

# La idea liberal de tolerancia en las democracias actuales

---

*Sebastián Escámez Navas\**

El presente trabajo pretende esclarecer algunos aspectos referentes a cómo se presenta la idea liberal de tolerancia en las democracias contemporáneas. En este sentido, el primer apartado se ocupa de la *vigencia* de esta idea. Se parte de las expectativas ideales a este respecto que se desprenden del liberalismo político de Rawls, y se comparan éstas con informaciones relativas, por un lado, a las actitudes demostradas por la jerarquía eclesiástica católica y, por el otro, al valor relativo que las poblaciones de países democráticos conceden a sus creencias religiosas cuando se trata de juzgar asuntos políticos. Las conclusiones, si bien poco esperanzadoras en cuanto a la doctrina oficial, sí permiten ser relativamente optimistas en cuanto a la independencia del ámbito público de las democracias liberales respecto a toda autoridad religiosa. Sin embargo, no cabe extender este optimismo al ámbito de la tolerancia *política*: como se mostrará, ni actualmente ni en un futuro próximo puede contarse más que con unos índices realmente bajos de tolerancia de este tipo.

El segundo apartado se ocupa de una *perversión* de la noción liberal de tolerancia muy extendida en las sociedades democráticas, y que se deja notar, particularmente, en las discusiones desarrolladas en los medios de comunicación audiovisuales. Se trata de la tendencia a que el ideal de acuerdo racional sea desplazado por el de “tolerancia respecto a todos los puntos de vista”; una tolerancia entendida como exigencia de que se respeten aquellas opiniones de

\* Universidad de Málaga, España.

las que se discrepa, hasta el punto de eximir las de toda discusión. Según se defenderá, esta perversión semántica que sufre la tolerancia refuerza la agregación de puntos de vista como mecanismo de adopción de decisiones, también de naturaleza política. E, igualmente, va en contra del reconocimiento debido al valor de la persuasión racional; esto es, en perjuicio del ideal de comunicación entre ciudadanos democráticos, que queda, así, minado. Por último, se sostendrá que la tolerancia indiscriminada supone una amenaza para el pluralismo, en cuanto avala la equivalencia de lo sociológicamente normal con lo políticamente debido.

El apartado final se ocupa de los nuevos *retos* para la tolerancia, y de la transformación del significado de ésta, que surgen de nuevas circunstancias. Circunstancias como la transformación de las sociedades en *sociedades del riesgo*, la relevancia adquirida por los *estilos de vida*, o el cambio cultural hacia el *posmaterialismo*. La sociedad del riesgo, se dirá, da lugar a pretensiones políticas que, por su carácter salvífico —de vida o muerte colectivas—, enfrentan a las personas de una manera que hace recordar las divisiones religiosas de la Reforma; aunque, sin duda, hoy contamos con mayores recursos para dirimir las disputas. En cuanto al auge de los estilos de vida y los valores posmateriales, la tesis mantenida es que ello determina que los conflictos potenciales *no sólo* provengan de la existencia de distintas concepciones comunitarias del bien. Tal fuente tradicional de conflictos se combina con otra contemporánea: la diversidad de cambiantes estilos de vida, muchas veces de escasa homogeneidad interna. Y, entre otras, una consecuencia de esto es que el régimen de tolerancia propio de las sociedades de emigrantes (de corte individualista) se está generalizando a otros modelos societarios, como los estados nacionales.

## 1. LA TOLERANCIA Y LA INSTITUCIÓN DE UN MUNDO LIBERAL

1.1. Una propuesta sobre cómo afrontar la persistente tendencia al pluralismo de cosmovisiones que se da en las democracias contemporáneas y que ha alcanzado considerable notoriedad es la planteada por John Rawls en *El liberalismo político*.<sup>1</sup> En esta obra, Rawls plantea la necesidad de asumir el hecho de que ninguna concepción global del mundo, filosófica o religiosa, podría ofrecer criterios de legitimidad para las instituciones básicas de una democracia liberal aceptables por parte del conjunto de la ciudadanía. La obtención de tales criterios pasaría, más bien, por “aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma”. Esto es, por prescindir en lo posible de razones emanadas de una cosmovisión particular en todo lo referente a la constitución política y las cuestiones de justicia básica. Y, como alternativa, dirimir estos asuntos sólo con arreglo a ideas ampliamente compartidas por ser básicas de las instituciones

<sup>1</sup> John Rawls, *El liberalismo político*; v. c. de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996.

políticas de un régimen constitucional democrático y las tradiciones públicas de su interpretación.

Establecidos del modo prescrito, los patrones básicos de la organización y actuación política podrían ser refrendados por todas las doctrinas filosóficas y religiosas capaces de prosperar en una sociedad democrática más o menos justa. Esta expectativa la asienta Rawls en la disposición a la tolerancia que caracteriza a las referidas doctrinas. Disposición que debe explicarse, por un lado, como el resultado de la disciplina que sobre el ámbito ideológico han ejercido y ejercen las instituciones liberales protectoras del pluralismo de ideas y creencias. Y, por el otro, como el producto histórico de la Reforma, las prácticas de tolerancia con las que se puso fin a las guerras religiosas que siguieron a aquélla, el desarrollo del pluralismo religioso y de todo tipo subsecuente, y el desarrollo también del capitalismo, el Estado y la ciencia modernos. Gracias a todo esto se habría llegado a instalar entre los valores primordiales de una democracia constitucional la idea de que existe más de una visión global del mundo racionalmente defendible y que, por ello, debe tolerarse que el orden sociopolítico no responda por entero a la propia y particular cosmovisión.<sup>2</sup>

1.2. Pero, ¿responden las expectativas de Rawls a lo que efectivamente ocurre? ¿De verdad es razonable esperar que la diversidad de visiones del mundo de tipo religioso, o del tipo sectario civil que son las ideologías políticas<sup>3</sup> no se van a oponer a la integración social fundada en valores y normas básicas de la cultura política democrático-liberal? ¿Puede contarse con la inclinación a la tolerancia de las creencias que normalmente hallamos en una sociedad democrática? ¿Puede contarse igualmente con que tales creencias asumirán, por lo general, que sus pretensiones de verdad son tan razonables como las del resto, y, basándose en ello, justificarán sus posiciones acerca de cuestiones constitucionales y de justicia básica apelando a valores políticos comunes?

La respuesta a las preguntas anteriores no parece ser positiva, en lo que respecta a los dogmas de algunas confesiones religiosas muy extendidas. Un reciente ejemplo de ello es el documento de la católica Congregación para la Doctrina de la Fe, de julio de 2003, referente al reconocimiento legal de las uniones homosexuales.<sup>4</sup> En ese documento se incluyen una serie de “argumentaciones racionales” contra el reconocimiento de las citadas uniones, mediante las cuales se persigue convencer “no solamente a los creyentes, sino también

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 14-23, 38-41.

<sup>3</sup> Sobre la continuidad de religión e ideología como fuentes de sentido existencial, véase Clifford Geertz, “La ideología como sistema cultural”, en *ibid.*, *La interpretación de las culturas*; v. c. de Alverno L. Bixio revisada por Carlos Julio Reynoso, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 191-192, 201.

