

TOLERANCIA Y VERDAD*

Jorge Peña Vial

Tras advertir que un término tan pacífico como “tolerancia” se encuentra rodeado por una serie de falsos dilemas, de tópicos, paradojas y presupuestos implícitos, el autor de este artículo precisa el significado de la palabra y distingue sus dos acepciones: la clásica y originaria, y la moderna asociada a diversos relativismos. Establece a continuación que el relativismo escéptico es incompatible con la tolerancia. Tal como es inconcebible una tolerancia sin libertad, también lo es una tolerancia desvinculada de la verdad. Sólo criterios axiológicos objetivos —argumenta— permiten fijar la triple frontera (recusable, tolerable, intolerable) que el ejercicio de la tolerancia lleva consigo. Hay límites intrínsecos a la tolerancia: no cabe tolerar lo

JORGE PEÑA VIAL. Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Es director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. Profesor de Antropología Filosófica. Autor de los libros *Imaginación, Símbolo y Realidad* (1987), *Lévinas y el Olvido del Otro* (1997), *Poética del Tiempo: Ética y Estética de la Narración* (2002). Ha publicado abundantes artículos en revistas especializadas (*Anuario Filosófico*, *Scripta Theologica*, *Estudios Públicos*, *Themata*, *Humanitas*, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, *Intersticios*, *Philosophica*) en el campo de la antropología y de la estética. Es colaborador habitual de “Artes y Letras” de *El Mercurio*.

* Conferencia dada en el Centro de Estudios Públicos, Santiago, el 9 de agosto de 2006, como parte del ciclo de conferencias “Tolerantes o Incluyentes”, organizado por el CEP.

intolerable. Se sostiene que la delimitación de lo público relevante nunca es neutral, el procedimiento no es capaz de fundar la ética, y la invitación a replegar y confinar a lo privado las opciones morales básicas conduce a la imposición dogmática de una moral individualista. De ahí que la democracia exige un marco común, espacios de verdad compartida como son la dignidad de la persona y los derechos humanos.

Pocas palabras se emplean con tanta profusión en los discursos políticos e internacionales como la palabra tolerancia. El término tiene el grave peligro de convertirse en mera retórica bienpensante. ¿Quién no se manifestará a favor de que la tolerancia impere en nuestra sociedad? Es de gran trascendencia para la paz. Con triste frecuencia la intolerancia ha cubierto la tierra de sangre; hoy sigue causando víctimas, y en Occidente se comprueba una alarmante difusión de otras formas más sutiles de intolerancia. Mucho se habla de la tolerancia pero poco se hace para precisar su significado. No podemos dar por supuesto que todos los fervorosos partidarios de la tolerancia saben realmente en qué consiste, dado que se encuentra rodeada por una serie de connotaciones implícitas y un cortejo de ambigüedades. Un término aparentemente tan pacífico y cristalino se encuentra rodeado por una serie de falsos dilemas, de tópicos y paradojas. No reparamos en todo el entramado de presuposiciones implícitas que subyacen en el empleo de palabras como tolerancia e intolerancia, dogmatismo y racionalismo, relativismo y fundamentalismo. Pero no sólo se rehúye delimitar conceptualmente de modo riguroso lo que significa tolerancia, sino que —y es más grave— se instauran dilemas artificiales y esquemas simplificadores que lo tornan todo aun más confuso. Esos falsos dilemas¹ parecen alinear posiciones contrarias y excluyentes como: 1) Ilustración (es decir, racionalidad, espíritu crítico, comprensión intelectual) versus Autoridad (que connota dogma, revelación, apelación a lo sobrenatural); 2) Progreso o Tradición; 3) Secularización o Confesionalidad; 4) Permisivismo liberal o Integrista moral; 5) Clericalismo o Laicismo; 6) Relativismo o Fundamentalismo. No deja de ser paradójico comprobar que mientras la palabra tolerancia parece en principio invitar al diálogo y a la disposición de apertura, cuando se emplean en el marco de estos dilemas y esquemas simplistas,

¹ Cfr.: Llano Cifuentes, Carlos: *Nudos del Humanismo en los Albores del Siglo XXI* (2001), cap. 3, “El relativismo de inicio de siglo”, pp. 47-53. Para los tres primeros dilemas también cfr.: Ollero, Andrés: “Tolerancia y Verdad” (1995), pp. 886-889.

las palabras adquieren un cierto halo de crispación o llamado al combate. Además, es frecuente que se pase por alto lo que realmente dice o piensa alguien, para rápidamente aplicarle la etiqueta formal conveniente (conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista o revolucionario) que lleva a dispensar de escucharlo y reflexionar en lo que dice. Nuestro primer paso será entonces precisar su significado.

1. Qué es la tolerancia y sus dos acepciones

Uno de los aciertos de la filosofía analítica es clarificar con rigor el sentido del lenguaje en el uso de las proposiciones en las que empleamos la palabra tolerancia. Es el camino que sigue Alejandro Vigo en un fino artículo sobre el concepto de tolerancia². Distingue entre “tolerar *algo*” (“el material [no] tolera la vibración”, “Pedro [no] tolera el frío”) y “tolerar *que*” (“la comisión [no] tolera que se altere el orden”, o “el maestro [no] tolera que los alumnos sean impuntuales”), estableciendo que el análisis que busca fijar la significación propiamente moral del concepto de tolerancia debe orientarse a partir del uso del término en estructuras del tipo “tolerar que”. Los deseos, creencias y preferencias en la medida que se expresan a través del lenguaje o el comportamiento son objeto de la tolerancia. Dichos deseos, creencias y preferencias constituyen, desde el punto de vista de su estructura lógico-categorial, lo que modernamente la filosofía analítica denomina “actitudes proposicionales” (“creo que”, “deseo que”, “pienso que”, “afirmo que”, “niego que”, “supongo que”), que son modos peculiares de referirse a determinados contenidos proposicionales en cuanto éstos son o pueden ser verdaderos y/o falsos. Entre sujetos que no toman posición alguna, ni a favor ni en contra de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales, no hay, en rigor, todavía lugar alguno para una actitud que pueda describirse como “tolerante”. Las personas no son, como tales, objetos de tolerancia, sino más bien objetos de respeto. Por eso concluirá Vigo: “Los objetos propios de la tolerancia en el sentido moral del término no son las personas mismas, sino, en todo caso, alguna de sus actitudes, en la medida en que tales actitudes comportan una toma de posición, relevante además desde el punto de vista práctico, respecto de la verdad y/o falsedad de determinadas proposiciones referidas a hechos, eventos o estado de cosas”³.

