

Tolerancia, verdad, autonomía

ALFONSO GARCÍA FIGUEROA
Universidad de Castilla-La Mancha

“Esta es la historia de un rabino que presidía un tribunal, en Beth Din, escuchando a dos mujeres que se quejan la una de la otra. El rabino escuchó atentamente a la primera y, convencido por sus lágrimas, dijo inmediatamente: “tienes razón”. La otra mujer gritó: “espera, no me has oído a mí”. La escuchó y, de nuevo convencido, dijo: “tienes razón”. La esposa (chuchma) del rabino dijo con tono perplejo: “¿Cómo pueden tener razón las dos?”. Y el replico: “tu también tienes razón”.

Daniel Bell

“El humor judío. Un comentario sobre la naturaleza de la sabiduría”.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se analizarán de manera sucinta algunas de las razones que se orientan a la justificación de la tolerancia. Estas razones pueden verse condicionadas por ciertos presupuestos en determinados contextos. Sin embargo, en cualquiera de éstos, el argumento de más peso en favor de la tolerancia parece ser aquél que pone el énfasis en el respeto de la autonomía de los sujetos.

Por todo ello, me referiré en primer lugar (I) al concepto de autonomía, para abordar a continuación (II) los elementos esenciales del concepto de tolerancia: más tarde (III) haré referencia a algunas de las razones para la tolerancia y, finalmente (IV), se expondrán brevemente algunas conclusiones.

Una vez esbozado el esquema general del ejercicio, vendría introducir algunas precisiones:

Primero. El concepto de tolerancia que se utilizará a continuación se difiere del que sugiere con frecuencia el uso corriente de la palabra. No tiene sentido tolerar lo que un sistema normativo permite. Por ejemplo, reconocer un derecho no es tolerar (infra II).

Segundo. La dicotomía libertad negativa/positiva no tiene unos contornos claros y pacíficos (cfr., v. gr., MACPHERSON ⁽¹⁾ respecto de la división de BERLÍN). En cualquier caso aquí se adopta como instrumento teórico en un plano elemental.

Tercero. La noción de verdad será utilizada aquí en un sentido muy amplio e incluso lato al ser empleada para regir el ámbito del ser y también el del saber ser. Verdad viene a equivaler en este sentido a respuestas correctas.

(1) La distinción de BERLÍN (1990, 118 y ss.) entre libertad positiva y negativa es criticada por MACPHERSON (1990, 95 y ss.) porque en su sentido negativo (NL, por negative liberty) resulta un concepto excesivamente estrecho y en su acepción positiva (PL, por positive liberty) demasiado amplio, (PL1: autodomínio; PL2: coerción por los que conocen la verdad sobre los que no la conocen –todavía–; PL3: autonomía como participación política). MACPHERSON prefiere recurrir al esquema conceptual que él mismo ofrece en *Democratic Theory* (MACPHERSON, 1990, 39 y ss.): la NL equivaldría a la ausencia del poder extractivo de los demás (“extractive power”) sobre el sujeto y la PL1 se identificaría con el “developmental power” de cada individuo (MACPHERSON, id., 113). El totalitarismo de PL2 es el resultado de aplicar a PL1 el presupuesto de la única respuesta correcta a las cuestiones prácticas (MACPHERSON, id., 111). De hecho este trabajo se desarrolla tomando este problema como central. La tendencia al tránsito desde PL1 a PL2 determina la decidida vocación metafísica de PL (RUIZ MIGUEL).

(?) La libertad positiva, la de los antiguos, se fija más en el "quien", mientras que la negativa, la de los modernos, se centra en "lo que" (RUIZ MIGUEL, 1983, 520). Esta dicotomía guarda cierto paralelismo con aquella otra que, en sede diversa, nos propone FULLER (1964, 3 y ss.): "Morality of Aspiration" y "of Duty". Las perspectiva de la primera prte del ideal griego de la vida excelente como referente. Por ello la libertad positiva (vid. nota 1) tiende a contener una "carga metafísica" de la que se puede prescindir cuando se trata de la libertad negativa. Tanto ésta como la moral del deber parten de unos mínimos para evaluar respectivamente libertad y moralidad.

(?) Para CONSTANT la libertad de los antiguos, la predominante en las lejanas ciudades-Estado, se identifica con la libertad política (supra nota 1, PL3). El reducido tamaño de los Estados de la antigüedad confería mayor relevancia a cada ciudadano en el gobierno de la Nación. A su vez, la libertad así entendida conduce al perfeccionamiento del sujeto (PL1 y PL2). En cambio, en los Estados modernos, grandes y complejos, el sistema representativo resta trascendencia a las decisiones individuales acerca del gobierno del país. La contrapartida viene a ser la independencia individual, esto es, la libertad negativa. Esta esfera exenta de interferencias a la acción del sujeto no se habría dado, por el contrario, entre los antiguos quienes con instituciones como el ostracismo griego o la censura romana no consentían a sus ciudadanos áreas exentas de la injerencia estatal o pública (CONSTANT, 1982).