<sup>4</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones homosexuales”, 3 de junio de 2003: <http://www.cem.org.mx/Documentos/Episcopado/SantaSede/UNIONES.PDF>.

a todas las personas comprometidas en la promoción y defensa del bien común de la sociedad". Ciertamente, tales argumentaciones invocan consideraciones antropológicas, psicológicas, jurídicas y relativas al orden social (por fortuna se han omitido las razones clínicas que ligaban lo lesivo de la homosexualidad con el SIDA, aparecidas en un documento anterior).<sup>5</sup> Y cabe que interpretemos este proceder justificativo como una manera de promover los valores religiosos de manera admisible en una sociedad en la que los esquemas de valor no son provistos de manera primaria y estable por una sola fuente autorizada, antes que cultivar la tradición en forma tradicional (esto es, de un modo *integrista*).<sup>6</sup> Sin embargo, según se presentan, los criterios antropológicos, psicológicos o sociales vienen definidos por una norma teológica y, por tanto, sectaria, cual es la conformidad con "la ley moral natural". De esta *ley moral natural* emanan patrones evaluativos como la "forma humana y ordenada de las relaciones sexuales", el "pleno desarrollo humano" o la "nocividad para el recto desarrollo de la sociedad humana", a partir de los cuales se postula lo inaceptable que resultan las uniones homosexuales, la adopción de menores por parte de éstas, la extensión social de este modelo de relaciones, y hasta el incumplimiento de obligaciones en las que incurre un Estado que pone la unión homosexual en un plano jurídico análogo al matrimonio o la familia.

Ahora bien, una cosa son las doctrinas religiosas oficiales, y otra distinta, pero a la postre más determinante del apoyo con que cuenta el orden social, es el modo en que los miembros de una sociedad democrática viven su fe, y el valor relativo que conceden a sus creencias religiosas cuando se trata de juzgar cuestiones políticas, y, particularmente, cuestiones constitucionales o de justicia básica. Aquí los datos varían entre países, pero, como tónica general, en Europa nos hallamos con que la religión no es un factor primario para la decisión del voto de los ciudadanos porque tampoco la religiosidad configura un espacio de competición entre partidos.<sup>7</sup> Las tradiciones religiosas más arraigadas en un país dejan, no cabe duda, su paso en la cultura política y en la estructura social de éste, lo cual permite explicar, en parte, las diferentes regulaciones vigentes en materias como la eutanasia, las parejas de hecho, la investigación con embriones, la interrupción del embarazo o el tratamiento de las minorías religiosas.<sup>8</sup> La

<sup>5</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, "Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales", 1 de octubre de 1996: <http://www.catholicsgirona.net/temas/homosexualidad/homosexualidad.htm>.

<sup>6</sup> Anthony Giddens, "Vivir en una sociedad postradicional", en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scot Lash, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*; v.c. de Jesús Alborés, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 128-129.

<sup>7</sup> David Broughton y Hans Martien ten Naipel (eds.), *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, Londres, Routledge, 2000.

<sup>8</sup> Sobre cómo las dos últimas cuestiones acusan el "impacto cultural católico" en ciertos países europeos, véase Michael Minkenberg, "Religion and Policy Effects: Church, State and Party Configurations in the Policy Making Process", *ECPR Copenhagen 2000 Papers*, European Consortium for Political Research,

pérdida de peso de la ideología puede que preste relevancia a la religión como una dimensión de identificación de los partidos con sus votantes en determinadas circunstancias.<sup>9</sup> Pero la tendencia social predominante vinculada a la modernización se opone radicalmente a la persistencia de la tradición en tanto valor objetivo y articulador de la vida social, así como a una administración declaradamente autoritaria del sentido de esta tradición, cuestiones de las que nos ocuparemos más adelante.

En España, por ejemplo, donde 80% de la población se declara católica, y 42%, bastante o muy religiosa, poca gente (19%) coincide con que se deben tener en cuenta las creencias religiosas a la hora de votar; mientras que 75% aprueba el divorcio, 71% la maternidad al margen del matrimonio, 62% la eutanasia, 56% que la decisión de abortar corresponde únicamente a la mujer, y 65% estima la homosexualidad como una opción personal tan respetable como la heterosexualidad. La distancia entre actitudes personales y doctrina oficial católica es, además, sensiblemente mayor entre las cohortes más jóvenes.<sup>10</sup> En México, una sociedad también de tradición católica como la española, pero menos moderna en su conjunto, con casi 89% de católicos manifiestos y 76% de los ciudadanos que se consideran personas religiosas en 1994, nos encontramos con que poco después sólo una minoría (24%) aprobaba que los sacerdotes hablasen de política en los servicios religiosos, y con que la inmoralidad de los anticonceptivos sólo era apreciada por 2%, la del divorcio por 21%, y la prohibición o castigo del aborto reclamada por 54% de la gente, más o menos la misma proporción de quienes pensaban que el matrimonio era la única forma de vivir en pareja.<sup>11</sup> La continuidad del cambio social en el sentido de un mayor desapego a las pautas de valor religiosas es, por lo demás, más que probable en este país, pues la escolaridad y la juventud demuestran ser variables decisivas de actitudes más tolerantes respecto a prácticas no tradicionales, y la incorporación al cambio de áreas menos urbanizadas se está produciendo a un ritmo notable.<sup>12</sup>

---

[http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/paperarchive/copenhagen/ws22/minknberg\\_paper.PDF](http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/paperarchive/copenhagen/ws22/minknberg_paper.PDF), 2000.

<sup>9</sup> Kerman Calvo y José Ramón Montero, "Cuando ser conservador ya no es un problema: religiosidad, ideología y voto en España: 1979-2000", *Revista Española de Ciencia Política*, núm. 6, abril 2002, pp. 17-56.

<sup>10</sup> Centro de Investigaciones Sociológicas, *Estudio 2203*, diciembre 1995: <http://www.cis.es/boletin/3/est4.html>.

<sup>11</sup> Grupo Financiero Banamex-Accival, *Primera, Segunda y Tercera Encuesta Nacional de Valores de los Mexicanos*; levantamiento de Enrique Alducín, México, Estudios Económicos y Sociales, 1981, 1987 y 1995. Ulises Beltrán, Fernando Castaños, Julia Flores y Yolanda Meyenberg, *Los mexicanos de los noventa: una encuesta nacional de actitudes y valores*, México, IIS/UNAM, 1996.

<sup>12</sup> Julia Isabel Flores y Patricia Vargas, "Ciudadanos y cultura de la democracia en México", en Manuel Alcántara (ed.), *Política en América Latina: I Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 958-960. Víctor M. Durand Ponte, "Transición y cambios recientes en la cultura política de los mexicanos", en Manuel Alcántara (ed.), *op. cit.*, p. 905.

