

UNA NOTA SOBRE LA TOLERANCIA

René González de la Vega*

El tema del que me ocupo aquí, gira alrededor de una sola pregunta. La que trataré de contestar aunque sea de manera parcial y no definitiva. Esta pregunta es: ¿qué convicciones pueden, justificadamente, echar a andar el mecanismo de la tolerancia?

En la literatura de filosofía moral y política contemporáneas es ampliamente aceptado que la tolerancia es "algo" (y digo "algo", pues para algunos autores es una virtud, para otros, una actitud, para otros, un procedimiento, otros la ven como un cálculo, etcétera.) que se presenta en tres circunstancias que, comúnmente, son llamadas «circunstancias de la tolerancia».

Estas circunstancias son: (1) la lesión de una convicción relevante; (2) la competencia adecuada para prohibir, frenar, obstaculizar o disuadir el acto que es objeto de tolerancia y, (3) la ponderación entre la convicción lesionada y otro grupo de principios que nos proveen de razones para no intervenir en contra del acto en cuestión.¹

Adviértase, que dichas circunstancias están en un orden cronológico de aparición. Es decir, se requiere que haya tenido lugar la primera circunstancia para que las dos posteriores puedan aparecer. En ese sentido, la primera circunstancia a la que nos enfrentamos consiste: en el acto de un tercero que lesiona una de nuestras convicciones relevantes. Es decir, el mecanismo de la tolerancia se echa andar cuando alguien nos afecta de una y otra forma; cuando hay conflicto. Y, en estos casos,

* Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

¹ Véanse entre otros trabajos, Annette Schmitt en "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, No.11, Alicante, España, 1992, pp. 71-85. Ernesto Garzón Valdés, "«No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", en del mismo autor, *Instituciones Suicidas. Ensayos sobre ética y política*, Paidós- Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México, 2000, p. 190. Rodolfo Vázquez, *Liberalismo, Estado de Derecho y minorías*, Paidós-Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México, 2001, pp. 31-81.

podemos, pero no queremos por determinadas razones, actuar en contra del acto que la lesionó.

Con esto en la cabeza, se antoja coincidir con aquellos autores que argumentan que la tolerancia es algo que debería desaparecer de nuestros discursos prácticos. Que en el momento en el que dejemos de hablar de ella, es porque ya no hay desacuerdos, diferencias, divergencias, oposiciones o incompatibilidades entre nosotros los hombres; es decir, que en términos generales ya no habría conflictos.

Esto me recuerda a aquella frase con la que Isaiah Berlin inicia su ensayo *Dos Conceptos de Libertad*. Berlin dice que «si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida y nuestros antepasados hubiesen seguido imperturbables en el jardín del Edén, los estudios a los que está [dedicada] la teoría política y social [y, podríamos incluir aquí también a la moral] apenas podrían haber sido concebidos. Pues estos estudios tienen su origen y se desarrollan en la existencia de la discordia.»²

Sin duda Berlin tiene mucha razón. Pero, si nos quitamos las gafas de la utopía veremos que esto no es posible. De hecho, y si apresuramos mucho esta idea, diría que quien mantiene esta posibilidad, la posibilidad de un mundo sin conflictos es: o porque acepta ciertos grados de relativismo, que me parecen difíciles de justificar; o, porque acepta ciertas tesis autoritarias, que me parecen aún más difíciles de sustentar.

Y me parecen difíciles de justificar frente al problema de la tolerancia, fundamentalmente, porque como vengo diciendo, aceptar la existencia de convicciones «*relevantes*» para la consecución de sus planes de vida es una condición conceptual que eliminaría, *ipso facto*, la postura del relativista. También, si se acepta que estas convicciones pueden ser menguadas por un lapso determinado de tiempo a favor de algún otro grupo de razones (morales o prudenciales) se eliminaría la posibilidad de una visión autoritaria.

Sin embargo, descartar ambas posturas no es suficiente para saber qué convicciones pueden ser candidatas para la tolerancia y qué convicciones no. Es decir, no es suficiente haber argumentado en contra de las posturas relativistas y absolutistas para establecer un conjunto de

² Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en el libro del mismo autor, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, España, 2004, p. 215. los corchetes son míos.

convicciones que todos creamos pueden ser admitidas en el cerco de la tolerancia.

En otras palabras, todavía está pendiente resolver la cuestión de qué convicciones pueden echar a andar el mecanismo de la tolerancia justificadamente.