² Cfr.: Vigo, Alejandro: “El Concepto de Tolerancia” (1999), pp. 187-208. Conferencia dictada en la apertura del año académico de la Universidad de los Andes (Santiago, Chile) el 3 de abril de 1997.

³ Vigo, A.: *ibídem*, p. 198.

El término tolerancia es de una gran complejidad semántica. En ello influye tanto la intrínseca dificultad que toda persona debe enfrentar en su doble deber respecto a la verdad y a la sociedad, como la tortuosa evolución histórica del concepto en el plano filosófico, religioso y político⁴. De modo preliminar podemos decir que hay dos concepciones de tolerancia: una originaria y clásica, y otra frecuente desde la modernidad que tiende a asociar la tolerancia a distintas formas de relativismo o al menos a la negación de verdades absolutas. En su sentido originario y más propio, tolerancia es la actitud de la autoridad de no reprimir, mediante la violencia u otros medios, las opiniones falsas o los comportamientos considerados nocivos o ilegítimos, teniendo el poder o la facultad para impedirlos. Esto presupone la existencia de un sistema de principios o de normas según los cuales ciertas opiniones o comportamientos son valorados negativamente y, a la vez, su tolerancia es vista como moralmente conveniente o necesaria. En este sentido tolerar, según el Diccionario de la Real Academia, significa “permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente”.

Pero en la actualidad se difunde otro significado del término, según el cual es tolerante la persona o la autoridad civil que se abstiene de formular juicios de valor sobre opiniones o comportamientos diversos de los propios. Esta segunda acepción de la tolerancia, al menos en sus versiones más radicales, se ha convertido en directriz de posiciones filosóficas y éticas más o menos relativistas. En palabras de Millán Puelles, “en todas sus manifestaciones el argumento implica la creencia de que la práctica de la tolerancia es incompatible con la aceptación de unos valores absolutos que en cuanto tales hayan de ser tomados como rectores de la convivencia. Según esta manera de pensar, para no ser fanáticos es menester ser relativistas: dicho de otra manera, el relativismo es el fundamento teórico —y, en este sentido, la primordial condición de posibilidad— de todo comportamiento auténticamente tolerante”⁵.

2. Algunos antecedentes históricos

Durante siglos ha predominado la idea de que cualquier ruptura de la unidad cultural y religiosa constituía una grave amenaza para la convivencia socio-política y para la identidad personal que las estructuras sociales y políticas debían expresar. Los elementos de ruptura eran considerados en-

⁴ Cfr.: Ocariz, Fernando: “Delimitación del Concepto de Tolerancia y su Relación con el Principio de Libertad” (1995), pp. 865-883.

⁵ Millán Puelles, Antonio: *La Libre Afirmación de Nuestro Ser: Una Fundamentación de la Ética Realista* (1994), p. 382.

tonces como un mal que debía ser reprimido, incluso con la violencia. La tensión entre la conciencia personal y lo que se reconocía como la verdad se resolvía a veces maltratando al primero de los elementos en conflicto⁶. Las complicadas vicisitudes consiguientes a la ruptura de la unidad religiosa europea del siglo XVI, sobre todo la amarga experiencia de las guerras de religión, puso en marcha un largo y complicado proceso de revisión que acabó por revertir la situación anterior. La pluralidad de concepciones acerca de los problemas supremos de la existencia humana se fue imponiendo como un hecho insuperable que debía ser aceptado como punto de partida. La respuesta a estos problemas no sólo debería fundamentar la convivencia social, sino que requería un cuidadoso tratamiento para que no se convirtiera en causa potencial de división y de odio. Las soluciones filosóficas elaboradas por la Ilustración suponían frecuentemente arrinconar o maltratar tanto la verdad religiosa (deísmo, agnosticismo, liberalismo filosófico) como la sociabilidad humana (individualismo, atomismo). Con esto, a pesar de las apariencias iniciales, la libertad obtenía tan pocas ventajas reales como pocas eran las que la verdad y la sociabilidad habían obtenido en el pasado mediante el uso de la violencia.

Nos parece que en la actualidad el problema es el inverso (ahora la que resulta maltratada es la verdad) y de ello ha advertido Juan Pablo II cuando escribe: “La libertad reniega de sí misma, se autodestruye (...) cuando no reconoce ni respeta su *vínculo constitutivo con la verdad*. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común”⁷. Asimismo-

⁶ En estas breves consideraciones históricas, sigo lo planteado por Fernando Ocariz en artículo ya citado (1995). Para los aspectos históricos es clásica la referencia al libro de Lecler, L.: *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*, 2 vols. (1955). Sócrates fue condenado a muerte el año 399 a. C con la acusación de que corrompía a la juventud y porque introducía nuevas divinidades. Platón consideraba que los ateos y los impíos debían ser castigados con penas graves (cfr.: *Las Leyes*, X, 908 d-908 d.). Los mártires cristianos de los primeros siglos y en los siglos sucesivos fueron víctimas de esta concepción. Y los mismos cristianos —tanto católicos, como luteranos y calvinistas— recurrieron a veces a métodos intolerantes e incluso violentos. Como ha escrito Juan Pablo II: “es cierto que un correcto juicio histórico no puede prescindir de los condicionamientos culturales del momento, bajo cuyo influjo pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones, o al menos su marginación. Muchos motivos convergen con frecuencia en la creación de premisas de intolerancia, alimentando un ambiente pasional del que sólo los grandes espíritus verdaderamente libres y llenos de Dios lograban de algún modo sustraerse. Pero la consideración de todos estos atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiendo reflejar plenamente la imagen del Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre” (Encíclica, *Tertio Millennio Adveniente*, 10-XI-1994, N° 35).