La independencia del ámbito público de las democracias liberales respecto a toda autoridad religiosa —al menos en América, Europa, Australia, Japón o Sudáfrica— no parece, de hecho, tratarse de un proceso fácilmente reversible, por llamativas que resulten algunas dinámicas contrarias a esta escisión de raíz: sean las políticas neoconservadoras desarrolladas en Estados Unidos y Europa a partir de los ochenta, la reivindicación política de la religión como seña de identidad establecida por grupos de inmigrantes y por los nacionalismos o, más recientemente y en consonancia del auge del fundamentalismo islámico, la rehabilitación de la división entre civilizaciones conforme a parámetros religiosos.<sup>13</sup> A pesar de la reciente aproximación entre el poder político y la jerarquía eclesiástica en un país tan significativo como México, la diversificación de esquemas de valor es un proceso cuya continuidad es del todo previsible, pues viene apoyado por la globalización cultural no menos que por la económica (el interés en mantener relaciones comerciales con Europa y Estados Unidos fue un factor decisivo de las primeras prácticas de tolerancia religiosa en el siglo XIX). El incremento de la competición política dado por los procesos de democratización de la zona permite, además, prever un incremento de la libertad religiosa efectiva, en perjuicio de alineamientos estables entre doctrinas religiosas y orientación de las políticas públicas.<sup>14</sup>

1.3. En cuanto a la adhesión a los valores liberales y, particularmente, la inclinación a la tolerancia de las ideologías políticas extendidas en las democracias contemporáneas, hay datos que invitan a ser optimistas: el auge de los movimientos sociales en el último tercio del siglo XX ha ido aparejado, en buena medida, a la renuncia a las ideologías comprehensivas y al abandono de los valores revolucionarios de transformación total súbita y violenta de lo establecido. La tónica en tales movimientos ha sido y es la admisión de la democracia como horizonte compartido, y, de hecho, es frecuente que sus críticas y propuestas se presenten con el objetivo de lograr un mayor grado de democracia que el existente. Como es bien sabido, esta asunción de los valores básicos democrático-liberales ya se venía produciendo desde principios del siglo XX por el socialismo en los países occidentales, paralelamente a la integración, con matices, de reivindicaciones clásicas de la socialdemocracia por los partidos e intelectuales liberales. La desaparición de la alternativa global que pretendían representar los países del *socialismo real* ha dejado a la democracia liberal de

<sup>13</sup> Ferrán Requejo y Ricard Zapata, "Multiculturalidad y democracia", en Joan Antón Mellon (coord.), Barcelona, Ariel, 2002, pp. 93, 97-99. Ronald Inglehart, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*; v. c. de Sandra Chaparro, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1991, cap. 6.

<sup>14</sup> Anthony Gill, "The Political Origins of Religious Liberty: Initial Sketch of a General Theory", *ECPR Copenhagen 2000 Papers*, European Consortium for Political Research, <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/paperarchive/copenhagen/ws22/gill.PDF>, 2000.

mercado como única opción política viable, de modo que las diferentes ideas acerca del orden político se resumen en diferentes interpretaciones de los valores democrático-liberales básicos. Y esto no sólo en lo que respecta al ala más moderada de la socialdemocracia o del liberalismo: también el lenguaje del liberalismo democrático sirve a menudo para articular propuestas más radicales tanto de izquierda como de derecha.<sup>15</sup>

Sin embargo, estos hechos referidos a la evolución general de las ideologías contemporáneas no se han traducido, por el momento, en índices notables de tolerancia política entre los ciudadanos de las democracias contemporáneas. Los datos de los que disponemos al respecto —relativos a 17 democracias de Europa, América y Oceanía, y elaborados en forma similar al ya clásico estudio de Sullivan, Pierson y Marcus—<sup>16</sup> evidencian una disposición realmente baja a permitir los actos públicos de aquellos grupos que disgustan especialmente a los encuestados (12.89%); y aún menor a tolerar que miembros de tales grupos ocupen cargos públicos (5.7 por ciento).

Dicho esto, hay que constatar lo esperanzador que resulta que la identidad de los grupos objeto de rechazo coincida mayormente con movimientos políticos totalitarios (51.1%), frente al 14.6% que suman los inmigrantes, judíos y homosexuales. Que la intolerancia se dirija sobre todo contra los intolerantes la convierte en algo no ya aceptable sino debido, en determinadas circunstancias, según prescribe el liberalismo desde sus orígenes. Uno de los supuestos en los que la intolerancia contra los intolerantes sería correcta es que la alternativa a tal intolerancia sea la quiebra del orden democrático.<sup>17</sup> Y bien podría interpretarse que tal es el sentido de la oposición de la mayoría de los encuestados a que representantes de un partido “neonazi”, o de un partido “estalinista/comunista duro”, ocupen cargos públicos.<sup>18</sup> La misma corrección normativa puede predicarse de prohibir manifestaciones y actos públicos de ciertos grupos, si con permitir

<sup>15</sup> Rafael del Águila, “¿De nuevo el fin de las ideologías?”, en Joan Antón Mellon (coord.), *op. cit.*, pp. 64-67. Joan Botella, “Política sin ideas, ideas sin política: en torno al pensamiento único”, en Joan Antón Mellon (coord.), *op. cit.*, pp. 70-74. Joan Antón Mellon, “El neopopulismo en Europa occidental: un análisis programático comparado: MNR (Francia), FPÖ (Austria) y LN (Italia)”, en *ibid.* (coord.), *op. cit.*, pp. 260-263.

<sup>16</sup> John Sullivan, James Pierson y George E. Marcus, *Political Tolerance and American Democracy*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1982.

<sup>17</sup> Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, §35. Locke ya hablaba del peligro del orden público como límite a la tolerancia de las sectas. Véase Locke, *Carta sobre la tolerancia*, v. c. de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 55-57.

<sup>18</sup> Este sentido de la intolerancia se deriva fácilmente del enunciado de la encuesta en la que se basa el citado estudio, el *World Values Survey* realizado entre 1995 y 1997: “Quisiera preguntarle sobre algunos grupos que algunas personas perciben como amenazas para el orden social y político de esta sociedad. ¿Podría usted seleccionar de la siguiente lista el grupo u organización que le gusta menos?... ¿Piensa usted que se debería permitir a [NOMBRE DEL GRUPO RECIÉN SELECCIONADO]... ocupar cargos públicos? [Mark Peffley y Robert Rohrschneider, “Democratization and Political Tolerance in Seventeen Countries: A Multi-Level Model of Democratic Learning”, *Political Research Quarterly*, en prensa; apéndice]”. Sobre lo anterior, véase *ibid.*, pp. 11-12.

tales actos se viera amenazada la estabilidad de un régimen democrático.<sup>19</sup> Pero este último no es el caso de países como España o Suiza, incluidos en la investigación a la que nos estamos refiriendo, y con índices de 8.6 y 6.3%, respectivamente. E incluso en los estados donde se registra una mayor disposición a tolerar actos públicos de aquellos grupos que gustan menos a los encuestados, la población tolerante no es demasiado alta en términos absolutos (30.8% en Suecia, 28.4% en Australia, 24.6% en Estados Unidos).

