberal moderno de tolerancia; se necesita una nueva ontología, que aportará la ilustración, que así consolidará la idea del concepto liberalismo de forma definitiva. Junto al principio gnoseológico de universalidad de la verdad y de la norma moral, y junto a la conciencia de estar en posesión de la cultura y la razón universal, la ilustración reformula su idea universal de la naturaleza humana y el estatus de las diferencias culturales e ideológicas. En el dominio práctico, esa reformulación filosófica se concreta en el reconocimiento del hombre como ciudadano del mundo, con identidad de naturaleza y derechos básicos, iguales entre sí bajo sus diferencias étnicas, culturales, religiosas, filosóficas o sociales.

Ese nuevo concepto supone una redefinición precisa de la tolerancia en su contenido y en sus límites. Por un lado, el reconocimiento o aceptación de la identidad de naturaleza queda exento de la regla de tolerancia; lo que se reconoce como igual o legítimo no se tolera; lo que se reconoce es el bien, y el bien no se tolera. La tolerancia siempre refiere a algún tipo de mal, algo que no puede ser aceptado ni reconocido por la razón ilustrada. La tolerancia, por tanto, refiere a las “diferencias” malas, al mal de las diferencias; como mal, debe ser combatido. Tolerarlo no equivale a soportarlo o consentirlo; sólo significa combatirlo de manera que se respeten los derechos de los portadores de diferencia, que han sido reconocidos iguales en naturaleza.

La tolerancia liberal-ilustrada de las diferencias es una exigencia del reconocimiento de la identidad subjetiva, del hombre como sujeto de derechos universales. La “tolerancia” de las diferencias significa una nueva forma de combatirlas: ya no pueden ser la espada y la hoguera, ni siquiera la censura o cualquier otra forma de violencia, sino por la libre contraposición de ideas. Esta es la tolerancia ilustrada: la aceptación de que el combate contra las ideas ha de ser un combate de ideas. Aunque, en el marco ilustrado, ese debate se hace desde la conciencia de combatir el mal, el error, sea cognitivo, moral o político. Por tanto, la “tolerancia” es una estrategia, derivada de una aceptación de la confrontación en los estrechos márgenes que deja el reconocimiento de la identidad de naturaleza entre los seres humanos.

Los ilustrados pueden declarar al hombre “ciudadano del mundo”; ese “ciudadano del mundo” no es el francés, el británico o el canadiense, sino el hombre abstracto, universal. La aceptación de su ciudadanía universal exige respetar su bagaje cultural y espiritual, pero no implica reconocerlo, considerarlo como bueno o como igual de bueno que el propio. El ilustrado deja la legitimación de las diferencias al debate racional, con el presupuesto de que, o bien son formas erróneas u oscuras que la luz disipará, o son formas positivas e históricas de una forma común racional y universal que a través de ellas se abre paso.

Voltaire es tal vez el pensador clave en la argumentación “ilustrada” de la tolerancia<sup>4</sup>. En el artículo “tolerancia” de su *Diccionario filosófico* (1764) expone

4. Ver también los capítulos IX y X de *Del espíritu de las leyes* (1748) de Montesquieu.

de forma sistemática y resumida las ideas de su *Tratado sobre la tolerancia* (1763), escrito provocado por el “*affaire Calas*”. En el *Diccionario* encontramos un elogio de la tolerancia compasiva en base a una argumentación escéptica, que nos impide creernos en posesión de la verdad: “¿Qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Todos estamos llenos de debilidades y de errores; perdonarnos recíprocamente nuestras majaderías es la primera regla de la naturaleza”; también encontramos el argumento pragmático, que pone la tolerancia como base de la paz y el progreso: “Esta horrible discordia, que dura desde hace siglos, es una clara lección de que debemos mutuamente perdonarnos nuestros errores; la discordia es el gran mal del género humano, y la tolerancia es su único remedio”.