Cuarto. La tolerancia será abordada (en III) en dos contextos, los que llamaré, recordando la terminología de BOBBIO (1992), contexto de universo y contexto de multiverso, esto es, una concepción monista frente a una concepción pluralista de la verdad.

Quinto. A pesar de que "(1) a pluralidad de creencias, opiniones e incluso explicaciones científicas de un mismo fenómeno, son datos hoy ya consolidados, que no tienen necesidad alguna de ser tolerados" (GIANFORMAGGIO, 1992, 55), se analizará el íter de la justificación de la tolerancia teniendo en cuenta presupuestos epistemológicos sobre la verdad. Razones históricas y de coherencia apoyan un enfoque tal aunque la tolerancia finalmente se justifique, con independencia de tales condicionamientos, en la autonomía de los individuos, por tanto en una pretensión pragmática.

I

La noción de libertad, la que desprovista de más especificación se caracteriza por su multivocidad y por suscitar en el eventual interlocutor una adhesión acrítica y espontánea (LAPORTA, 1983, 23), al adjetivarse se configura en los siguientes términos (2):

a) La libertad negativa alude a la ausencia de obstáculos externos materiales o jurídicos (id., 1b5). ES la libertad de los modernos (3), la "libertad de" diría FROMM (FROMM, 1974, 64).

b) La libertad positiva, la libertad de los antiguos o "libertad para" (FROMM, id.) destaca no ya la inexistencia de interferencias externas, sino la autodeterminación del sujeto: "the positive sense of the word 'liberty' drives from the wish on the part of the individual to be his own master" (BERLIN, 1990, 131).

Libertad negativa y positiva se diferencian, pues, en razón de que en la

primera se prima la consideración del área exenta de interferencias mientras que en la segunda se toma como punto de referencia la autodeterminación del individuo. La libertad negativa, por tanto, es susceptible de una comprobación intersubjetiva. Tal verificación puede llevarse a cabo al constatar la presencia o ausencia de obstáculos a la acción del individuo, a su "poder hacer algo" (RUIZ MIGUEL, 1983, 522). La llamada libertad de los antiguos se refiere, en cambio, a la voluntad, al "querer algo" (id., 527): "el concepto de libertad positiva parece tener decidida vocación metafísica". De última, ello conduce, siguiendo al mismo autor, a una dimensión inevitablemente valorativa en el ámbito de la libertad positiva, dimensión de la que se puede prescindir al tratar la libertad negativa, cuyo estudio puede abordarse, en principio, sin abandonar el plano descriptivo.

Desde este punto de vista, la mera ausencia de interferencias materiales o jurídicas externas no garantizan que los individuos sean "dueños de sí". En este contexto la libertad en sentido positivo (en lo sucesivo hablaremos de "autonomía") incorpora nuevos requisitos y condiciones para poder hablar de sujetos autónomos. Dicho de otro modo, de acuerdo con la dicotomía aquí recogida se pueden imaginar tanto sujetos autónomos sin libertad negativa (v. gr. el monje que decide (autónomamente) restringir su libertad (negativa) como sujetos libres (en sentido negativo) y no autónomos (no libres en el sentido positivo). Cabe preguntarse entonces qué circunstancias deben concurrir para que podamos hablar de autonomía.

De la lectura de "Autonomy and Pluralism", capítulo 14 de *The Morality Freedom* de J. RAZ (RAZ, 1990, 369 y ss.), se desprende una caracterización de la autonomía que podría sintetizarse como sigue:

O. Es persona autónoma aquella que es autora de su propia vida (RAZ, 1990, 369): "the autonomous person is (part)

author of his own life". Esta autoría, este dominio sobre el propio plan de vida, se manifiesta a través de sucesivas decisiones.

1. En este proceso se requiere la satisfacción de ciertas condiciones. El cumplimiento de tales condiciones incrementa gradualmente la autonomía del sujeto.

1.1. Estas condiciones pueden referirse, de un lado, al sujeto que decide. Se trata, digámoslo así, de condiciones subjetivas.

1.1.1. En primer lugar, entre las condiciones subjetivas de la autonomía ("mental abilities") figura un mínimo de racionalidad.

1.1.2. En segundo lugar la consciencia ("awareness"), el conocimiento de las opciones.

1.1.3. Finalmente debe concurrir lo que RAZ llama "condiciones de integridad": lealtad a uno mismo e identificación con las propias opciones.