El principal obstáculo para el desarrollo de la tolerancia en los países democráticos parece haber sido, y amenaza ser, la falta de consolidación de muchos de los regímenes democrático-liberales existentes. Se ha constatado el efecto decisivo que la estabilidad de la democracia —entendida como duración ininterrumpida de un régimen democrático— tiene sobre los índices de tolerancia. No es de extrañar: los ciudadanos de naciones democráticas han tenido más oportunidades de practicar y observar los frutos dados por la práctica de la tolerancia en elecciones y en la resolución de conflictos de valor y de interés. Igualmente, en estos países ha habido más ocasión de que la tolerancia se sedimente como valor público, y de una socialización que tenga como consecuencia la adhesión al sistema político democrático. Una adhesión que también se correlaciona positivamente con la tolerancia,<sup>20</sup> lo cual es lógico, pues tal sistema ha de incluir de alguna manera el *principio de tolerancia*. Esto es, no se concibe la democracia liberal sin algún modo institucional de definir los objetivos políticos que evite la sujeción de éstos a los valores religiosos o *éticos* de una comunidad particular.<sup>21</sup>

Habida cuenta de lo anterior, no cabe esperar un crecimiento general de los índices de tolerancia de los países democráticos en los próximos años. Y ello considerando, por un lado, la debilidad de la democracia en los estados resultantes de la desintegración de la Unión Soviética y de casi todos los países balcánicos, por no hablar de las, en gran medida, “iliberales” democracias norafricanas y asiáticas.<sup>22</sup> En cuanto a América Latina, la quiebra de los mecanismos de intercambio particularizado entre élites políticas y ciudadanos a causa de las crisis económicas y los ensayos de reforma para atajarla, sumada a la ausencia de propuestas políticas representativas del interés general creíbles, ha provoca-

<sup>19</sup> Véase nota 16.

<sup>20</sup> Mark Peffley y Robert Rohrschneider, *op. cit.*, pp. 16-19.

<sup>21</sup> Sobre el *principio* de tolerancia y su relación con la *virtud* de la tolerancia, de la que estamos tratando básicamente, véase Sebastián Escámez, “El Estado de la virtud: sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls”, *Isegoría*, en prensa; epígrafe primero.

<sup>22</sup> Juan J. Linz y Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, cap. 21, 1996. Philippe Schmitter y Carsten Schneider, “Conceptualizing and Measuring the Liberalization of Autocracy and the Consolidation of Democracy Across Regions of the World and From Different Points of Departure”, en Manuel Alcántara (ed.), *op. cit.*, pp. 178-1643.



do un notable descrédito de la política democrática y el auge de liderazgos fuertes que aparecen al margen del sistema de partidos.<sup>23</sup> El resultado de ello es, por ejemplo, que en el grupo de países formado por Colombia, Venezuela, Bolivia, Brasil, Paraguay y Ecuador, la media de quienes manifiestan preferencia por el sistema democrático, o niegan la posibilidad de que exista democracia sin congreso o sin partidos políticos, es ligeramente superior a 50 por ciento.<sup>24</sup>

Por otra parte, la fuerte correlación entre inclinación a la tolerancia y participación política no convencional (como es la propia de los nuevos movimientos sociales), sumada al hecho de que este tipo de participación se concentra en los sectores más acomodados de la sociedad, nos invita a pensar en una división socioeconómica de las disposiciones a la tolerancia. Una fractura que podría hacerse más aguda con el incremento de la desigualdad de ingresos presente en muchos países avanzados, y complicarse con la tendencia a reservar los empleos menos especializados y peor remunerados a los trabajadores inmigrantes.<sup>25</sup>

1.4. Según lo expuesto, la democracia liberal es una realidad que, tanto normativa como empíricamente, depende para su florecimiento de la tolerancia, y a ella va aparejada. De la fuerza moral (*vis*) provista por la *virtud* de la tolerancia depende que se alcancen acuerdos estables sobre los principios fundamentales del orden social y su interpretación. En ausencia de la tolerancia, la institucionalización jurídica del pluralismo difícilmente puede proteger lo bastante la diversidad, como ya se plasma en la demanda de tolerancia a las masas democráticas realizada por Mill.<sup>26</sup> Pues, en tal caso, tal vez nos hallaremos con una libertad personal delimitada sectariamente, bien en el ámbito constitucional, bien en el legislativo, bien —con mayores restricciones— en el judicial. De hecho, aunque no sea el único factor responsable, el déficit de tolerancia detectado en las democracias contemporáneas debe relacionarse con muchos de los defectos a menudo achacados a las democracias contemporáneas; como las tendencias monopolizadoras de las mayorías absolutas, las dinámicas sectarias de los partidos políticos al ejercer las funciones de gobierno, la falta de transparencia, la judicialización de la política o la politización de la justicia.

Pero el valor y la práctica de la tolerancia, allí donde se halla, no sólo suponen una fuente de racionalidad dentro de un contexto de múltiples discrepancias, como es el de una sociedad moderna o en curso de modernización. En

<sup>23</sup> Ludolfo Paramio, "Perspectivas de la democracia en América Latina", en E. A. Fabián Caparrós (comp.), *Responsa Iurisperitorum Digesta*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 175-198.

<sup>24</sup> Juan Pablo Luna, "¿Qué opinan los ciudadanos?: un análisis multivariado de la legitimidad democrática en Latinoamérica", en Manuel Alcántara (ed.), *op. cit.*, pp. 982-1024.

<sup>25</sup> Mark Peffley y Robert Rohrschneider, *op. cit.*, pp. 8-9, 14-15. Robert D. Putnam, "Conclusión", en *ibid.* (ed.), *El declive del capital social: un estudio sobre las sociedades y el sentido comunitario*; v. c. de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, pp. 651-653.

<sup>26</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*; v.c. de Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza (ed. original, 1859).

estas sociedades también encontramos una tendencia a que el ideal de acuerdo racional sea desplazado por el de “tolerancia respecto a todos los puntos de vista”. Una tolerancia que se entiende como exigencia de que se respeten aquellas opiniones de las que se discrepa, hasta el punto de no hacerlas objeto de discusión. Al igual que la pura falta de tolerancia, esta interpretación perversa de la misma refuerza la agregación de puntos de vista como mecanismo de adopción de decisiones, también de naturaleza política. E, igualmente, va en contra del reconocimiento debido al valor de la persuasión racional; esto es, en perjuicio del ideal de comunicación entre ciudadanos democráticos, que queda, así, minado.<sup>27</sup> Y, así, el individualismo asociado al desarrollo de la modernidad reflexiva, que está en el origen de la tolerancia religiosa y del pluralismo ideológico, termina por impulsar una dinámica perversa de la tolerancia que amenaza con restringir el pluralismo, al avalar la equivalencia de lo sociológicamente normal con lo políticamente debido. De esta dinámica, y de otras en las que el valor de la tolerancia aparece generando nuevos retos para la convivencia al tiempo que como algo necesario para enfrentarlos, versan los dos siguientes apartados.