Pero en el *Tratado* donde encontramos el texto áureo de la genuina posición ilustrada que estamos describiendo, el de su discurso al “dominico inquisidor”: “Hermano mío, sabéis que cada provincia de Italia tiene su dialecto, y que no se habla en Venecia y en Bérgamo como en Florencia. La academia de la Crusca ha fijado la lengua; su diccionario es una regla de la que no hay que apartarse, y la gramática de Buonmattei es una guía infalible que hay que seguir; pero ¿creéis que el cónsul de la academia, y Buenmattei en ausencia suya, hubieran podido en conciencia mandar cortar la lengua a todos los venecianos y a los de Bérgamo que persistieran en usar su dialecto?”<sup>5</sup>. Una lectura plana podría llevarnos a pensar que Voltaire defiende sin más la unidad y la universalidad de la lengua, recomendando tolerar el mal de los dialectos locales como una especie de indulgencia con los ignorantes o de humildad ante la creencia de poseer la verdadera o mejor de las lenguas. Tal interpretación implicaría suponer que la tolerancia prescribe consentir el mal, en este caso los “dialectos”.

Pero cabe otra lectura, que nos parece más acertada y coherente, en línea con la interpretación ya descrita y atribuida a la ilustración, desde la que “tolerar” no es ni reconocer ni soportar resignadamente el mal, ni consentirlo pasivamente, sino una regla que exige enfrentarse al mismo en una lucha regulada, en los límites puestos por el reconocimiento de la universalidad de la naturaleza humana y los derechos inherentes a ese concepto. Para Voltaire el elogio de una normalización de la lengua italiana es incompatible con la condescendencia o connivencia en el uso dialectal; el diccionario no puede reconocer —considerar canónico— una variedad lingüística, a no ser que la asuma y la normativice, con lo cual deja de ser un uso diferenciado para ser simplemente uno de los usos normales, que ya no son “tolerados” sino “reconocidos” y exigidos. De hecho, el diccionario se ha elaborado para fijar la lengua correcta; implica, por tanto, la deslegitimación objetiva de cualquier otro uso. Es “una guía infalible que hay que seguir”, dice Voltaire sin dejarnos la menor ocasión de duda. No hay lugar para la tolerancia dialectal; el académico ha de combatir los malos usos.

Ahora bien, Voltaire nos dice de forma gráfica que ese combate no ha de llegar a “cortar la lengua” de los habitantes de Venecia y de Bérgamo. Combatir el mal

---

5. Ver Cap. XXII.

uso de la lengua tiene su legitimación en el dominio de la expresión; la norma no puede extenderse a otros niveles y, en especial, al cuerpo de los hablantes. Hay que combatir el mensaje tolerando al mensajero; hay que combatir el mal como producto de la contingencia, sin pensar que su raíz está en la naturaleza de los hombres.

En conclusión, desde el punto de vista racionalista e ilustrado la tolerancia sólo puede ser una norma metodológica o estratégica. Sea en el campo del conocimiento, en el de la moral o en el de la vida social, el racionalismo más exigente postula la búsqueda de la verdad, del bien, de la justicia o de la belleza; incluso en sus formas más moderadas y relativistas, siempre defenderá que unas verdades son más sólidas que otras, que unos conocimientos son más creíbles que otros, que unos valores son más dignos que otros, que unos modelos de sociedad son más defendibles que otros. En la medida en que no renuncia a un ideal universal, ni en lo teórico ni en lo práctico; o, al menos, en la medida en que no renuncia a un criterio universal de selección u ordenación de los ideales cognitivos y ético-políticos, sólo puede aceptar la diferencia como indignidad, sólo puede ser tolerante con lo otro como estrategia de discusión, de conversión o de subordinación. Y, en algunos casos, como estrategia de defensa, de “coexistencia pacífica”. Ese es el límite de la posición racionalista: lo otro del orden racional, logocéntrico, es error, paganismo, desviación moral, anarquía. Y aquí es indiferente si el objeto de discordia son los ateos, los judíos, los masones, los comunistas o los negros; aunque cada dominio tiene peculiaridades en su tratamiento, el esquema es siempre el mismo: indulgencia ante las desviaciones, resignación ante las limitaciones naturales, aceptación de los hechos cuando no se tiene fuerza para cambiarlos.