1.2. Por otra parte, los requisitos se orientan a la exterioridad del sujeto. Se trata de lo que podríamos llamar requisitos objetivos de la autonomía. Estas condiciones se refieren a bien a otras personas, al prójimo, respecto del que, cuando somos autónomos, gozamos de independencia ("independency") o, simplemente, a la adecuación de las opciones ("adequacy of options").

1.2.1. La independencia se predica del sujeto en relación con los demás individuos.

1.2.1.1. Ello significa ausencia de coerción física procedente de los demás.

1.2.1.2. En segundo lugar, la independencia comporta ausencia de manipulación, una libre formación de la voluntad.

1.2.2. La adecuación de las opciones no hace referencia a los demás su-

jetos sino a las opciones en sí mismas consideradas.

1.2.2.1. Las opciones deben ser múltiples. La cantidad de opciones es muy relevante para la autonomía. En cierto sentido (⁴), el sintagma "una única opción" contendría en sí una contradicción in adiecto. Una única opción no es en realidad opción sino obligación. La autonomía, en consecuencia, nace y se incrementa con el mayor número de opciones disponibles por el sujeto.

1.2.2.2. El otro elemento para valorar la adecuación de las opciones es la calidad de éstas (⁵).

1.2.2.2.1. Las opciones deben, por una parte, ser heterogéneas.

1.2.2.2.2. Deben, además, ser moralmente aceptables, valiosas.

De todo ello podemos inferir que, para RAZ, es más autónomo quien goza de racionalidad, es consciente de sus opciones y se manifiesta coherente en sus procesos decisorios. Igualmente será más autónomo un sujeto en la medida en que sea, tanto física como psicológicamente, independiente del resto de los individuos y en tanto pueda elegir entre opciones numerosas, heterogéneas y valiosas (⁶).

RAZ incluye en su caracterización de la autonomía el requisito de la "adecuación de las opciones", adecuación cuantitativa y cualitativa. Históricamente las soluciones tolerantes, favorecedoras de la convivencia multicultural, han potenciado la autonomía de los individuos en cuanto han permitido una pluralidad de marcos culturales, de formas de vida. Pluralidad, en ese contexto, sugiere inmediatamente relativismo. Y es que la aceptación de una pluralidad de respuestas a una misma interrogante práctica resulta posible si adoptamos una perspectiva relativista o bien si, a pesar de sostener una única respuesta correcta, estamos dispuestos a aceptar la convi-

(⁴) "Opción" designa tanto la facultad de elegir como la elección misma. En este párrafo adoptamos esta segunda acepción.

(⁵) La calidad (1.2.2.2.) es esencial. El número de las opciones es poco relevante para los individuos si éstas son, por ejemplo, homogéneas. RUIZ MIGUEL recoge de H.S. GORDON un caso revelador: la prohibición de los ciclamatos en EE.UU. no suscitó protestas porque quedaba la sacarina, que era una opción análoga alternativa al azúcar. El intento de prohibir también la sacarina suscitó, en cambio, una gran oposición social. (RUIZ MIGUEL, 1983, 546).

(⁶) RAZ (DE PÁRAMO, 1992, 109) sostiene una interpretación perfeccionista de la autonomía. La autonomía no sería valiosa de por sí, sino en tanto sirve a la búsqueda del bien moral.

(?) Competencia que para SCHMITT (1992, 79) puede ser de naturaleza moral, social o fáctica.

(*) En esta sede ofrece un particular interés el planteamiento de LOCKE, para quien la libertad religiosa, por referirse no al "mundano bienestar del Estado" sino a la "salvación de las almas" (LOCKE, 1988, 66) y ser competencia no del "gobernador civil" (magistrado) sino del "doméstico" (la conciencia) (LOCKE, 1988, 49), debe preservarse de la acción coactiva del Estado. Respecto a los problemas actuales acerca de la articulación de la conciencia en el Derecho véase GASCÓN ABEILLÁN (1990, 257 y ss.) y PRIETO SANCHÍS (1993 b, 131 y ss.).

vencia con otras soluciones discrepantes (necesariamente incorrectas desde este punto de vista). Por esta razón, el discurso acerca de la tolerancia ha comportado un momento referente a sus presupuestos epistemológicos. Como ya se ha dicho, la libertad positiva incorpora inevitablemente una dimensión valorativa.