Ya ubicados en este problema, prestemos atención al enunciado «**lesión de una convicción relevante**». Este enunciado definicional nos arroja tres elementos importantes para nuestra tarea. Qué debemos entender por «lesión», por «convicción», y por «relevancia» de una convicción.

Para lo efectos de este trabajo, he adoptado un significado de «lesión» bastante laxo. Esto es, por lesión entenderé cualquier acto (acción u omisión), creencia, actitud, práctica o interés de un tercero que afecta una de nuestras convicciones relevantes.

Por convicción, recojo la definición que Luis Villoro da cuando dice: "*convicción corresponde a las creencias que nos importan vitalmente, las que satisfacen nuestros fines y dan sentido a nuestra existencia, las que orientan acciones necesarias para la vida, y no forzosamente a las más probables o probadas*".³

En otras palabras, una convicción juega un papel *importante* dentro del sistema de valores o de reglas que la alberga.

Al menos de manera intuitiva, todos nosotros sabíamos que una convicción es una creencia arraigada en nuestro sistema de valores.

Pero el punto es: ¿cómo saber qué convicciones son *relevantes* para la tolerancia?

Según Schmitt, «la importancia de una convicción puede medirse, por ejemplo, observando si el disgusto (o irritación), es decir, el rechazo que provoca su lesión es tan grande que existe una *tendencia a responder con una intervención*».⁴ Por lo tanto, según su apreciación, si observamos que la reacción es de tal magnitud que el sujeto lesionado se ve forzado a actuar en contra de la acción, ya sea para frenarla, detenerla o prohibirla, lo más probable es que estamos frente a una convicción *relevante*.

Esto me parece poco satisfactorio. Pues, en realidad, no contesta a la pregunta. La intensidad de la reacción del sujeto lesionado no define lo

³ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, Siglo Veintiuno ed., México, 1982, p. 119.

⁴ Annette Schmitt, "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, No.11, Alicante, España, 1992, p. 73.

que debemos entender por *relevancia*. La intensidad de la reacción, tal y como la describe Schmitt, se produce precisamente por la *relevancia* de la convicción lesionada y no de manera contraria. Esto es, que la reacción ante la lesión haya hecho de la convicción, una convicción *relevante*. Si la convicción no era *relevante* antes de que sucediera la lesión no estaríamos hablando de tolerancia de acuerdo con el mismo marco conceptual propuesto por Schmitt.

El punto aquí es, quién o cómo se resuelve la *relevancia* de una convicción y no la *intensidad* del daño causado a la misma.

Joshua Halberstam hace algún tiempo afirmó que “no toda convicción es un candidato para la tolerancia”.⁵ Precisamente, por ser así, ¿quién decide o cómo se decide la relevancia de una convicción?, ¿debemos aceptar todas las convicciones que un agente considera *relevantes* como candidatas para la tolerancia?; me parece que este es el *quid* de la cuestión.

Me inclino a pensar que filósofas como A. Schmitt y M. Warnock, contestarían a la segunda pregunta de manera afirmativa. Es decir, que para ellas, la relevancia de una convicción es determinada por los deseos o emociones de cada individuo.

Sin embargo, esta postura llevada al ámbito justificativo, las orilla a sostener que la tolerancia es prima hermana del relativismo. Pues aquí no hay otro criterio más de relevancia que los deseos y las preferencias de cada individuo. Esto las llevaría a pensar que es legítimo frenar o prohibir el acto de un tercero que afecta una convicción que está basada en un deseo o una inclinación meramente subjetiva.

Una postura radicalmente opuesta a ésta, sería aquella postura que considera a la tolerancia como un valor moral. Según esta otra postura las convicciones tienen que ser *relevantes* desde un punto de vista moralmente objetivo.

Pensemos en autores como D. D. Raphael y Peter Nicholson. Raphael, por su parte argumenta que:

«la inclinación de prohibir [un acto] no debe ser el resultado de un antojo o de un disgusto arbitrario, sino tiene que estar razonablemente fundamentado en una desaprobación de la que puedas esperar sea con otras personas compartida. Desaprobar algo significa que lo juzgas como

⁵ Joshua Halberstam, “The Paradox of Tolerance”, en *The Philosophical Forum*, 1982-83, Vol. XLV:2, p. 191. Citado en el mismo sentido por Annette Schmitt, *op. cit.*, p. 73.

malo. Un juicio tal, no expresa una preferencia puramente subjetiva, sino que tiene una pretensión de universalidad. Pretende ser aceptado por cualquier agente racional».⁶

Por otro lado, Peter Nicholson no argumenta algo muy diferente. Nicholson dice que:

«la tolerancia es un asunto de elección moral [...] nuestros gustos o inclinaciones son irrelevantes».⁷

Con estas cartas sobre la mesa, es fácil apreciar que ambas posturas sostienen un ámbito de circunferencia muy distinta. Mientras que, según las posturas de Schmitt y Warnok cualquier convicción que un individuo considere relevante puede echar andar el mecanismo de la tolerancia. Filósofos como Nicholson y Raphael cierran ese ámbito para las convicciones moralmente relevantes.