Nuestra interpretación de la tolerancia ilustrada cuenta a su favor con las suspicacias que levantó entre pensadores más o menos románticos, resistentes a conceder la universalidad de naturaleza o a que las diferencias culturales fueran abstraídas del concepto. Uno de ellos fue Goethe, quien en sus *Máximas y reflexiones* llegará a afirmar que “tolerar significa ofender”; pensaba que, en el fondo, se “ofendía” al hombre al menospreciar su cultura y su credo, al someter las diferencias culturales e ideológicas al tamiz de la razón. Mirabeau también manifiesta su irritación ante el elitismo de la concepción ilustrada de tolerancia. Considera tiránica la palabra “tolerancia”, porque el hombre que tolera tiene también el poder de no tolerar<sup>6</sup>, lo que le sitúa figuradamente por encima del otro, con cuya naturaleza acepta identificarse. La tolerancia, en su origen ilustrado, implica el reconocimiento de los derechos del otro a pensar, ser y vivir de manera diferente, pero sin reconocer esas ideas, esas peculiaridades o esas formas de vida como igualmente dignas, verdaderas, honestas ante el tribunal de la razón (que se piensa universal).

Aunque pueda parecer paradójico, el reconocimiento de la naturaleza del otro, de sus derechos y de la legitimidad de sus elecciones, no implica reconocimiento de la diferencia, ni del otro como ser concreto y diferente. La diferencia es, para la filosofía ilustrada, un mal, una afrenta o un reto a la razón; aunque la propia razón

---

6. Cf., FETSCHER, Iring, *op. cit.*, p. 19.

aconseje “tolerarla”. La reivindicación de Goethe o de Mirabeau de un reconocimiento del otro como ser real y concreto, con su diferencia, adelanta la idea de tolerancia del estado pluralista y equivale, objetivamente, a recortar el campo de la tolerancia. En cuanto el otro sea reconocido en su realidad concreta, histórico-cultural, ya no tiene sentido hablar de tolerarlo: al reconocido igual y distinto no se le tolera, pues ha dejado de ser símbolo del mal, de agresión a nuestra identidad.

## 6. EL ESTADO Y LA SOCIEDAD PLURALISTAS

Aunque el uso de la tolerancia como regla benevolente y compasiva siga manteniéndose en nuestros días, como principio o regla política tiene hoy, en el marco de una concepción pluralista de la sociedad y del estado, un sentido muy diferente que el ilustrado y liberal. Nos referimos al “pluralismo” como concepción política del Estado contemporáneo, y no como simple ideal estético-moral de reconocimiento y exaltación de la diversidad. Este uso cotidiano del término es inapelable y, en todo caso, trivial. El “pluralismo” es otra de esas categorías blandas que en otra ocasión deberíamos definir y cuyas esferas y circunstancias deberíamos establecer. Pues en ciertos usos se confunde con tolerancia, ya que se usa como canto a la diferencia, a la diversidad, a la lúdica coexistencia de lo múltiple, a la buena convivencia con el prójimo. Nada que decir en ese dominio del discurso de masas, si no fuera porque el prestigio acarreado por el concepto en ese ámbito suele servir de autoridad para legitimarse automáticamente en otros lugares, como el “estado pluralista”, forma contemporánea de la sociedad neoliberal, la bondad de cuyos efectos es menos evidente. El uso más técnico, como concepto que implica una nueva concepción del Estado en el neoliberalismo, no es tan inocente ni tan neutral.

Debemos, pues, describir la relación de la categoría de tolerancia con ese estado pluralista; para ello debemos, someramente, relatar algunos rasgos de esta forma de estado. En líneas generales se trata de un estado que coexiste con la ideología liberal del mismo (derechos individuales, contrato constitucional, soberanía nacional, principio de legalidad, voluntad general, representación parlamentaria, etc. etc.) e incluso con su orden institucional (elecciones, parlamento, partidos políticos, responsabilidad jurídica personalizada); pero que, en cambio, poco a poco va introduciendo una praxis política perversa a la ortodoxia liberal y contaminadora de sus principios e instituciones. Por decirlo de forma muy sintética y general, el Estado va poco a poco perdiendo el rostro de su ficción liberal, su rostro de representación de lo universal, conseguida en esa síntesis siempre difícil del debate parlamentario y con las mediaciones de la representación electoral y del juego de partidos; junto al rostro pierde la voz, que enuncia y promulga la ley, dura pero y por imparcial; y pierde su espíritu, síntesis de las voluntades de individuos ciudadanos que se ponen de acuerdo en vivir juntos y en ser tratados como individuos y como ciudadanos, reconociéndose mutuamente la identidad política, la igualdad de naturaleza política. El estado va perdiendo todo eso para travestirse cada vez más en un mediador en conflictos entre grupos: abandona su compromiso con la