⁷ Juan Pablo II: Enc. *Evangelium Vitae* (25, III, 1995), N° 19.

mo, Juan Pablo II empleó por primera vez en 1993, hablando al mundo de la cultura en la Universidad de Vilna (Lituania), la expresión *democracia enferma*. Ponía en guardia contra el mal intrínseco de dos grandes utopías ideológicas, que se convirtieron también en sistemas políticos a escala mundial: *la utopía totalitaria de la justicia sin libertad* y *la utopía libertaria de la libertad sin verdad*. Concluía: “Totalitarismos de signo opuesto y democracias enfermas han revolucionado la historia de nuestro siglo”. La primera utopía, la de la *justicia sin libertad* —y con ella los sistemas políticos totalitarios que la han encarnado (comunismo y nazismo)—, está ya en camino de decadencia y extinción, al menos en Europa y América, pero no sin haber dejado tras de sí un inmenso mal, un cúmulo de ruinas espirituales y sociales. En cambio, la segunda utopía, la de la *libertad sin verdad*, está en fase de creciente expansión en el mundo democrático. Desarrollada en el ambiente filosófico del relativismo agnóstico, encontró su gran instrumento legislativo —y, por tanto, social y político— en el *positivismo jurídico estricto*. En efecto, para este sistema —que de forma explícita o implícita niega una ética objetiva— no es la *verdad objetiva* la que asegura la racionalidad jurídica y la legalidad moral de las leyes o de las sentencias, sino sólo la *verdad relativa o convencional*, fruto pragmático del compromiso estadístico o político. Por eso Juan Pablo II sostenía: “Es urgente que trabajemos para salvaguardar plenamente el *verdadero sentido de la democracia*, auténtica conquista de la cultura. En efecto, sobre este tema se perfilan tendencias preocupantes, cuando se reduce la democracia a un hecho puramente de procedimiento, o cuando se piensa que la voluntad expresada por la mayoría basta simplemente para determinar la aceptabilidad moral de una ley. En realidad, el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve (...) En la base de estos valores no pueden estar provisionales y volubles mayorías de opinión, sino sólo el reconocimiento de una ley moral objetiva”⁸.

En todo caso, el paso del tiempo y ulteriores experiencias han permitido alcanzar resultados positivos. Las posiciones filosóficas extremas tienden a quedar encerradas en restringidos ámbitos de intelectuales radicales. Me parece que cada vez se ve más claro que el principio verdadero según el cual la conciencia personal, en su relación con la verdad religiosa y moral, no debe estar sometida a coacción por parte del Estado o por grupos sociales, ni tampoco puede fundamentarse válidamente que las verdades constitutivas de la identidad personal sean relegadas sistemáticamente al ámbito de las opiniones privadas. La reflexión política moderna ha centrado su

⁸ Juan Pablo II durante el Encuentro mundial de profesores universitarios (9-IX-2000).

atención en los valores éticos fundamentales para la convivencia, como la paz social, la libertad y la justicia, tratando de focalizar adecuadamente y garantizar jurídicamente las exigencias ético-políticas de la dignidad humana. Hay una mejor comprensión de los derechos fundamentales de la persona y, correlativamente, de la naturaleza y límites de las funciones del Estado. Es positivo que en nuestros días exista un acuerdo casi universal acerca del valor práctico de ciertas instituciones políticas y de un modo de concebir el ordenamiento jurídico de la convivencia.

Sin embargo, en el plano teórico la situación es más confusa. En la actualidad, el segundo concepto de tolerancia, que supone un maltrato de la verdad ética y religiosa y una insuficiente consideración de su papel en la formación y conservación de la identidad personal, sigue siendo sostenida por amplios sectores de la reflexión ético-política, para los que la visión relativista de la tolerancia, presentada frecuentemente como *pluralismo ético* o *neutralidad del Estado*, es la condición de posibilidad de la pacífica convivencia democrática.

En nuestros días, la tolerancia, la apertura al otro, el respeto a las opiniones del prójimo, la búsqueda de la coexistencia pacífica, del compromiso histórico, han reemplazado muy venturosamente a las conductas de intolerancia, de desprecio al otro, de proscripción, de exilio y de ostracismo. Pero ¿hay verdadera transformación de los espíritus o tras esa indulgencia se oculta una intolerancia más sutil? En nuestro tiempo, preocupado más que antes de la libertad, el conflicto entre el ideal de verdad y el ideal de caridad es constante en nuestras sociedades tolerantes. Si la idea de justicia separa a unos de otros, es porque la justicia a que todos aspiran no es respetada por los otros. Pareciera que la única manera de superar este inevitable conflicto entre verdad y caridad estuviera en la fórmula del apóstol: “la caridad de la verdad”. En todos los dominios en que se presente —moral, ciencia o información— la verdad es el único bien que podemos compartir. No creo en lo afirmado por Michel Foucault: “La voluntad de verdad es una prodigiosa maquinaria destinada a excluir”. Cuando se está en posesión de algo que se cree verdadero, se experimenta la necesidad de comunicarlo, puesto que la Verdad es el pan que hay que compartir. La razón es un proyecto de la inteligencia, que aparece cuando la inteligencia decide dejarse controlar por evidencias universales, que puedan ser compartidas por todos los sujetos que usen su inteligencia. El enajenado o el fanático no puede abandonar la cárcel de sus evidencias personales. Sólo cuando se esfuerce por conseguir verdades universales —es decir, que puedan ser percibidas por cualquier sujeto inteligente— podrá salir de la prisión de sus

evidencias privadas. El vínculo que une a las personas, a pesar de sus diferencias, es la verdad.