II

La tolerancia es conceptualizada por GARZÓN VALDÉS (1992, 16 y ss.) como una propiedad disposicional que, en manos de un sujeto competente (?), resuelve un conflicto entre dos sistemas normativos que son ponderados: un sistema básico (Sb) y un sistema justificante (Sj). Sería un ejemplo de ello la permisón, por razones morales (Sj), del acto F prohibido en la norma N1 perteneciente a un ordenamiento jurídico dado (Sb). Estaríamos ante un caso de moralización del Derecho.

Siguiendo a BOBBIO (1992, 235), se puede afirmar que la tolerancia se ha desarrollado en torno a dos significados básicos:

a) En su acepción histórica la tolerancia se circunscribe a la tolerancia religiosa. En este sentido la tolerancia han servido a la permisón de cultos religiosos diversos del propugnado por el Sb. De hecho, la tolerancia cobra su sentido pleno en Occidente al tiempo de la Reforma protestante de la unidad religiosa (BRAVO GALA, 1980, XVIII) (*).

b) Su significado actual se vincula, más precisamente, al problema de las minorías étnicas, a la situación del multiculturalismo (RAZ, 1992).

La intolerancia deriva, así pues, de la convicción de la posesión de la verdad en el primer caso y del prejuicio en el segundo. En este último sentido se habla, más propiamente, de discriminación. Sin embargo, las convicciones

religiosas y los prejuicios no agotan los contenidos del Sb. Éste puede referirse también a mandatos de la estética, convenciones sociales, principios de racionalidad medio-fin o convicciones morales (SCHMITT, 1992, 74-75).

A continuación nos referiremos precisamente a las razones para la tolerancia, en realidad, al contenido implícito en cualquier Sj; esto es, adoptando una terminología mercantilista, las "condiciones generales" de cualquier Sj posible. Para ello tomaremos como punto de referencia especialmente las concepciones acerca de la verdad entendidas como presupuestos que condicionan la justificación de la tolerancia.

III

ISAIAH BERLÍN (1993, 24) en su interpretación acerca del pensamiento de J.S. MILL nos recuerda que los hombres quieren restringir la libertad de sus semejantes por alguno de estos motivos:

a) Porque desean imponer su poder sobre los demás.

b) Porque quieren conformidad (no quieren pensar diferente de los demás, ni que los demás piensen diferente de ellos).

c) Finalmente porque creen que a la pregunta cómo debe uno vivir (como para cualquier otra pregunta) no puede haber más que una sola y verdadera respuesta.

En lo que concierne a la tolerancia, el motivo c resulta particularmente relevante porque se refiere a las concepciones de la verdad o de lo bueno como variable condicionante, en última instancia, de la tolerancia.

Para analizar la justificación genérica de la tolerancia nos situaremos en dos contextos diversos: un contexto que

llamaré de "universo" (2.) en el que se propugna que existe una sola verdad y un segundo que llamaré de "multiverso" (1.) en el que el presupuesto epistemológico sea la pluralidad de verdades. Comenzaré por el enunciado en último lugar.

1. Si entendemos que existe una pluralidad de posibles respuestas válidas (un "multiverso", diría BOBBIO) a los interrogantes prácticos, la imposición de una de ellas a todos los integrantes de una sociedad sería un acto de fuerza que restringiría la libertad del prójimo y que podría ser reconducido, en su justificación al motivo b y, probablemente, en última instancia, al motivo a.

La irracionalidad de las motivaciones a y b es palmaria y no requiere una ulterior explicitación.

Propugnan un multiverso grupos de doctrinas como el eclecticismo, el sincretismo o el humanismo cristiano (BOBBIO, 1992, 243-244), cuyos presupuestos epistemológicos parecen fomentar la tolerancia.

Una actitud, por contra, simplemente escéptica no favorece necesariamente la tolerancia en tanto puede aproximarse a la mera indiferencia⁽⁹⁾. Incidiremos nuevamente en este aspecto en el punto 2.1.

2. Si nos situamos, en cambio, en una sociedad que sostiene la existencia de una única verdad, de una sola respuesta correcta a las cuestiones prácticas (nos situamos en un "universo"), entonces al menos desde el punto de vista de quien defiende una tal postura (imaginemos un Estado confesional), resulta más difícil ser tolerante. Ser tolerante requiere del órgano competente en este contexto buenas razones. Dos cuestiones sugiere esta afirmación: (2.1.) ¿Por qué se requiere una fundamentación bien argumentada? y en segundo (2.2) ¿Cuáles serían tales razones?