## 2. INFLACIÓN DE LA TOLERANCIA Y BLOQUEO DE LA ARGUMENTACIÓN

2.1. El desarrollo de la tolerancia se halla vinculado con la atomización de referentes valorativos característica de la modernidad, esto es, con el proceso de separación de la moral, la política y el arte respecto del mundo natural, la ciencia, la teología y los hechos empíricos. Estos fenómenos, ligados a la creciente relevancia social de una actividad basada en el cálculo estratégico, cual es el comercio, y de la burguesía comerciante, condujeron a que la cosmología o lo fáctico, y en particular la tradición, perdieran su función orientadora de la acción, en beneficio de los criterios establecidos por los individuos. La destradicionalización, pues, no es un fenómeno nuevo, sino, más bien, una de las dimensiones que se encuentran en la base de la razón de existir de la tolerancia.<sup>28</sup> Pero asistimos actualmente a una nueva vuelta de tuerca del proceso de destradicionalización, en la que se ven socavados, incluso, los contextos de acción generados por la modernidad en sustitución de los tradicionales, como la nación y el Estado. Para explicar la intensidad adquirida por la destradicionalización debe traerse a colación una nueva forma de capitalismo marcado por la mundialización económica, la flexibilidad laboral, el desorden empresarial y la ilimitada perse-

<sup>27</sup> Sobre este asunto, véase por todos Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*; v. c. de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Trotta, 1998, cap. VII.

<sup>28</sup> Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, pp. 56 y ss. Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 253 y ss.

cución del lucro inmediato; un capitalismo que compartimenta la producción entre una red anónima de trabajadores, genera una fuerte competitividad y exige disposición individual para la movilidad funcional y geográfica. Todo esto opera en contra de aquellos lazos sociales no mediados por el mercado, con la consiguiente merma del sentido de la solidaridad, y refuerza la posición central del individuo. Y, así, los vínculos comunitarios tradicionales, premodernos o modernos, pierden su valor “cuasinatural” para adquirirlo en razón de la aceptación que de ellos hagan los individuos.<sup>29</sup>

2.2. ¿Cómo afecta este vigor reciente del proceso de destradicionalización al sentido del valor y la práctica de la tolerancia? Por una parte, y es de lo que se ocupa este segundo subapartado, en forma negativa. El capital normativo, ético y político, de la idea de tolerancia se ha visto mermado por la incertidumbre sobrevenida acerca del valor de los referentes normativos con arreglo a los cuales se venía justificando. La reflexividad moderna, plasmada en el condicionamiento del valor de los dogmas a su examen racional, ha sido el fundamento de una línea de justificaciones de la tolerancia que va del escepticismo al pluralismo liberal, pasando por diversos desarrollos del racionalismo. Históricamente esto ha puesto espacios cada vez mayores a disposición de la discrecionalidad de los individuos, en perjuicio de órdenes regulativos más comprensivos que, en virtud de este proceso, veían alterado su ámbito de vigencia (la privatización de la religión es el caso paradigmático). Sin embargo, el significado de la tolerancia pasa a radicar en una incógnita cuando la afirmación del individuo llega al punto de negar que la validez de ideas y conductas pueda depender de un orden distinto a aquel en que se presentan los vicios y virtudes de cada cual. Y esta versión individualista del relativismo, como plantea Aurelio Arteta,<sup>30</sup> es un componente notable del *ethos* de las prósperas sociedades democráticas.

Muy posiblemente como correlato de la referida presión que sufren los individuos para adaptar la concepción de sí mismos a unas condiciones siempre cambiantes, es refutada la superioridad del concierto racional como criterio superior de corrección normativa: el debate moral y político requiere cierto grado de competencia y un mínimo compromiso para establecer una comunidad de comunicación, un esfuerzo cooperativo que no se ve favorecido por el ambiente vigente de competitividad y aislamiento. Es más, en este contexto, la discusión aparece como una acción arriesgada para la autoestima y el reconocimiento prestado por terceros, riesgo que, sin embargo, puede evitarse apelando al derecho que cada cual tiene a que sea “respetado” su punto de vista. Un

<sup>29</sup> Fernando Vallespín Oña, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 63-78.

<sup>30</sup> Aurelio Arteta, “La tolerancia como barbarie”, en Manuel Cruz (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1999.

contrato perverso estipula la aceptación sin previo examen dialógico de las opiniones ajenas a cambio de reciprocidad. Y, sobre este fundamento, se rehabilita la noción protestante de la tolerancia como intocabilidad de las conciencias, que ahora no se justifica por la intervención divina en definir el estado de las cosas, sino por el valor moderno y liberal de la dignidad del individuo, interpretado como dignidad de todas y cada una de sus manifestaciones concretas.

El problema es que ahora lo que se privatiza no es el sentimiento religioso, sino la propia razón. Las ideas dejan de entenderse como propuestas de unas personas dirigidas a suscitar la aprobación racional de otras, para concebirse como pertenecientes a un orden íntimo e inaccesible en el que estuviera vetado adentrarse. Completando esta concepción neorromántica de la comunicación, se asumen como prejuicios poco menos que evidentes la ineficacia de la discusión racional y que todo choque dialéctico enfrenta más a los discrepantes que a sus propios puntos de vista. El resultado es una consigna que llama a abandonar el debate teórico y a refugiarse en la tolerancia de las emociones como último reducto. Una consigna que informa nuevas normas de civismo, de modo que quien desea que se razone públicamente sobre un asunto debe disculparse por adelantado (“No pretendo convencerle, pero...”), anticipar un “sin ánimo de polémica...” o eludir toda sospecha de que emite un juicio declarando que se trata de un “simple comentario”. En palabras de Arteta, “se viene a decir que son los sentimientos en tanto que espontáneos e irrebasables los que deben ser respetados por igual”. Esta afirmación, sin embargo, encierra las falacias de que todos los afectos tienen el mismo valor moral —algo que niega la evidencia de que no son iguales la compasión y la envidia—, y de que el mundo afectivo está exento de un núcleo de racionalidad, lo que, de ser cierto, significaría que la intención de remediar gran parte de las patologías psicológicas carece de sentido.<sup>31</sup>

2.3. La debilidad argumental de tal celebración indiscriminada de la diversidad de los sentimientos no hace tal celebración, por desgracia, intrascendente. Aparte del vigor de las *políticas de la identidad*, la manifestación política más notoria de este asunto es la identificación de la democracia con el agregado de preferencias independientemente de su justificación. Esta identificación convierte los sondeos de opinión en razones suficientes para hacer las cosas, encontrándose, por ello, en la base del moderno gobierno de encuestas y en la claridad con la que los partidos políticos han ido abandonando su función de promotores de ideas en favor de la de representación de un centro sociológico con todas sus contradicciones. E, igualmente, la tendencia a reducir la democracia a una cuestión arimética, paralela al abandono de su constitución dialógica, explica el

<sup>31</sup> Aurelio Arteta, *op. cit.*, pp. 56-57.

privilegio adquirido por la negociación y la urgencia con que se apela a la votación como medios para dirimir los conflictos públicos.