Pero cuando se quiere eliminar la verdad en su sentido objetivo, entonces podemos honrar tanto más la verdad subjetiva: ilusión deliciosa que nos hace vivir, que nos permite soportarnos unos a otros. “Ya no se busca el acuerdo del sujeto con el objeto —dirá Jean Guitton—⁹; por contra, se busca el acuerdo del sujeto consigo mismo. A eso se le llama: la *sinceridad*. Y, en consecuencia, se sustituye la búsqueda de los criterios de verdad por la búsqueda de criterios de sinceridad. La verdad de una ley impuesta desde fuera se la sustituye por la verdad interior, cambiante con las personas, y en adelante se llamará *tolerancia* a este mutuo respeto de las contradicciones, que procura a la vez la paz interior y el confort”. Cuando la sinceridad es el único criterio, aquellos que se tienen por testigos de la verdad (y el término “martyr” significa *testigo*) nos parecen obcecados sublimes, como pensaba Marco Aurelio. Sin embargo, el abandono del ideal de verdad conduce al predominio del reinado de la fuerza, de los *facts*. Comparto el temor de Jean Guitton cuando afirma: “¿Quién reemplazará el ideal de verdad, es decir, de inmutabilidad en la convicción, que hasta ahora había constituido la base de la cultura? Cuando lo verdadero se borra, es reemplazado inmediatamente por lo que semeja parecersele y que es todo lo contrario, a saber: el estado de hecho, la fuerza, la actualidad, la materia, el cuerpo, la política, el momento presente. Por eso, toda crisis de lo verdadero provoca inmediatamente un desarrollo de la potencia, una adoración de la fuerza y del hecho”¹⁰.

3. La concepción clásica de la tolerancia

La actitud de la tolerancia está referida a aquello frente a lo cual se está en condiciones de evitar, tomando las medidas destinadas a eliminarlas o contrarrestarlas, independientemente del éxito que se obtenga en ello. Es conocida la frase de Tomás de Aquino de que “es propio del sabio legislador permitir las transgresiones menores para evitar las mayores”¹¹; y apela para ello a una afirmación hecha por San Agustín ocho siglos antes, que no ha perdido vigencia: “si proscribes a las meretrices de la sociedad humana, perturbarás las pasiones libidinosas de toda la sociedad”. También recoge

⁹ Guitton, Jean: *Silencio sobre lo Esencial* (1987), pp. 21-22.

¹⁰ Guitton, Jean: *Ce que Je Crois* (1973), traducción al castellano, *Lo que Yo Creo* (1973), p. 53.

¹¹ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I-II, q. 101, a. 3, ad 2.

de él la convicción de que no es posible transferir automáticamente a la ciudad terrestre todas las reglas que son válidas para lo que Agustín llama ciudad celeste. Aquella tiene un ordenamiento propio, unas leyes y un derecho propio, dirigido al bien común político, que para San Agustín es fundamentalmente la concordia y la paz, la *tranquilitas ordinis* o, como diríamos hoy, la paz dentro de un orden de libertad y justicia. De esta tradición proviene la idea de que el cometido de la ley civil es diverso y de ámbito más limitado que el de la ley moral. La competencia de la ley civil es la de asegurar el bien común de las personas, mediante el reconocimiento y la defensa de sus derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública. En otras palabras, garantizar una ordenada convivencia social en la verdadera justicia. Los comportamientos inmorales que son irrelevantes para el bien común político no pueden considerarse propiamente objeto de tolerancia, porque con relación a ellos el Estado carece de competencia alguna. La tolerancia se referirá, por tanto, a comportamientos que en general caen bajo las competencias y funciones que la promoción del bien común atribuye a las autoridades estatales, que en determinadas circunstancias concretas el bien común político aconseja o impone, prudencialmente aquí y ahora, tolerar, porque de lo contrario la acción represiva acarrearía un daño a las personas y a la colectividad más grave. Se sostiene que el “costo” de intentar evitar o erradicar eficientemente el mal, desde el punto de vista fáctico y también normativo, es seguramente mayor que el de tolerar, al menos dentro de ciertos límites, tales actitudes o situaciones. “Lo importante aquí es advertir —afirmará Vigo— que, por su propia estructura, este tipo de alegatos a favor de la tolerancia, basado en razones de hecho, presupone la referencia indirecta a razones normativas (...) Para decirlo de otro modo: la justificación de la adopción de una actitud de tolerancia por recurso a razones de hecho tiene, en el fondo, casi siempre la forma de un argumento en favor de la opción por el ‘mal menor’, e involucra, como tal, un componente evaluativo que remite a determinados presupuestos normativos”¹². Se advierte que en la justificación racional de la actitud de tolerancia siempre está presente, de un modo u otro, la referencia a determinados presupuestos normativos que prestan sustento racional a la decisión a favor de dicha actitud.