2.1. En primer lugar, en el contexto de universo la justificación (Sj) de la tolerancia (la apertura del Sb a excepcionarse) debe ser especialmente cuidada en orden a que la tolerancia no derive hacia la mera indiferencia: si ser tolerante no significa ser simplemente indiferente (10) deberá buscarse buenas razones para permitir opiniones discrepantes (lo que en el contexto de universo equivale a decir opiniones falsas o incorrectas). La tolerancia, considerada como indiferencia, deviene una actitud contraproducente en la medida en que es ofensiva no sólo para la acción tolerada y para el eventual Sj sino también para el Sb. Me parece que ello obedece a la omisión de un elemento fundamental en la conceptualización que GARZÓN VALDÉS elabora de la tolerancia. Me refiero al momento de la ponderación de las razones (Sj) que justifican inaplicar el Sb. La tolerancia, cuando ponderada, conlleva la dignificación del Sb y del proceso de la tolerancia.

Para ANETTE SCHMITT (1992, 82) la indiferencia se distingue de la tolerancia porque en aquella no se da el rechazo de la conducta F contraria al Sb. El sujeto competente no tiene ningún motivo para proceder en contra del autor de F. Esto no obstante, en tanto que el conflicto entre Sb y F puede existir con independencia de la actitud del sujeto competente, podría parecer más adecuado decir que lo que distingue la indiferencia respecto de la tolerancia no sólo es la falta de rechazo sino, previamente, la ausencia de una ponderación, la que, a su vez, origina la falta de rechazo por el órgano competente.

2.2. Lo hasta ahora dicho pone de relieve que la tolerancia no puede equivaler a una permisón no argumentada. En el momento de la decisión y con carácter previo a la ponderación de las razones concretas del caso a tolerar el órgano competente en el contexto de universo debería preguntarse: "¿Qué razones me permiten dejar de aplicar la norma NI de mi Sb en favor del acto F

(9) Conviene distinguir la tolerancia de ciertos conceptos afines a la indiferencia, el escepticismo (un caso especial de indiferencia), la resignación o la paciencia (SCHMITT, 1992, 82 y ss.). "Parece que del escepticismo no se puede derivar lógicamente ni históricamente una conexión necesaria o contingente con la tolerancia" (DE PÁRAMO, 1992, 87).

(10) BOBBIO (1992, 238): "Ritengo che l'antitesi indifferenza -fanatismo non si riperquota esattamente sull'antitesi, essenzialmente pratica, tolleranza - intolleranza".

(¹¹) Un ejemplo hipotético parecido nos proporciona LOCKE situando como minoría al cristianismo, lo que en su tiempo debió contribuir a la persuasividad del argumento (LOCKE, 1988, 43).

(¹²) "Una delle definizioni possibili di democrazia è quella che mette in particolare evidenza la sostituzione delle tecniche della persuasione alle tecniche della forza come modo di risoluzione dei conflitti" (BOBBIO, 1992, 242). En el mismo sentido, DE PÁRAMO: "creo que en esto radica la justificación de los sistemas políticos democráticos: son depositarios justificados de la fuerza aunque con ello no se zanja la justicia del contenido de sus decisiones" (DE PÁRAMO, 1992, 98).

contrario al modelo de conducta tenido como el único correcto?".

BOBBIO sugiere reconducir las respuestas posibles en un contexto de universo a tres concepciones de la tolerancia: (2.2.1.) tolerancia como mal menor y necesario, (2.2.2.) tolerancia como método de sustitución de la fuerza por la persuasión y (2.2.3.) tolerancia como respeto a la persona de los otros.

2.2.1. Considerar la tolerancia "como male minore o come male necessario" (BOBBIO, 1992, 238-239) supone una actitud utilitarista que entiende la tolerancia como un procedimiento que permite la convivencia pacífica. El único motivo para admitir las respuestas discrepantes (incorrectas en el contexto de universo) consiste en garantizar una situación de "do ut des". LOCKE se hace eco de esta fundamentación (aunque no exclusivamente de ella) cuando nos dice: "no es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse) sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión" (LOCKE, 1988, 65). Suponemos que BOBBIO tacha este argumento de "vil" porque, en tanto se hace depender de un equilibrio de fuerzas sociales, nada impediría, siguiendo los cálculos de esta argumentación, imponer las convicciones dominantes en el contexto de universo cuando no se previeran riesgos para la estabilidad. Por ejemplo, según este argumento, perdería todo sentido tolerar una religión diversa de la oficial en un Estado confesional si aquella fuera profesada por una minúscula minoría carente de poder que nunca pudiera poner en peligro el orden vigente (¹¹). El S_j así dibujado equivoca el objeto de la ponderación y se fija sólo en las consecuencias de la admisión de la conducta a tolerar y no en las bondades o defectos de tal comportamiento con independencia de sus consecuencias.