La creencia en la irreductibilidad de las posiciones divergentes conduce a exigir al ciudadano tolerancia para aceptar una política cuyos términos difícilmente pueden *convencer*, ya que los criterios rectores de su producción no son los mejores argumentos establecidos mediante la deliberación pública, dado el descrédito de la reflexión colectiva. El *demos* no se entiende como público racionante, sino como la sede de un complejo entramado de intereses atomizados que, en tanto que legalmente *válidos*, quedan transmutados en *valiosos*, razón por la cual se pretende que sean satisfechos equitativa y plenamente por el gobierno. Y de estos ciudadanos que comparten tan inmodificables e intangibles aspiraciones lo más que puede esperarse es tolerancia mutua y respecto al grado en que no satisfacen plenamente sus deseos los arreglos técnicos establecidos por las corporaciones y el sistema político. La tolerancia es, así, concebida como el punto de llegada de la política, como una práctica que se agota en sí misma, antes que como un presupuesto básico a partir del cual afrontar la posible conciliación de las divergencias. Por eso mismo, el componente de incontinencia de esta tolerancia se ve asociado a una dinámica conservadora.<sup>32</sup>

Con arreglo a la legitimidad democrática, los límites y el contenido de la tolerancia deben ser decididos por las mismas personas que han de verse afectadas por ellos. Este principio, junto con la idea de que la tolerancia se justifica por el respeto que merece la emotividad sin más de las personas, hace equivaler lo sociológicamente *normal* con lo políticamente *debido*. El resultado es que se eleva la mediocridad a criterio de excelencia, una perversión de la democracia sobre la que tempranamente advirtió Tocqueville. Y este cultivo del ciudadano medio genera una tendencia a que nada sobresalga, a equiparar conductas y opiniones meditadas e irreflexivas. Así, la tolerancia gregaria tiene por correlato la intolerancia hacia lo distinto por excelente.<sup>33</sup> Y así se ve reproducida una situación muy similar a la que motivó el alegato por la tolerancia de John Stuart Mill:<sup>34</sup> la tolerancia como algo necesario para que las mayorías no provoquen tal timidez en los individuos que éstos no se atrevan a pensar de modo heterodoxo, con los perjuicios que ello puede contraer para el progreso y la ratificación de nuestros juicios; y la tolerancia imprescindible también para evitar que las personas dejen de pronunciarse sobre la opinión ajena por temor a un enfrentamiento, con el consiguiente riesgo de aislamiento y de disolución del tejido social.

Nótese que lo que resulta peculiar (y entiendo que también degradante) de esta manera de entender la tolerancia relacionada con la evolución actual de la

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 57-70.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 59-60, 71-72, 75-76.

<sup>34</sup> John Stuart Mill, *op. cit.*

modernidad reflexiva —y que, de ningún modo, agota el campo semántico de la tolerancia hoy— no es que la tolerancia incorpore un ingrediente conservador. Esto siempre es así, en la medida en que la idea de tolerancia supone el apego a determinado código normativo en relación con el cual una opinión o conducta se desaprueba; y el valor de este código no se entiende precluido por la práctica de tolerancia, pues, de lo contrario, estaríamos ante un simple acto de aceptación de las referidas opiniones o conductas. Lo peculiar y negativo del conservadurismo relacionado con la reflexividad contemporánea es, primero, el elemento de falsa conciencia presente en una forma de tolerancia que se pretende prácticamente universal cuando sufre arbitrarias restricciones, como se expondrá enseguida. Y, segundo, que el orden normativo relevante concuerda con la sensibilidad axiológica media de una sociedad dada, con la sacralización de la cultura de masas —y las redes de poder asociadas— en vigor en cierto momento.

2.4. En el ensalzamiento de la mediocridad, la espontaneidad y la irreflexividad, es clave la regulación de la sociedad de masas por parte de los medios de comunicación. Su voluntad de captar la mayor audiencia posible explica el privilegio que en ellos se otorga al tratamiento superficial de los asuntos. La inclinación hacia una tolerancia sin claros límites casa a la perfección con una comprensión que la sociedad tiene de sí misma, determinada por la racionalidad de los medios de comunicación: el tiempo como sucesión de novedades, de noticias (*news*); lo más relevante de la realidad como aquello capaz de captar la atención del destinatario, con clara prioridad de lo que es susceptible de despertar emociones intensas. De hecho, en la televisión, a menudo la noticia no es que algo haya ocurrido, sino que dispone de imágenes acerca de un hecho. Lo nuevo e impactante, lo que despierta la curiosidad, se identifica con lo valioso. No hay tiempo para una reflexión detenida, ni ésta permite mantener lo suficiente el interés de los televidentes u oyentes. Interesa la discusión, pero sólo en tanto que espectáculo, en tanto que sucedáneo de la exposición de mórbidas rarezas y del enfrentamiento físico en el circo; para asegurar el ritmo de la función debe incluirse un número elevado de intervinientes y, entre ellos, algunos de verbo incendiario. La moraleja cívica de esta reducción del debate a entretenimiento es la celebración de un modo de vida que permite la coexistencia de tan diversos puntos de vista. No interesa llegar a una conclusión acerca de la verdad o la corrección. Basta con la combinación de tolerancia y democracia estadística, que es también la democracia de una audiencia ante la cual se representa la realidad política y social en el escenario de los medios de comunicación; eso sí, una audiencia cuya capacidad de intervenir sobre lo que ocurre es indirecta y virtual, mediante encuestas.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Vallespín, 2000, pp. 186 y ss; Arteta, 1999, pp. 75-76.

### 3. CONTROL SOBRE LA EXISTENCIA: FUNDAMENTALISMO Y ESTILOS DE VIDA

3.1. El panorama más bien sombrío que acabamos de describir no resume el conjunto de las conexiones del sentido y el ámbito de la tolerancia con el alto grado de reflexividad correspondiente a la modernidad tardía. El valor de la tolerancia debe ser, efectivamente, matizado, so pena de llegar a constituir una auténtica amenaza para el resto de los valores morales y políticos. Pero es indudable la necesidad que tenemos de una práctica razonable de la tolerancia allí donde la reflexividad se ha convertido en un factor clave del funcionamiento social.

Pensemos, si no, en las consecuencias de la combinación de dos circunstancias: primera, el potencial creciente de la tecnología moderna para situar aspectos diversos de la vida humana bajo el control de las decisiones individuales y colectivas. Segunda, la conciencia de las limitaciones de nuestros juicios que resulta de su desenclave de la tradición. La autoridad de ésta es sustituida por la de *sistemas de conocimiento experto*, los cuales —por la intensa actividad especializada que sucede en su seno y la propia dinámica de la reflexividad sobre la que tal actividad se asienta— tienen un carácter mudable, a un tiempo que opaco para el común de las personas, quienes, cuando más, sólo pueden ser expertas en unas pocas áreas de conocimiento. Ambos fenómenos, por una parte, provocan *incertidumbre*: la vida humana y la natural se saben sujetas a tecnologías cuyos riesgos no están determinados inequívocamente, sino que son objeto de polémica entre especialistas. La manera en que estas amenazas son percibidas genera divisiones entre grupos políticos, empresariales y los propios ciudadanos, divisiones que, a menudo, no se prestan a una conciliación negociada. Hay que pensar que tales discrepancias se refieren a cuestiones que afectan a la supervivencia de una forma de vida, o del mundo natural y humano en general como lo conocemos; asuntos como la gestión de la energía nuclear, la manipulación genética de cultivos o embriones humanos, o qué hacer frente a un Estado que podría surtir de armas de destrucción masiva a una organización terrorista internacional.