Pongámoslo en otras palabras. Una postura considera que las convicciones que parten de nuestros gustos e inclinaciones pueden activar actos de tolerancia, la otra postura no.

Un argumento, bastante usual por cierto, para aceptar convicciones que se derivan de nuestros gustos e inclinaciones es, que de lo contrario, excluiríamos del ámbito de la tolerancia todos los casos de prejuicio racial. Esto es, los casos de racismo.

No sé hasta qué punto sea sensato incluir el prejuicio racial dentro del ámbito de la tolerancia. ¿Sensatamente se puede hablar de tolerancia hacía los negros, judíos o latinos por cuestión de raza? No olvidemos que para hablar de tolerancia no es únicamente necesario que exista un rechazo hacía 'algo' sino tener el poder o la competencia para prevenir, detener o prohibir 'ese algo'. Me parece que en el caso de prejuicios raciales no es posible encontrar esta condición.

En este caso, coincido con filósofos como Bernard Williams cuando dice que «si un grupo simplemente odia a otro, como en una *vendetta* entre clanes o en los casos de puro racismo, no es realmente tolerancia lo que se necesita; los involucrados tienen más bien que deshacerse de su odio, de su prejuicio o de sus recuerdos implacables. Si le estamos

⁶ D.D. Raphael, "The intolerable", Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, 1988, p. 139. Los corchetes son míos.

⁷ Cfr., Peter Nicholson, "Toleration as a Moral Ideal", en John Horton y Susan Mendus (ed.), *Aspects of Toleration*, Londres/Nueva York, 1985, p. 160.

pidiendo a la gente que sea tolerante, estamos pidiendo algo más complicado que esto».⁸

Bajo este prisma, en mi opinión, la segunda propuesta, aquella que propone excluir las convicciones derivadas de nuestros gustos e inclinaciones del ámbito de lo tolerable, es más plausible que la primera.

Sin embargo, para analizar la cuestión de la *relevancia* de nuestras convicciones, no basta con lo que he dicho. A mi juicio, no creo que genere gran debate la cuestión de excluir aspectos como el prejuicio racial de este ámbito de cosas potencialmente tolerables o no tolerables. Fundamentalmente, por la irracionalidad que viene aparejada de pensar que uno puede cambiar o detener algo que, en realidad, está fuera de nuestras manos poderlo hacer.

Empero, hay convicciones que parten de nuestras inclinaciones que no son tan fáciles de desechar. Como podría ser el caso de las convicciones religiosas. Sobre todo, si pensamos que quien sujeta una creencia religiosa piensa tener en sus manos la verdad sobre nuestro destino divino. Y sacar dichas creencias del ámbito de lo (no) tolerable representaría o una especie de absolutismo moral o que dicha persona, en realidad, no les está otorgando el valor supuesto por el peso de su fe.

Sin embargo, en estos casos hay que tener en cuenta una cuestión importante que surge como límite a toda convicción; sea ésta, religiosa o no.

Se trata del hecho, que ya venía anotando antes, de que no podemos tolerar algo que el prevenirlo o detenerlo esté fuera de nuestro alcance. Este es el caso, por ejemplo, de cuando una conducta, acto o creencia esté explícitamente prohibido(a) o permitido(a) por un sistema normativo superior al nuestro; éste podría ser el caso de los derechos humanos.

No dejemos de notar que esto sucede sin importar la clase de convicción que ha sido lesionada. En el caso de las convicciones religiosas, por ejemplo, hoy en día sería difícil (o, al menos, nos sonaría extraño) que alguien trate de argumentar, como lo hizo John Locke en su momento⁹, razones por las que debemos *tolerar* a otras personas que adopten un credo religioso distinto al nuestro. Y, sobre todo, nos sonaría aún más extraño que al hacerlo no mencionarán los derechos huma-

⁸ Bernard Williams, "Toleration: An Impossible virtue?", en David Heyd (ed.), *Toleration. An elusive Virtue*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, p. 19.