2.2.2. La tolerancia como "scelta del metodo della persuasione rispetto a quello della forza o della coazione" (BOBBIO, 1992, 240) supone un paso más allá al llevar implícito el rechazo de la violencia como medio para imponer las propias ideas. Este postulado inspira el sistema democrático (¹²).

La adopción de esta justificación de la tolerancia puede incorporar asimismo una dimensión consensualista o instrumental (semejante a 2.2.1.) que surge, proyectándose hacia el futuro, de la experiencia histórica que encuentra en la tolerancia el medio idóneo para el progreso de las ideas y del conocimiento. Como dijo J.S. MILL, "en el estado existente de la inteligencia humana, sólo a través de la diversidad de opiniones puede abrirse paso la verdad" (MILL, 1993, 114); asimismo es MILL quien reconduce a cuatro los motivos para la libertad de opinión (MILL, id., 117):

a) Una opinión aún reducida al silencio puede ser verdadera.

b) Esta misma opinión reducida, aún siendo errónea, puede contener una porción de verdad.

c) Una verdad no puesta en duda deviene dogma, prejuicio.

d) La aceptación del dogma, al no necesitar la previa deliberación de su destinatario, se traduce en un acto inerte que se priva de legitimidad y finalmente los cimientos del propio dogma.

El lector ya habrá apreciado una cierta incompatibilidad entre los presupuestos de los que parte MILL y los del contexto de universo en el que estábamos desarrollando el punto 2. De hecho, afirma MILL: "debe protestarse contra la pretensión exclusiva de una parte de la verdad a ser toda la verdad". Todo ello nos coloca, en cierto modo, en una situación de popperiana provisionalidad de la verdad (vid. v. gr. CALSAMIGLIA, 1986, 34) que nos catapultaba finalmente al contexto de

multiverso (supra 1) y pasa a poner de relieve que el error viene a ser el medio necesario de acceso a la verdad ⁽¹³⁾. Eliminar la posibilidad de error implica así, paradójicamente, el cercenar gravemente la posibilidad de acierto porque "ningún sabio adquirió su sabiduría por otro procedimiento; ni es propio de la naturaleza humana adquirir la sabiduría de otra manera" (MILL, 1993, 81) ⁽¹⁴⁾. Estas palabras nos recuerdan aquellas otras de ORTEGA Y GASSET que tienden a abundar en la misma idea y según las cuales el saber de un modo absoluto y perfecto sólo sería imaginable de la divinidad. Respetto de los animales no tiene mucho sentido hablar de conocimiento. No sólo carece de sentido decir que un animal sabe, sino que carecería también de sentido decir que no sabe. Lo característico de los animales no consistiría en saber ni en no saber. Simplemente se encontrarían ajenos al conocimiento. Por tanto, en esta helénica distribución de roles, frente a la divinidad que todo lo conoce y al animal, que ni sabe ni ignora, al hombre le corresponde como elemento distintivo, el no saber. Desde esta platónica concepción, es la ignorancia el rasgo característico del ser humano.

En mérito a todo lo cual ORTEGA propone alterar, por inapropiado, del sintagma "homo sapiens" el participio de presente anexo tradicionalmente a nuestra especie para pasar a hablar de "homo insciens" o "insipiens". Esta idea, aparentemente anecdótica, responde a un principio valioso: el programa requiere del respeto al error y ello parece consustancial al hombre en su historia (ORTEGA, 1957, 48).

2.2.3. Finalmente, la tolerancia considerada como respeto a la persona del otro resulta para BOBBIO la perspectiva más correcta posible en el sentido de que significa la superación de un aconcepción prudencial de la tolerancia en aras de una argumentación moral. En esta línea, la tolerancia de una opinión diversa no debe obedecer a motivos consecuencialistas sino al respeto a la persona. Un contexto de uni-

verso expresa una situación de unidad teórica y práctica (BERLIN, 1993, 24). Por ello, aducir razones morales, como el respeto a la persona del otro, en favor de la tolerancia respecto a una opinión discrepante (falsa o incorrecta en contexto de universo) constituye, como bien ha señalado BOBBIO, un conflicto entre razón teórica y práctica y en realidad entre dos principios morales: "la morale della coerenza che mi indurrebbe a porre la mia verità al di sopra di ogni cosa, e quella del rispetto o della benevolenza verso l'altro" (BOBBIO, 1992, 242).

Es una disyuntiva de tal género y desde esta perspectiva la tolerancia toma partido por el respeto a la autonomía.