La *sociedad del riesgo* da lugar, de este modo, a pretensiones políticas, las cuales, por su carácter salvífico, enfrentan a las personas de una manera que en cierta forma hace recordar las escisiones religiosas registradas en la Reforma; aunque el compromiso de la gente con tales posiciones políticas no sea, con mucho, ni tan básico ni tan permanente, ni dé lugar al mismo género de violencia. En todo caso, sí que existe un nuevo fundamentalismo potencial vinculado al desarrollo reciente de la modernidad que en determinados momentos y lugares —como los previos a la invasión de Irak de 2003, en España— puede provo-

car fuertes tensiones sociales. Y, por lo tanto, sí que parece haber una importante necesidad de tolerancia específicamente tardomoderna.<sup>36</sup>

3.2. También el incremento del control tecnológico sobre la vida, y el desenclave del sentido de ésta del dictamen de la tradición, permiten explicarnos la trascendencia de los *estilos de vida* en la estructuración de la sociedad contemporánea. En la modernidad reciente, el modo rutinario en que come, se viste, comporta y relaciona una persona con las demás y con su trabajo, se organiza en haces de opciones, los cuales poseen cierta unidad que proporciona seguridad ontológica a quienes los adoptan. En la configuración de estos haces de opciones intervienen de manera decisiva los medios de comunicación y, a través de ellos, intereses comerciales (incluida la venta de información), y, en menor medida, objetivos políticos. Por su parte, la adopción de estos estilos de vida está influida por las circunstancias socioeconómicas, las presiones de grupo y la visibilidad de los modelos de rol. Sin embargo, el espacio para la elección (más o menos consciente o reactiva) entre estilos de vida y hasta para la creación de éstos es considerable. Y no sólo —aunque sí más notablemente— entre quienes gozan de más oportunidades vitales. En algunas circunstancias de pobreza, la tradición se ha perdido más que en otras situaciones, y la propia construcción de un estilo de vida puede convertirse en un rasgo especialmente característico. El caso es que, cuanto menos tradicionales sean las condiciones en las que se desenvuelve un individuo, más afectarán sus actitudes y su modo de vida el núcleo de su identidad.<sup>37</sup>

Por otro lado, el interés de los individuos por elegir y componer sus estilos de vida se estaría viendo reforzado por el cambio cultural de las sociedades industriales avanzadas que nos presenta la teoría del sociólogo Ronald Inglehart. Como es sabido, esta teoría, avalada por buen número de investigaciones empíricas, vincula el crecimiento económico que se da desde el fin de la Segunda Guerra Mundial con cambios en la escala de valores. En concreto, se dice que un sector considerable de la población de los países desarrollados, al experimentar subjetivamente en los años previos a la madurez un grado suficiente de seguridad y la subsistencia físicas, tiende a interesarse por necesidades *posmateriales*, es decir, por la autoestima, la autopertenencia e intereses intelectuales y estéticos. Una consecuencia destacable de este fenómeno es que la agenda sociopolítica, y con ella el potencial de conflictos, se amplía a cuestiones no dirimibles mediante reformas en el modo de producción y redistribución de la riqueza: temas relativos a la identidad (feminismo, derechos de las mino-

<sup>36</sup> Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998. Ulrich Beck, "La primera guerra contra un riesgo global", *El País*, 12 de abril de 2003.

<sup>37</sup> Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*; v. c. de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Península, cap. 1, pp. 105 y ss.



rías étnicas y nacionales, derechos de los homosexuales, aborto, disponibilidad sobre el propio cuerpo...), y relativos al control de la cotidianidad en el contexto del cronotopo tardomoderno (ecologismo, igualdad Norte-Sur, derechos y responsabilidades de los consumidores, diseños curriculares, participación directa de la ciudadanía en la definición y gestión de las políticas públicas...).<sup>38</sup> Críticos de esta teoría han relativizado, sin embargo, la capacidad del binomio materialismo/posmaterialismo para explicar el cambio cultural. Alternativamente, sostienen que la multiplicidad de interpretaciones de los códigos simbólicos que regulan la identidad social desbanca a los condicionamientos económicos o educativos en la composición de las orientaciones vitales. De este planteamiento resulta un horizonte aún más plural de estilos de vida.<sup>39</sup>

3.3. La principal implicación de estos hechos sociológicos a la hora de pensar la realidad y normatividad de la tolerancia en una sociedad democrática es que los conflictos potenciales no se presentan ahora únicamente entre distintas concepciones comunitarias del bien, sino también entre cambiantes estilos de vida, muchas veces de escasa homogeneidad interna. La diversidad de entidades culturales institucionalizadas compite con la de individuos que, por diferentes razones, reclaman emanciparse de lo que perciben como cultura dominante, y el cruce de estas formas de pluralismo origina, además, tanto nuevos problemas como estilos de vida. Un ejemplo de estos nuevos problemas es el que representa en un contexto moderno la práctica, asiática y gitana, del arreglo familiar de los matrimonios. En Gran Bretaña se ha aceptado una intervención formal de los padres en el concierto matrimonial, aunque no los matrimonios forzosos. En el espacio dejado por el reconocimiento jurídico formal de la voluntad paterna caben múltiples posibilidades de interacción, por un lado, de jóvenes dispuestos en grado variable a aceptar esta injerencia paterna y, por el otro, un entorno familiar y de relaciones también diversamente partidario de respetar íntegramente la tradición. Las diferentes posiciones en torno a esta práctica determinan, a su vez, formas de integración de epocalismo y tradicionalismo que componen distintos estilos de vida.<sup>40</sup>

La trascendencia de los estilos de vida para la identidad de las personas no sólo multiplica las circunstancias en las que se hace precisa una actitud tolerante para lograr entendimientos, tanto en el ámbito privado como en el público (nunca se insistirá lo suficiente en que la protección eficaz del pluralismo por el sistema de los derechos depende de la tolerancia que sean capaces de manifes-

<sup>38</sup> Ronald Inglehart, *op. cit.*, pp. 59 y ss.

<sup>39</sup> Bo Reimer, "Postmodern Structures of Feeling", en John Gibbins, *Contemporary Political Culture*, Londres, Sage, 1989.