⁹ John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Gernika, Clásicos de Ciencia Política, México, 1997.

nos. Cómo vamos a hablar de tolerancia a los herejes, a los ateos, a los musulmanes, a los judíos o a los católicos, cuando todos los seres humanos, desde hace varios años ya, tenemos y reconocemos el *derecho* –universal– de adoptar cualquier creencia religiosa.

A estas alturas, seguramente, algún crítico me podría contra-argumentar con algunos de los hechos sucedidos a partir del 11-S y con el desate de lo que varios diarios han llamado “la moderna guerra santa”. Con los conflictos religiosos entre Medio Oriente y gran parte del mundo Occidental. También, con los conflictos que se han dado entre comunidades étnicas y religiosas que habitan dentro de los mismos países europeos: como es el caso de Bélgica, Holanda, España, Irlanda del norte y Francia, entre otros.

Mi crítico me diría que tengo que pensar, por ejemplo, en casos que reiteradamente se han usado como representaciones claras de intolerancia. Tal sería el caso del asesinato del cineasta Theo Van Gogh¹⁰, o las declaraciones anti-islámicas del líder del partido de extrema derecha *Vlaams Belang*,¹¹ en Bélgica, o los argumentos de la minoría musulmana en París, Francia, con los que defendían el uso del velo islámico.

Sin embargo, pese a estos ejemplos, y precisamente por el reconocimiento de esta clase de derechos (humanos), es que estos hechos son criticables.¹² Es decir, es criticable que hayan matado a van Gogh por razones de fe, es criticable que haya líderes políticos que arremetan contra otro credo religioso, y es criticable que grupos minoritarios tengan que defender costumbres religiosas que *prima facie* no afectan a nadie.

Me parece obvio. Pero repito que baso mi argumento en el *reconocimiento* universal de un derecho a la libertad de creencias fundado en los derechos humanos.

Y, fundamentalmente, en la idea de que los derechos humanos deben ser entendidos como una clase de «derechos morales». En este sentido, «la alusión a derechos humanos adquiere una importancia radical para cuestionar leyes, instituciones, medidas y acciones, esos derechos no

¹⁰ Sobre el homicidio de Theo Van Gogh, véase, Ian Bruruma, *Murder in Amsterdam. The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*, The Penguin Press, New York, 2006.

¹¹ Sobre estas declaraciones véase *Le Monde*, del Domingo 8 y del Lunes 9 de octubre de 2006. El *Times Europe*, del 21 de febrero de 2005

¹² Carlos S. Nino, *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Editorial Astrea, Buenos Aires, Argentina, 2ª ed., 2005, p. 15

se identifican con los que surgen de normas del derecho positivo sino que, en todo caso, se entiende que los derechos jurídicos así creados constituyen sólo una consagración, reconocimiento o medio de implementación de aquellos derechos que son lógicamente independientes de esta recepción jurídica. Se reclama el respeto de los derechos humanos aun frente a sistemas jurídicos que no los reconocen y *precisamente porque no los reconocen*»¹³.

Esta misma forma de entender a los derechos (humanos) ha sido resaltada por un filósofo como Ronald Dworkin. En su caso, Dworkin dice que «los derechos (aun cuando no sean absolutos y puedan ceder frente a otros derechos u objetivos sociales colectivos especialmente urgentes) constituyen un *límite* o *umbral* en contra de medidas fundadas en la persecución de objetivos sociales colectivos».¹⁴

Me parece que esta postura puede aclarar también, y hasta cierto grado, la pregunta de ¿si tendríamos la *capacidad* o no de tolerar alguna regla del derecho positivo que dañe alguna convicción moralmente relevante?

Ahora bien, puede ser que haya ido demasiado rápido. Para ejemplificar mi dicho, tomemos el caso del periódico danés que publicó caricaturas del profeta islámico Mahoma. Este hecho llevó a una serie de violentas protestas encabezadas por la comunidad musulmana. Las caricaturas fueron por ellos acusadas de ser insultos culturales, islamofóbicas, blasfémicas y de llevar consigo la intención de humillar a la minoría musulmana que habita en Europa. Por otra parte, algunos simpatizantes del periódico danés argumentaban que éste tiene el derecho de expresarse libremente.