El mérito de la definición de tolerancia de Tomás de Aquino (tolerar es permitir la existencia de ciertos males para no provocar otros y para no impedir ciertos bienes) consiste en hacer compatibles dos instancias que en este momento se encuentran en contradicción: la inequívoca existencia y

¹² Vigo, Alejandro: “El Concepto de Tolerancia” (1999), p. 206.

oposición entre el bien y el mal; y al mismo tiempo la inexcusable tolerancia que en determinadas coyunturas debe tenerse con quien hace el mal. El mal se tolera y padece, y el bien se defiende y difunde. Para ello es necesaria la convicción de que el bien y el mal existen y son discernibles. Robert Spaemann expuso que la tolerancia es “el único modo de hacer consonantes los bienes comunes de una sociedad y los derechos inalienables del individuo”¹³. La sociedad tiene bienes comunes y universales que deben respetarse; pero el individuo también posee derechos inalienables que se deben salvaguardar. La tolerancia no se entiende del todo sólo del lado de los bienes universales ni del sólo lado de los derechos individuales, porque es el equilibrio entre ambos.

La definición de tolerancia dada por Tomás de Aquino incluye sobriamente el verbo *permittere*, permitir (*Deus permittit aliqua mala fieri in universo*: Dios *permite* que ocurran males en el universo, para que no se impidan bienes mayores o se sigan peores males). Pero la tolerancia, según se suele entender hoy, no distingue entre *cometer*, *autorizar* y *permitir*. Tolerar el mal no significa que el mal se convierta, por magia de la tolerancia, en algo bueno. Sigue siendo malo, y por eso sólo se tolera o permite. Autorizar, en su sentido más extremo, significa *dar autoridad* a alguien para que haga algo. Permitir, también en su sentido límite, tiene el sentido de *no castigar*. La tolerancia no sólo requiere la distinción entre el bien y el mal, sino además, como ya hemos visto, de una objetiva proporción entre los bienes y los males. Se permite el mal para evitar males *mayores* o para no anular bienes *superiores*. Es preferible que haya males con tal de que se salve la libertad, y como reflexionaba San Agustín sobre Dios, “pensó que los hombres serían mejores servidores si libremente le servían”. Ser tolerante no es desprenderse de la verdad y el bien, para poder así ignorar cómodamente el error y el mal. Ser tolerante, desde esta perspectiva clásica, es ser capaz de ver en el otro siempre a una persona, portadora de intangible dignidad, sea cual sea el juicio que sus opiniones o sus conductas merezcan.

4. La tolerancia moderna, la democracia y el relativismo

“Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la

¹³ Cfr. Spaemann, Robert: “Universalismo o Eurocentrismo: La Universalidad de los Derechos Humanos” (1990), pp. 113-122.

verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos”¹⁴. Así plantea el asunto la *Centessimus Annus*. La cuestión es saber —y no es un juego de palabras— si podemos ser tolerantes de *verdad*, o si ello requeriría y exigiría, como condición previa e indispensable, liberarse de la verdad. La duda estriba en saber en qué medida resulta compatible hablar de tolerancia y, a la vez, afirmar, admitir o proponer que —también en el ámbito de la convivencia social— hay cosas que son verdad.

Paradigma de un relativismo radical es la posición de Hans Kelsen. El cristianismo, que enseña verdades y valores absolutos, se hallaría de modo muy especial en oposición frontal al necesario escepticismo de la democracia relativista. Para Kelsen la religión implica heteronomía de la persona, mientras que la democracia supone autonomía. El punto esencial de la democracia es la libertad, no el bien, el cual aparece como una amenaza para la libertad. Para Kelsen “la cuestión decisiva es si se *crea* en un valor y, consiguientemente, en una verdad y una realidad absolutas, o si se *piensa* que al conocimiento humano no son accesibles más que valores, verdades o realidades relativas (...) Si se piensa que el valor y la realidad son cosas relativas y que, por tanto, han de hallarse dispuestas en todo momento a retirarse y dejar el puesto a otras igualmente legítimas, la conclusión lógica es el criticismo, el positivismo y el empirismo (...) Esta pugna de concepciones metafísicas es paralela a la antítesis de actitudes políticas: a la concepción metafísico-absolutista del mundo se ordena la actitud autocrática, así como la democracia corresponde a la *concepción científica* del universo, al relativismo crítico”. Y concluirá Kelsen: “Si opto a favor de la democracia, lo hago exclusivamente por las relaciones entre la forma democrática del Estado y una concepción filosófica relativista”¹⁵.

Sin embargo, la democracia se apoya en una gran verdad, la dignidad de la persona humana. Se considera que la dignidad humana es una realidad objetiva y se deriva de ella una exigencia ético-política innegociable. No hay pie para un relativismo fuerte. Y una indisimulada laicista como Victoria Camps sostiene: “el relativismo a ultranza no es admisible en ética: es éticamente inadmisibile una cultura que permita el infanticidio o el geronticidio, que agravie a las mujeres o admita a la esclavitud”¹⁶. Tampoco nadie duda del parentesco entre el consenso y la democracia, dado que el consenso es

¹⁴ Juan Pablo II: *Centessimus Annus* (I, IV, 1991), N° 46.

¹⁵ Kelsen, Hans: *Esencia y Valor de la Democracia* (1977), p. 154 y p. 123.

¹⁶ Camps, Victoria: “Ética y Democracia: Una Ética Provisional para una Democracia Imperfecta” (1990), p. 25.