GIANFORMAGGIO formula la paradoja de la tolerancia del modo siguiente: "¿Cómo es posible establecer que lo que es un mal (en el Sb) se incentive?" y responde: "no se trata de esquizofrenia sino de pluralismo" (GIANGORMAGGIO, 1992, 58). En efecto, el Sj de la tolerancia se erige en un metacriterio a cuya luz se confronta el Sb y la conducta a tolerar. Este pluralismo expresa la primacía de la persona como valor. En realidad, como señala JAVIER DE LUCAS, recordando a FERRAJOLI (DE LUCAS, 1992, 123), esta apreciación consagra el principio moderno de la igualdad jurídica. Por esta razón, en opinión del profesor de la Universidad de Valencia, el interés de la tolerancia como virtud pública decae donde igualdad y libertad están garantizadas (ibidem.) aunque ello no excluya su mantenimiento como virtud privada o respecto de la desobediencia civil (id., 125). Así pues, desde un punto de vista sincrónico, la superación de la incoherencia obedece a la siguiente articulación de los sujetos en el proceso de la tolerancia: "al definir la relación de tolerancia se toman en consideración tres pertenencias distintas pero conectadas: La pertenencia del sujeto tolerante a un conjunto, la pertenencia del destinatario de la tolerancia a un conjunto distinto y la común pertenencia

⁽¹³⁾ Una concepción monista y objetivista de la verdad comporta coherentemente cierto perfeccionismo, una doctrina, opuesta al principio de autonomía, que defiende la intervención del Estado para dar preferencia a aquellos planes de vida objetivamente mejores (NINO, 1989, 205). Alrededor de este asunto giran las célebres discusiones entabladas por J.F. STEPHEN y J.S. MILL en el siglo pasado y Lord DEVLIN y H.L.A. HART en el corriente (vid. DE PÁRAMO, 1984, 357 y ss.).

⁽¹⁴⁾ En la Utopía de Tomás Moro "el rey Utopos hizo esa ley (sería legal que cada hombre siguiera y favoreciera la religión que le viniera en gana) no sólo para el mantenimiento de la paz que veía completamente eclipsada a causa de las continuas luchas y odio mortal sino también porque pensó que este decreto favorecería el progreso de la religión..." (TOMÁS MORO, 1985, 31-33, p. 184).

A partir de la segunda mitad del siglo XVII la "defensa filosófica" de la libertad religiosa identificará como peligro máximo para el conocimiento religioso, no el error sino la superstición y el dogma (BRAVO GALA, en LOCKE, 1988, XXIX).

(15) Veamos que, como señala RUIZ MIGUEL, la autonomía acaba desembocando en una dimensión valorativa y ello obedece a la propia génesis de la autonomía en su conceptualización (vid. nota 1). Sobre la imposibilidad de la neutralidad véase DE PÁRAMO, 1992.

La neutralidad axiológica puede encubrir graves limitaciones de la autonomía. Por ejemplo, "el confesionalismo laico": no se prohíbe ninguna ideología ni se adopta una como exclusiva, pero se pretende orientar ideológicamente desde el poder a los ciudadanos respecto de las concepciones éticas, estéticas y de todo orden (PRIETO SANCHÍS, 1993).

(16) Sobre los límites (de principio y de hecho) de la tolerancia véase GIANFORMAGGIO, 1992, 63 y ss.

cia de ambos de una estructura de referencia superior capaz de contenerlos" (GIANFORMAGGIO, 1992, 59).

Adicionalmente la superación de la paradoja puede pasar en su caso por la adopción de una perspectiva diacrónica, por la introducción del concepto de transformación. Por ejemplo, los sistemas éticos, lejos de ser sistemas normativos completamente estáticos (vid. KELSEN, 1991, 203), se transformarían y en este sentido la tolerancia no describiría tanto una contraposición entre dos sistemas (Sb y Sj) como un proceso de cambio en el principio Sb (GIANFORMAGGIO, 1992, 60 y ss.).

IV

Como hemos visto, en un contexto de multiverso (III.1.), la razón teórica apoya generalmente la tolerancia. En un contexto de universo (III. 2.) debemos recurrir (a fin de que la tolerancia no se convierta en indiferencia (III.2.1.) a una argumentación utilitarista (III.2.2.1.) o procedimental (III.2.2.2.) o bien a una argumentación en el plano de la razón práctica que otorgue la primacía al principio del respeto a la persona del otro, a su autonomía (III.2.2.3.). En realidad es este último elemento de justificación el que colma aceptablemente lo que hemos llamado Sj genérico o condiciones generales del Sj.

Este trabajo se ha articulado sobre la base de dos concepciones de la verdad. El reconocimiento del respeto a la autonomía como elemento justificante fundamental no hace sino restar relevancia a los presupuestos epistemológicos, expresados aquí en los contextos de universo y multiverso, en favor del protagonismo de la vertiente pragmática del problema.