universalidad y con los individuos para justificarse por su capacidad para conseguir que los distintos grupos (sindicatos o patronales, gremios o colegios profesionales, cofradías o asambleas de vecinos, clubes deportivos o fundaciones culturales, minorías marginadas o asociaciones de damnificados, medios de comunicación o trusts económicos, entidades nacionales o asociaciones étnicas) negocien y lleguen al acuerdo, al “consenso”. La sociedad política deja de estar organizada en base a individuos y pasa a funcionar como articulación de organizaciones; deja de ser “universal” para ser “plural”. Las leyes se negocian entre los grupos afectados, antes del ritual de aprobación parlamentaria por la expresión de la voluntad general. Los individuos son compelidos a asociarse a grupos privados, donde encuentran la “identidad”, el reconocimiento, el trato igual; y a relacionarse con los otros como los diferentes (de diferentes grupos), a veces vistos como indiferentes y en ocasiones como el mal, según la ocasión y el azar del mercado.

Con esta breve descripción del “pluralismo político” pretendemos poner de relieve que el estado pluralista nace —y se desarrolla a costa suya— del estado liberal, de la idea liberal del estado, de su concepción del ciudadano como individuo con autonomía moral, sujeto de derechos políticos y de valores universales. Aunque oficialmente se mantiene el discurso filosófico jurídico individualista y universalista, el funcionamiento político es cada vez más orgánico, el tratamiento del individuo por el estado es cada vez más como miembro de un grupo, y los derechos y privilegios que adquiere le vienen de la capacidad o fuerza de negociación de ese grupo.

Sin duda alguna, el “estado pluralista” es una aplicación de una idea más genérica del “pluralismo”, que en nuestros días se extiende a la ética, a la epistemología y, en última instancia, a la ontología, de la mano de corrientes heideggerianas y neopragmatistas. Bien pensado, el pluralismo como idea filosófica, es la expresión del contextualismo en política, o sea, la alternativa al racionalismo universalista, a la jerarquización de valores, a la legitimación de cualquier ordenación de fines, modelos y estrategias. En este sentido, el contextualismo, epistemológico o moral, implica el reconocimiento de la arbitrariedad de cualquier preferencia por una u otra teoría científica, modelo de sociedad o ideal de vida. Bajo su aparente expresión de neutralidad y complacencia, bajo su llamada al reconocimiento universal de la diferencia, no exenta de atractivo ni de argumentaciones persuasivas, se ocultan con frecuencia los efectos políticos pertinentes. En el límite, el pluralismo filosófico es compatible con modelos, doctrinas y prácticas sociales monstruosas para la conciencia común, al carecer de instancia (de referente) desde donde juzgarlas y condenarlas con objetividad. Sin caer en los ejemplos perversos, tal posicionamiento, en tanto que implica indiferencia cognitiva y moral, acaba por justificar o tolerar la fuerza: aunque se enuncie como competencia negociadora o como eficacia persuasiva.

Por encima de la valoración ideológica personal que hagamos del “estado pluralista” respecto al “estado individualista”, parece obvio que el pluralismo supone que la forma más exitosa de construir y defender el Estado, una vez se ha renunciado a cualquier proyecto universalista, es romper con la idea ilustrado-

liberal, que piensa el Estado como voluntad general de ciudadanos libres, para pensarlo como “vector resultante” o como “árbitro” (según la versión del pluralismo) de grupos pre-políticos, naturales o culturales, donde los individuos se integran por afinidad, donde son educados y socializados, de donde reciben su ser y su diferencia.