la vía más adecuada para acercarse a las verdades prácticas, asumiendo con realismo la falibilidad personal. Pero sólo el respeto a la verdad da sentido a este tipo de apelaciones al consenso. Porque, como ha mostrado Andrés Ollero, sólo la conexión con la verdad puede convertirlo en instancia ética, pues no es el consenso quien nos dice qué es éticamente adecuado, es la ética la que nos exhorta a consensuar sus exigencias¹⁷. Si alguien pretendiera que los derechos humanos tienen fundamento real, se haría imposible toda tolerancia, porque se vería obligado a imponernos su verdad, acabando con todo juego democrático. En el ambiente de la filosofía actual, pretender que las cosas tienen fundamento no es bien visto debido al rechazo visceral que inspira la metafísica. Se impone así un relativismo que, temeroso de sentar afirmaciones consistentes, se refugia en la apelación a un difuso *pensamiento débil*. Es la posición que adopta Norberto Bobbio, quien llegará a decirnos que no hay que preocuparse del fundamento de los derechos humanos, al estar ya reconocidos en la Declaración Universal de Naciones Unidas. Para Bobbio hay derechos humanos —como el de la tolerancia que de alguna manera identifica con el relativismo— sobre los cuales los argumentos filosóficos a favor o en contra no son nunca dirimentes y por tanto definitivos. Y de hecho no hay un argumento adoptado por una de las partes que no sea rebatido por la otra; no hay una *buena razón* esgrimida por una de las partes que no sea atacada por una *buena razón* en defensa de la tesis opuesta¹⁸. De ahí que en las cuestiones de fondo no sea posible llegar a un acuerdo razonable, aunque sea posible “*llegar a un acuerdo sobre las razones de la divergencia*, y de esta manera convertir unas concepciones opuestas a las otras, no digo en aceptables sino por lo menos en soportables”¹⁹. Las razones de Bobbio apuntan a las cuestiones de procedimiento más que a las de sustancia. No obstante considerar que la tolerancia se encuentra en la base de la democracia, se ve impelido a aceptar ciertas verdades tenues, como son las propias del *il pensiero debole*, pero que al menos lo alejan de un relativismo absoluto. El primer paso es la admisión de la persuasión como elemento importante para el desarrollo pacífico de una sociedad liberal y democrática: “es una actitud activa de fe en la razón o en la razonabilidad del otro; una concepción del hombre, no sólo capaz de seguir sus propios intereses, sino también de considerar el propio interés a la luz del interés de todos, el rechazo aquiescente de la violencia

¹⁷ Cfr.: Ollero, Andrés: “Consenso y Disenso en la Fundamentación de los Derechos Humanos” (1989), pp. 239-249.

¹⁸ Cfr.: Bobbio, Norberto: *L'Età dei Diritti* (1990), pp. 248-250.

¹⁹ Bobbio, Norberto: “Filosofía como Metodologie o Filosofía como Visione del Mondo” (1963), p. 507.

como único medio para obtener el triunfo de las propias ideas”²⁰. Aquí ya se da una apertura al fundamento de la tolerancia, a la fuerza misma de la verdad y a su capacidad de adherirse a ella. Pero Bobbio no hace mención de la posibilidad de respeto al hombre que piensa que posee la verdad²¹. El segundo momento que lo aleja de un relativismo absoluto es admitir al menos un principio absoluto: la tolerancia debe ser extendida a todos, excepto a aquellos que niegan el principio tolerancia”, *para arribar a una verdad absoluta*: la tolerancia tiene una razón de principio: “el respeto a la persona del otro”²². Sí, la persona es una verdad absoluta, y ello es así porque hay una verdad absoluta sobre el hombre. Como se ve, se trata de una diferencia en la fundamentación, y en este sentido fue muy esperanzadora la notable coincidencia y acercamiento de dos intelectuales tan disímiles como son Ratzinger y Habermas en la medida en que ambos se alejan del relativismo.

¿Qué le resta a la sociedad cuando se niega la verdad sobre el hombre o se piensa que la verdad no es liberadora? ¿Cómo puede organizarse la sociedad civil sin el ancla de un conjunto de verdades objetivas? La respuesta a esta cuestión da lugar a una forma muy extendida de relativismo: la sustitución de una *ética de contenidos* (la cual señala *qué* es lo bueno y *qué* es lo malo) por una *ética de procedimientos*, la llamada *ética procedimental* (cómo procederemos para determinar en una sociedad qué es lo bueno y qué es lo malo). Los procedimientos democráticos sustituyen a la ética fundamentada en la verdad sobre el hombre. Pero la libertad necesita un contenido. Lo podemos definir como el aseguramiento de los derechos humanos, garantía de la prosperidad de todos y del bien de cada uno. Es la posición de Ratzinger, y me atrevo a consignar esta cita larga porque sintetiza muy bien el *status questionis*: “Estas reflexiones —dice— permiten que aparezcan, junto a la idea de libertad, dos nuevos conceptos: lo justo y lo bueno. Aquella y éstos, es decir, la libertad como forma de vida democrática y lo justo y lo bueno como contenido suyo, se hallan entre sí en un estado de tensión, que representa el contenido esencial de la lucha actual por la forma legítima de democracia y de política. En primer lugar, hay que decir que pensamos en la libertad, ante todo, como el verdadero bien del hombre. Los demás nos parecen hoy día discutibles, algo de lo que se puede abusar con extremada facilidad. No queremos que el Estado nos imponga una determinada idea de bien. El problema aparece más claro todavía cuando

²⁰ Bobbio, N.: *L'Età dei Diritti* (1990), p. 240.

²¹ Ésta es la crítica que le hace María Ferrari en “Le Ragioni della Tolleranza: Riflessioni sul Pensiero di Norberto Bobbio” (1998), pp. 299 y ss.

²² Bobbio, N.: *L'Età dei Diritti* (1990), p. 249 y p. 243.