Repárese que en este caso estamos frente a convicciones consideradas *moralmente relevantes* y que la opinión pública citaba la palabra “tolerancia” y el papel que ésta juega en las sociedades multiculturales continuamente. Sin embargo, no considero que este problema, en la actualidad, involucre *actos de tolerancia*, sino, más bien, se trata de un problema de conflicto de derechos (entre la libertad religiosa y la libertad de expresión) y de su efectiva aplicación y reconocimiento.¹⁵

¹³ Carlos S. Nino, *op. cit.*, p. 15

¹⁴ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachussets, 1977, pp. 91-2

¹⁵ Ya, qué tanto peso se esté dispuesto a atribuirle a cada uno de estos derechos es cuestión de otra discusión. Pues, si bien, esto en gran parte también depende desde qué peldaño interpretamos los derechos en cuestión, es decir, cuál es más importante o de mayor peso. Este punto

Si aceptamos que nuestras convicciones personales tienen esta clase de límites normativos fincados por un sistema normativo considerado superior al de cualquier individuo, creo que será más fácil delimitar el marco de convicciones candidatas a la tolerancia.

Una postura que tome en serio a los derechos humanos limitará sus posibilidades para no tolerar ciertas acciones, conductas y creencias de otras personas aunque ésta las juzgue erróneas. Además, tengamos en cuenta que esta vía es de doble sentido *e.g.*, tampoco le será posible sacar todo del ámbito de la tolerancia. Los mismos derechos humanos marcarían los límites de lo que entra en el ámbito y de lo que sale del ámbito.

En esta línea de argumento que vengo considerando, se podría decir que los derechos humanos juegan una especie de sistema guía que nos dice qué convicciones pueden echar a andar el mecanismo de la tolerancia.

Frente a esto, mi crítico imaginario me podría argumentar que esta visión es demasiado reduccionista. Que este límite a las convicciones candidatas para la tolerancia, sólo funciona, o sólo se activa, frente aquellos individuos que toman a los derechos humanos de esta manera.

Que, por ejemplo, individuos de otras culturas (ajenas a la occidental, por ejemplo) no estarían dispuestos a entrar dentro de este juego.

Ciertamente, uno de los candidatos más fuertes para remplazar a los derechos humanos entendidos como sistema guía o como un nivel crítico de las convicciones que pueden ser candidatas a la (no) tolerancia, sería el orden normativo religioso.

Además, recuérdese, que dije estar consciente «que quien profesa una religión –como nos dice Ernesto Garzón– tiene la certeza de poseer la verdad acerca de nuestro destino último. [Y, por lo tanto,] un mínimo de coherencia y, sobre todo, de benevolencia, le impiden observar pasivamente cómo heréticos o ateos toman rumbo a la perdición eterna.»¹⁶

Sin embargo, yo le recordaría a mi crítico que sobre esta clase de sistema normativo pesa una crítica que no es extensible al orden nor-

ha sido discutido por Manuel Atienza en, "Las caricaturas de Mahoma", *La Información*, 21 de marzo de 2006.

¹⁶ Ernesto Garzón Valdés, "«No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", *op. cit.*, p. 190. Los corchetes son míos.

mativo de los derechos humanos. Esta es, la intrasferibilidad de la fe religiosa. En palabras otra vez de Ernesto Garzón: «Lo intransferible es incommunicable y, por lo tanto, sólo imponible por un acto de voluntad que prescinde del recurso a razones accesibles (que no es lo mismo que compartibles), a razones "puente", que puedan ser entendidas y utilizadas también por quienes no comparten la misma fe».¹⁷ Y, frente a esto sólo cabría argumentar, junto con John Locke, la irracionalidad que implica el querer *imponer* a otras creencias distintas a las que el ya tiene arraigadas o internalizadas.

Bajo este tenor, bajo la idea de que los derechos humanos tratan de proveer razones accesibles a todos los individuos, independientemente de su fe, es un límite que bien puede servirnos para saber que está y que no está sujeto a ser objeto de tolerancia. Tras este telón, habrá muchos que coincidan con aquella idea que dice, que en el ámbito público hablar de derechos es la virtud y de tolerancia el vicio.

Recepción: 02/02/2009

Aceptación: 05/11/2009

¹⁷ Ernesto Garzón Valdés, "El sentido actual de la tolerancia", en Robert Alexy, *Teoría del discurso y derechos constitucionales*, Cátedra Ernesto Garzón Valdés, Fontamara, ITAM/ELD/UAM/INACIPE, México, 2005, pág. 24.