## 7. TOLERANCIA Y PLURALISMO

El paso del liberalismo ilustrado al pluralismo ha supuesto un cambio radical de los principios filosóficos en los que se define la tolerancia. Por un lado, se ha abandonado aquel supuesto epistemológico básico de la convicción en la mayor racionalidad de una representación que otras; en segundo lugar, se rechaza o debilita la tesis universalista de la identidad de naturaleza o, lo que tiene el mismo efecto, se otorga carácter ontológico esencial a las determinaciones histórico-culturales; en fin, en algunos casos simplemente se diluye todo en la “diseminación de sentido” (Derrida) o en la “contingencia” (Rorty). Los resultados confusos —el pluralismo es una filosofía que hace de la confusión su método y su ecosistema— vienen a concretarse en la siguiente prescripción práctica: todo debe ser tolerado, porque todo es igual, porque las diferencias tienen todas la misma legitimidad, porque toda identidad es efímera o contingente, porque no es posible encontrar razones ni teóricas ni prácticas para preferir fines, jerarquizar ideales, juzgar proyectos o negar opciones, porque la verdad, la justicia, el sentido o el bien refieren siempre a un contexto, a una tradición etnográfica.

Parece obvio que, sea cual sea el juicio que a cada uno merezca este cambio, es profundo y de efectos no triviales. Resaltamos, en primer lugar, que ya no tiene sentido el concepto de tolerancia ilustrado-liberal. Tanto si se practica el reconocimiento universal de la diferencia como la indiferencia universal ante ella, no puede ser objeto de tolerancia porque ha perdido el estatus de mal, y sólo el mal (contingente) es “tolerado”. El reconocimiento del otro con su diferencia, o la indiferencia ante el mismo, disuelven las circunstancias en que la tolerancia ilustrada tenía sentido. La divulgación actual de la norma de tolerancia se hace con otro significado.

En segundo lugar, constatamos que un nuevo concepto de tolerancia surge en un momento histórico en que aparece la necesidad de reconstituir o redefinir los estados (organización plurinacional, flujos migratorios, crisis del estado-(pluri)nacional, reactivación de las reivindicaciones étnicas y nacionales...). Ahora el problema no cabalga sobre el conflicto entre religión y política, sino sobre la no menos conflictiva frontera entre las identidades naturales e históricas y la estrictamente política. Ahora la “tolerancia” no aparece como problema de circunscribir los ámbitos y las relaciones entre lo político y lo religioso, sino entre esas diversas formas de identidad, unas veces prepolíticas (etnias, culturas, naciones), otras veces sociológicas (las diversidades puestas por el género, la sexualidad, las minusvalías), profesionales (gremios, cámaras, colegios), o simplemente económicas (asociaciones de propietarios, patronales, etc.), y las estrictamente políticas, pactadas en un contrato

entre supuestamente hombres libres y racionales. La variedad de esas formas de identificación social es compleja e infinita. A los "grupos de presión" clásicos, mal vistos por el espejo liberal, suceden hoy una rica y aceptada "pluralidad" funcional.

En tercer lugar, el estado, en este contexto, redescubre el concepto de tolerancia de forma adecuada a su función arbitral y negociadora. Como lo político es un mercado donde se negocian bienes, servicios e intereses, el estado cuida de su paz; su función es permitir y fomentar la negociación y conseguir que dé buenos resultados, que haya acuerdos. La tolerancia se convierte así en la norma más sagrada. Dado que todo se puede negociar y todo es, por naturaleza, constantemente renegociable, la tolerancia es la condición de la política, permitiendo los efímeros consensos y la voluntad de redefinirlos.

Marx decía que la libertad y la igualdad, defendidas en lo político-jurídico como conquistas de la razón, en el fondo eran exigencias del mercado capitalista, impensable sin la coincidencia en el mercado del obrero y el patrón en condiciones de libertad e igualdad para vender y comprar la fuerza de trabajo. Tal hoy pudiéramos decir que la tolerancia, defendida con pasión y sin fisuras como la virtud más excelente de la democracia, en el fondo está exigida en el nuevo mercado del estado pluralista, el mercado de lo político, donde se requiere que los grupos negociadores asuman como norma la redefinición infinita del consenso.

Se trata de ser tolerantes en la negociación, de convertir el diálogo en estrategia inacabable, haciendo de su flexibilidad y capacidad sintética sus mejores virtudes; se trata de poner el "consenso", paradigma del éxito político, como horizonte y criterio de la bondad de toda negociación. Indirecta y clandestinamente, el disenso queda declarado enemigo, visto como causa de inestabilidad, de inquietud, de peligro y, en el límite, de barbarie. Toda forma de disenso es sospechosa de "intolerancia", venga de donde venga, como si la norma rigiera igual para los poderosos que para los débiles, ante los males naturales que ante los sociales.