<sup>40</sup> Brikhu Parekh, "The Logic of Intercultural Evaluation", en John Horton y Susan Medus (eds.), *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills/Londres, Macmillan Press, 1999, pp. 176-177.

tar los legisladores, el pueblo que ejerce sobre ellos un control democrático tanto directo como indirecto por la vía de la opinión pública, y la cultura política, quienes intervienen y controlan los medios de comunicación y, con más restricciones, también los jueces). También, cualitativamente, el esquema típico de la tolerancia se ve alterado por la diversidad que emana de los referidos estilos de vida: primero, porque pierde protagonismo el valor del respeto por las *creencias* o las *ideas*, fundamental en la historia de la tolerancia. Un valor que tenía mucho que ver con la condición creyente, o la autocomprensión como racionante, de la sociedad en su conjunto; con el consenso acerca de la función rectora de las creencias y las ideas, a pesar de la diversidad de éstas. Ahora, las demandas de tolerancia —presentadas también como reclamación de derechos— aparecen a menudo vinculadas a *comportamientos* relativamente marginales (la homosexualidad, el consumo de drogas y, entre ellas, incluso de tabaco, el nudismo, el *piercing*...) que, más que emanar de convicciones, las inducen. Éste es un hecho no siempre considerado por los teóricos contemporáneos de la tolerancia. Así, por ejemplo, Rawls concede mucha importancia a la experiencia europea de superación de los conflictos religiosos originados por la Reforma. Se trata de un recurso heurístico para elucidar principios con que afrontar otro tipo de conflictos, y apunta a los raciales, étnicos y de género; pero, en todo caso, viene a entender que la diversidad social se deriva de unas pocas visiones del mundo bien estructuradas religiosa, filosófica o moralmente y que suscitan adhesiones bastante estables.<sup>41</sup>

La importancia otorgada por las personas a los estilos de vida tiene otra consecuencia sobre el esquema típico de la tolerancia, según quedó definido tras la teoría de Mill. Tal consecuencia es que la gran variedad de éstos impide identificar la figura del agente tolerante con una mayoría o unos pocos grupos relativamente homogéneos. En realidad, no es una novedad histórica la existencia de un régimen radicalmente descentrado de tolerancia, en el que un número indeterminado de grupos han de tolerarse de manera mutua, y en el que las mayorías son temporales y se constituyen para propósitos y ocasiones diferentes. Tampoco es nueva una concepción del espacio público conforme a la cual, siendo los individuos los sujetos públicos por excelencia, la tolerancia se refiere en forma ideal, y tiene por protagonistas las elecciones y acciones individuales antes que a las pautas de valor y comportamiento grupales: el tándem compuesto por dispersión de las prácticas de tolerancia y centralidad ideal del individuo es característico del modelo de tolerancia que hallamos en sociedades de inmigrantes como Estados Unidos o Canadá.<sup>42</sup> La novedad es que este esquema, propio de las sociedades de emigrantes, se está generalizando en otro tipo de

<sup>41</sup> John Rawls, *op. cit.*, pp.18-24, 203.

<sup>42</sup> Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*; v. c. de Francisco Álvarez, Barcelona, Paidós, pp. 45-49.

modelos societarios, como los estados nacionales. Y, aunque la principal causa de tal generalización sea la intensidad contemporánea de las migraciones, la proliferación de estilos de vida es, con toda probabilidad, el segundo factor explicativo del fenómeno.

3.4. Ciertamente, hay tendencias que se oponen a que la proliferación de estilos de vida pueda dar lugar a orientaciones de valor sustancialmente distintas. Entre éstas contarían la reactivación del nacionalismo en muchos lugares, y la exaltación del individuo normal antes comentada. Esto no quita que, donde la reflexividad y la destradicionalización están avanzadas, la diversidad, referida a la mayoría de la población, sea un hecho; aunque el discurso nacionalista se resista a reconocer aquellas diferencias sociales que desafían la imagen del mundo que sostiene, y pueda anularlas en la medida en que tenga a su disposición instrumentos de socialización. En lo que respecta a la normalidad, la percepción que se tiene de ésta —como del conjunto de la realidad social— depende en gran medida de la información que nos ofrecen los medios de comunicación. Y el interés de éstos por ofrecer novedades y celebrar la diversidad los conduce a presentar *expresamente* una imagen plural de la mayoría de la población, aunque la normalidad sea a la postre sancionada, incluso con mensajes tácitos excluyentes. Esta imagen de pluralidad coincide, por lo demás, con los principios jurídicos abstractos que regulan nuestro ámbito público y que son invocados por políticos y otros personajes ante los medios. En consecuencia, las acusaciones de intolerancia referidas a la mayoría de la población usualmente inculpan a un sujeto virtual con el que pocas personas están dispuestas a identificarse. Esto, y la proliferación de minorías, trae por causa un nuevo tipo de conflicto: a los conflictos positivos entre concepciones rivales del bien se suman conflictos *negativos*, que surgen en la medida en que nadie se siente responsable y autorizado para intervenir en el ámbito de las costumbres.<sup>43</sup>

En todo caso, que la sociedad disponga de una imagen de sí misma como entidad plural tiene una destacable vertiente positiva. Para empezar, limita las pretensiones de grupos que propugnan un particular modo de vivir; incide en que la gente abandone la expectativa de que sus opciones vitales condicionen las del resto de ciudadanos. Parafraseando a Rawls, el hacerse cargo del hecho del pluralismo social, no como una aberración, sino como un hecho normal de la vida con instituciones libres, promueve que los términos de cooperación social se establezcan contando con que personas iguales a nosotros han llegado a conclusiones diferentes acerca de la forma adecuada de entender la vida. Además, cuanto mayor es la incidencia de los estilos de vida en la estructura social, con más frecuencia percibirán en los individuos que la relación con sus

<sup>43</sup> Antoine Garapon, "The Law and the New Language of Tolerance", en Paul Ricoeur (ed.), *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*, Providence/Oxford, Bergham Books, pp. 71-74, 85-88.

concepciones del bien es el producto de una elección personal, y, por eso, resultarán más factibles las soluciones mediante acuerdo. Las excepciones a todo esto surgen cuando, como reacción a la inseguridad ontológica que provoca la conciencia de la falibilidad y la movilidad, se adoptan estilos de vida sectarios informados por el dogmatismo y la sujeción a una autoridad plenipotenciaria; o cuando la misma inseguridad, sumada a la añoranza de comunidades más coherentes, estimula el apego fundamentalista a las tradiciones religiosas y culturales.

Por último, hay que insistir en el error que supondría pensar que las formas de diversidad que aparecen en la modernidad tardía han reemplazado por completo a las enraizadas en fases anteriores de la modernidad, o incluso en persistentes relaciones premodernas. No sólo en sociedades donde los valores de una parte importante de la población siguen siendo predominantemente premodernos, también en la Unión Europea y en Norteamérica hay grupos relevantes para los que la reivindicación de añejas identidades es el principal interés político. La lealtad de los miembros de estos grupos debe, sin embargo, medirse en grados de una amplia gama, y existe una fuerte tendencia a que cada vez sean más quienes se sitúen en los niveles de mayor laxitud; lo cual explica que los militantes integristas aparezcan en el imaginario público tan fuera de lugar. En todo caso, en mayor o menor medida, estas identidades, de origen moderno, como la nación, o premoderno, como las etnias y religiones, siguen constituyendo ingredientes comunes de la configuración de los proyectos personales de vida. Por eso, una política de tolerancia que se centrara exclusivamente en los disidentes o en los individuos excéntricos encontrará la oposición de quienes siguen apegados activamente a una tradición religiosa o cultural. De igual modo, las personas que han edificado su identidad sobre un estilo de vida poco comprometido con comunidades estables no aceptarán la primitiva manera de entender la diferencia, que atribuía a los individuos un *status* de acuerdo con su pertenencia a los grupos.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Michael Walzer, *op. cit.*, p. 102.