aclaremos el concepto de bien mediante el de verdad. En la actualidad, el respeto a la libertad del individuo parece consistir esencialmente en que el Estado no decida el problema de la verdad. La verdad, también la verdad sobre el bien, no parece algo que se pueda conocer comunitariamente. Es dudosa. El intento de imponer a todos lo que parece verdad a una parte de los ciudadanos se considera avasallamiento de la conciencia. El concepto de verdad es arrinconado en la región de la intolerancia y de lo antidemocrático. La verdad no es un bien público, sino un bien privado, es decir, de ciertos grupos, no de todos. Dicho de otro modo: el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia. A todos nos resultan razonables estas ideas. Sin embargo, si consideramos las cosas con más atención, surge la pregunta sobre si no es preciso que exista un núcleo no relativista también en la democracia. ¿No se ha construido la democracia en última instancia para garantizar los derechos humanos, que son inviolables? ¿No es la garantía y aseguramiento de los derechos del hombre la razón más profunda de la necesidad de la democracia? Los derechos humanos no están sujetos al mandamiento del pluralismo y la tolerancia, sino que *son* el contenido de la tolerancia y la libertad”²³. Como se ve, para Ratzinger hay dos posiciones fundamentales enfrentadas entre sí, las cuales aparecen bajo diferentes variantes y a veces coinciden parcialmente la una con la otra. De un lado, la posición relativista radical, que quiere apartar completamente de la política, por considerarlos perjudiciales para la libertad, los conceptos de bien y de verdad. El “derecho natural” es rechazado como sospechoso de connivencia con la metafísica y como perjudicial para mantener consecuentemente el relativismo. El derecho sólo se puede entender de manera puramente política, es decir, es justo lo que los órganos competentes disponen que es justo. En consecuencia, la democracia no se define atendiendo al contenido, sino de manera puramente formal: como un entramado de reglas que hace posible la formación de mayorías y la transmisión y alternancia del poder. A esta interpretación se opone la segunda posición, según la cual la verdad no es producto de la política (de la mayoría), sino que la precede e ilumina. No es la praxis la que crea la verdad, sino la verdad la que hace posible la praxis correcta. La política es justa y promueve la libertad cuando sirve a un sistema de verdades y derechos que la razón muestra al hombre. Frente al escepticismo explícito de las teorías relativistas

²³ Ratzinger, Joseph: “El Significado de los Valores Morales y Religiosos en la Sociedad Pluralista”, recogido en su libro *Verdad, Valores, Poder: Piedras de Toque de la Sociedad Pluralista* (1995), pp. 83-84.

y positivistas, se confía en la razón y en su capacidad para mostrarnos la verdad²⁴.

Pocos son, sin embargo, los teóricos que se atreven hoy a formular con rotundidad y convicción la versión escéptica de la tolerancia de un Kelsen. Ya vimos como Bobbio hablaba de respetar un principio moral absoluto: “el respeto de los demás”. Asimismo entre los deudores de la tradición liberal se rechaza que ella tuviera su origen en la negación de valores objetivos, o que obligara a descartar todo discernimiento entre lo bueno y lo malo. Páramo Argüelles se muestra drástico al respecto: “El mayor daño que se puede producir a la idea de tolerancia es su uso indiscriminado por parte del relativismo cultural, el cual ha abusado del lenguaje de la retórica de la diferencia”; para añadir, criticando a Kelsen, que “si se defiende la versión escéptica de la tolerancia, se puede generar la idea de la inutilidad de defender un marco social de tolerancia; lo que es una inconsecuencia práctica”²⁵. Esta idea del marco social de la tolerancia, que la tolerancia tiene límites, es algo sobre lo cual volveré. También Karl Popper sostiene que el relativismo “es una irresponsabilidad intelectual que socava el sentido común y destruye la razón (...) la tesis del relativismo lleva así a la anarquía, a la ilegalidad; y al imperio de la violencia”²⁶. Para él, el peligro no radica en el reconocimiento de la objetividad de la verdad, sino más bien en los posibles excesos de convencimiento subjetivo sobre la posibilidad de captarla, que llevarían a descartar una humilde y prudente falibilidad. El indiferente, el neutral, que duda de la verdad o admite que no existe, no puede realmente ser tolerante, porque la tolerancia presupone que hay una verdad objetiva y que puede, al menos en parte, ser descubierta. Otra cosa del todo distinta es la actitud ante *quien* comete el mal o los resultados prácticos del error. Aquí la tolerancia no es estratégica prudencia en la ponderación de bienes y males, sino apertura al otro lleno de comprensión y magnanimidad, que puede llegar incluso hasta la insólita invitación de amar al enemigo que voluntariamente nos procura males. Pero no se puede negar que la tolerancia exige admitir que la conducta sobre la que se juzga es *mala* y, por lo tanto, rechazable. Éste es uno de los tres elementos clásicos de la tolerancia. Los otros dos son, como hemos visto, que quien tolera esté por su competencia en condiciones de prohibir el acto, y que renuncie a ello tras ponderar otros valores concurrentes a los que se atribuye mayor rele-

²⁴ Cfr.: *Ibidem*, pp. 85-87.

²⁵ Páramo Argüelles, Juan Ramón: *Tolerancia y Liberalismo* (1993), pp. 14 y 54. Incluso dice en p. 102: “muy pocos liberales han defendido el escepticismo moral: la mayoría de ellos han defendido ciertos valores objetivos”.

²⁶ Popper, Karl: “Tolerancia y Responsabilidad Intelectual”, incluido en el libro de Popper *En Busca de un Mundo Mejor* (1994), p. 245 y p. 244.

vancia. Garzón Valdés habla de estos tres elementos: “competencia adecuada”, “tendencia a prohibir el acto” y “ponderación de los argumentos”²⁷.

Queda claro que la tolerancia, lejos de descartar previos conceptos objetivos de lo verdadero y lo bueno y de sus pares antagónicos, los exige. Esto la hace incompatible tanto con el escepticismo, que le negará toda realidad objetiva, como con el no cognotivismo, que no dispondría de razones para ponderar ni preferir un valor sobre otro. Lo resume bien Andrés Ollero: “Para ejercer la tolerancia habríamos de contar, por tanto, con exigencias éticas que desbordan la mera subjetividad y con posibilidades de conocimiento y argumentación racional. A ello habría que unir un peculiar talante, al que apuntaban no sólo la conciencia de la propia falibilidad sino, muy especialmente, la actitud de acogida paritaria hacia ese otro al que se quiere tratar como a un igual”²⁸.