Esta tolerancia, norma del mercado político social, requiere el reconocimiento concreto, histórico-cultural, del otro; es decir, requiere que los individuos de cada grupo reconozcan a los otros la misma legitimidad que la suya, sean cuales fueren sus avales históricos, sus credenciales morales y sus proyectos políticos y económicos. Aparentemente, todos quedan jurídica y moralmente igualados, todos quedan reconocidos; y no de forma abstracta, como en el liberalismo ilustrado, sino en sus identidades históricas y etno-culturales concretas. En rigor, se trata de una superación de la tolerancia, al haber eliminado sus circunstancias que dan sentido moral a la norma; el reconocimiento radical del otro quita sentido a la norma de tolerancia.

¿Por qué, entonces, la actualidad de esta norma? En el fondo, ese reconocimiento tiene sus perversiones. Por un lado, los otros más que reconocidos son legitimados; si se quiere, son reconocidos como meros negociadores; se reconoce a todos el derecho a negociar, el derecho a vivir en el mercado; y cada uno negocia con su equipo, que mediatizar los triunfos y los fracasos. Es, por tanto, un reconocimiento del otro como competidor, como "otro", sin implicar el reconocimiento de una identidad de naturaleza, del otro como sujeto de derechos individuales univer-

sales. Por otro lado, las diferencias ni son legitimadas ni son reconocidas. Son aceptadas en tanto que el contextualismo pluralista las relativiza y contingentaliza; pero no tiene sentido hablar de su legitimidad, a no ser como mera facticidad; y mucho menos reconocerlas como iguales en dignidad o racionalidad. Las diferencias simplemente son toleradas con indiferencia. Esta tolerancia no significa combatirlas en los límites del reconocimiento del otro como sujeto de derechos naturales; significa no combatirlas en base a que no hay razones para preferir unas a otras y a que cada grupo prefiere las suyas; significa relegarlas al espacio privado, indiferentes a su sobrevivencia o degradación.

El “pluralismo” es, así, el ropaje ideológico de un Estado asimétrico, donde los ciudadanos —tras la crisis del parlamentarismo y de los partidos políticos como formas eficaces de representación política— pueden odiarse entre sí libremente, o ser igualitariamente indiferentes, recibiendo a cambio la identidad de gusto, olor y sabor de su club. Ante el estado pluralista, todos son aceptados, pero cada cual en su sociedad; todos son tenidos en cuenta, pero en función de la fuerza de su asociación; todos son iguales, en sus jaulas grupales; todos tienen los mismos derechos que los de su banda. Porque, de forma tolerante, plural y negociada, cada cofradía consigue para sus abonados las ventajas legítimas que le permitan su fuerza, su oportunidad, su audacia, en definitiva, el “azar”.

Es como si la ficción del pacto social, que convertía a los hombres en individuos y a las leyes en universales, perdiera fuerza y empujara de nuevo a los individuos a constituirse en grupos e hiciera de las leyes simples acuerdos, consensos efímeros que expresan relaciones de fuerza contingentes, abiertas siempre a una nueva negociación para reajustarse siempre al poder de presión de cada uno. Tal vez el “estado pluralista” es sólo el estado liberal sin máscara; pero, en todo caso, su máscara hacia más atractivo y soportable al personaje. Tal vez el cinismo de poner la negociación en lugar de la razón, y el consenso en el de la justicia, sólo sea soportable —aparte de la persistencia formal de elementos del estado liberal, como el estado de derecho, la representación política, la responsabilidad jurídica personal, etc., que dulcifican su rostro— por su apropiación de la virtud de la tolerancia. Por eso nos parece importante sospechar, con Marcuse, que la tolerancia, bella virtud en usos circunscritos, puede ocultar y ser cómplice de un orden político social que oculta bajo sus guirnaldas de flores la indiferencia y el menosprecio del otro, tanto de su identidad como de su diferencia. Y que signo que debe disparar nuestra sospecha es, precisamente, que se pida tolerancia incluso con las ideas, ignorando que el pensamiento es el lugar idóneo y tolerante del disenso.