Por otro lado, en las páginas precedentes hemos analizados los contextos de multiverso y de universo desde, digamos así, un punto de vista interno. Es decir, hemos razonado adoptando como

propios los presupuestos epistemológicos respectivos de los contextos de multiverso y de universo. Sin embargo, desde un punto de vista "externo" ambas esferas no parecen compartimentos perfectamente estancos: como vimos (III.2.2.2.), contexto de multiverso puede llegar a ser un ideal regulativo, un "Als ob", en el contexto de universo y parece ser que en un contexto de multiverso un absoluto relativismo no es admisible. La tolerancia obtiene su fundamento de la autonomía, prescindiendo de las concepciones acerca de la verdad; sin embargo, ello no supone sino retrasar la referencia al discurso acerca de la verdad pues, en definitiva, este razonamiento supone la consagración de una verdad: el respeto da la autonomía (15). El pluralista rabino de Beth Din puede aceptar todas las respuestas salvo que quiebran el respeto a la autonomía. La autonomía se erige, respecto de la tolerancia, en fundamento formal (al prescindir de los contenidos de la conducta y centrarse en una pretensión pragmática) y en límite material. Este último elemento se plasmaría en la opinión comúnmente aceptada de que no se puede ser tolerante con la intolerancia (16).

BIBLIOGRAFÍA

- BELL, Daniel, "El humor judío. Un comentario sobre la naturaleza de la sabiduría", en *Claves*, 19 (1992), págs. 57 y ss.
- BERLÍN, Isaiah, "Two Concepts of Liberty" en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1990, págs. 118 y ss.
- , "John Stuart Mill and the ends of life", en id., págs. 173 y ss. Hay traducción de Natalia Rodríguez Salerno en MILL, *Sobre la libertad*, págs. 9 y ss.
- BOBBIO, Norberto, "Le ragioni della tolleranza" en *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1992, págs. 235-252.

- , "Elogio de la tolerancia", en *El Sol*, 27 de julio de 1991, págs. 11 y 12.
- CALSAMIGLIA, Albert, *Introducción a la ciencia jurídica*, Ariel, Barcelona, 1986.
- CONSTANT, Benjamín, "La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni", en *Antologia di scritti politici*, a cura di Antonio Zanfarino, trad. de Giannina Zanfarino, Il Mulino, Bolonia, 1982, págs. 36-58.
- DE LUCAS, Javier, "¿Para dejar de hablar de la tolerancia?", en *Doxa*, 11 (1992), págs. 117-126.
- DE PÁRAMO, Juan Ramón, "Liberalismo, pluralismo y coacción", en *Doxa*, 11 (1992).
- , *H.L.A. HART y la teoría analítica del Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, trad. de Gino Germani, Paidós, Buenos Aires, 1971.
- FULLER, Lon, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven and London, 1969.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "No pongas tus sucias manos sobre Mozart (Algunas consideraciones acerca de la tolerancia)", *Claves*, 19 (1992), págs. 16 y ss.
- GASCÓN ABELLÁN, Marina, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.
- GIANFORMAGGIO, Letizia, "El mal a tolerar, el bien a tolerar, lo intolerable", en *Doxa*, 11 (1992), págs. 43-70.
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del Derecho*, Porrúa, México, 1991.
- LAPORTA, Francisco, "Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político" en *Sistema*, 52 (1983).
- LOCKE, John, *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1988, (Trad. y prólogo de BRAVO GALA, Pedro, págs. IX-LIV.
- MACPHERSON, C.B., *Democratic Theory, essays in retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, trad. de Pablo de Azcárate, Alianza, Madrid, 1993.
- NINO, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos, un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona, 1989.
- MORE, Thomas, *Utopía*, trad. de Joaquín Mallafrè Gavalda, Bosch, Barcelona, 1985.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.
- PRIETO SANCHÍS, Luis "Autonomía y Derecho", texto inédito de próxima publicación.
- , "Insumisión y libertad de conciencia" en PECESBARBA, Gregorio (ed.), *Ley y Conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del Derecho*, BOE, Madrid, 1993, págs. 127-142.
- RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- , "Multiculturalism", texto mecanografiado de la conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid el 30-4-1993.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso, "Sobre los conceptos de libertad", en *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 2 (1983), Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Instituto de Derechos Humanos, Madrid.
- SCHMITT, Annette, "Las circunstancias de la tolerancia" en *Doxa*, 11 (1992), págs. 71-85.

SOLAR CAYÓN, José Ignacio. "De la tolerancia a la libertad: la consideración del otro" en *Escritos Jurídicos en memoria de Luis Mateo Rodríguez*, Universidad de Cantabria, Facultad de Derecho, 1993, págs. 441 y ss.