5. Libertad para conocer la verdad y aplicarla

Para evitar la deriva individualista de la libertad, de una libertad vacía y carente de contenido, se han propuesto, junto a la imprescindible libertad, las ideas de lo justo y de lo bueno. Sin embargo, es del todo legítimo preguntarse si el afán por proyectar públicamente la verdad y el bien no conduce inevitablemente al *fundamentalismo*. La libertad no sólo es una condición para el acceso teórico a la verdad, sino que será siempre el camino, el “método” obligado, para su proyección práctica. Y cuando se habla de la verdad en un contexto práctico es necesario aludir a la prudencia. La virtud de la prudencia nos permite evitar dos extremos defectuosos. Por un lado, un craso *pragmatismo*, que invita a actuar al margen de todo principio objetivo, en perfecta consonancia con actitudes relativistas en sentido fuerte. Por otro lado, con un *doctrinarismo* ideológico convencido de que todo principio verdadero puede aplicarse mecánicamente sobre la realidad práctica, sin tener en cuenta las peculiaridades y circunstancias derivadas de su historicidad o de su contingencia. La filosofía práctica aristotélica, en contraposición al racionalismo *more geométrico*, ha puesto de relieve que la verdad práctica, sin renunciar a los principios objetivos que la hacen verdadera, es siempre una *verdad por hacer*, que cobra su sentido en una circunstancia histórica y concreta determinada. La libertad se convierte en método de acción porque nos encontramos ante una *verdad por hacer*. Ni

²⁷ Garzón Valdés, Ernesto: “No Pongas tus Sucias Manos sobre Mozart: Algunas Consideraciones sobre el Concepto de Tolerancia” (1992), p. 16.

²⁸ Ollero, Andrés: *Derecho a la Verdad: Valores para una Sociedad Pluralista* (2005), p. 85.

el burdo pragmatismo que impulsa a un hacer sin verdad, ni el deductivismo abstracto, que aplica una verdad ya hecha, son métodos admisibles. A la hora de actuar no se nos ofrece una verdad ya acabada y hecha en la que sólo cabría una mecánica aplicación. Un principio verdadero, proyectado sobre la práctica en contextos distintos y cambiantes, es lógico que dé lugar a una pluralidad de soluciones, razonables y *verdaderas* todas ellas en la medida en que le son tributarias. Los principios de la Constitución son susceptibles de desarrollos legislativos muy distintos, pero todos ellos respetuosos con su contenido. A su vez la Doctrina Social de la Iglesia nos ofrece “principios de reflexión”, “criterios de juicio” y “directrices de acción”. Se nos ofrece una verdad, no para someternos a una aceptación pasiva, sino para animarnos a experimentar la solución práctica más verdadera para un problema concreto. Se nos invita no a una sumisa obediencia a recetas prefabricadas sino a una “tarea práctica y, en cierto sentido, experimental”²⁹. Si se ignoran esos principios, criterios y directrices, esas soluciones no podrían ser verdaderas; pero si no se ejercita con activa prudencia la libertad práctica, todos esos principios se quedan en cántico celestial y no aportan solución alguna. Con ironía comentaba Andrés Ollero que “no faltan quienes asumen verdades, principios y convicciones con más orgullo de linajudo propietario que responsabilidad emprendedora (...) Un avance *práctico* en la realización de un principio, por mínimo que sea, será con frecuencia más ventajoso que cualquier retórica defensa testimonial, rebozante de pureza incontaminada”³⁰.

El filósofo del Derecho Francisco Puy Muñoz nos hace ver cómo en el entramado social debe darse cabida a la vez a dos hechos. Por una parte, de que la *verdad es una y excluyente* (esto es, excluye la verdad de la proposición opuesta), y por eso frente a los derechos de *la verdad* ha de valer el *principio de intransigencia*. Pero, al mismo tiempo, se ha de aceptar que la *estimación* cognoscitiva humana, por la naturaleza limitada del hombre, es *varia y parcial*. Ante este hecho ha de valer *el principio de tolerancia*, dada la variedad y parcialidad de las perspectivas humanas. Articula así Puy Muñoz el *principio de intransigencia ontológica* (el ser de las cosas), en virtud del cual han de defenderse y difundirse los derechos de la verdad una y excluyente, junto con el *principio de tolerancia gnoseológica* (del conocer de las personas), que da cabida a las diversas estimaciones humanas acerca de la verdad ontológica, incluso en el caso de que sean erróneas³¹.

²⁹ *Ibidem*, *Centesimus Annus*, N° 59.

³⁰ Ollero, Andrés: “Verdad y Consenso Democrático” (1993), p. 300.

³¹ Cfr.: Puy Muñoz, Francisco: “Sobre la Antinomia Universalidad-Relativismo” (1994), pp. 75-90.

La tolerancia se hace necesaria en virtud de la dignidad de la persona, pero también por causa de la falibilidad de ésta. Si el hombre no pudiera equivocarse práctica o teóricamente, no requeriría de la tolerancia. Por eso, como ya lo hemos dicho, tolerar el error no es considerar la equivocación como acierto, sino tener en cuenta que en determinadas circunstancias reprimirlo sería un mal más grande que permitirlo. Así pues, la permisión del error no es considerada como virtud, sino como *mal menor*. Una cosa es que se tolere la postura individual del drogadicto, del libertino, del alcohólico y del *gay*, por fuerza de la dignidad de la persona, y otra que sus comportamientos se erijan en encarnación de valores generalizables para todo el conjunto social. La tolerancia no mina los fundamentos de la verdad, sino que se limita a hacer posible la convivencia. Al afirmar con fuerza análoga la intransigencia ontológica y la tolerancia gnoseológica, no se coloca a la tolerancia en la cumbre de los principios sociales pero se da cabida al principio de solidaridad, según el cual todos estamos obligados en términos morales a procurar (no a coaccionar) que nuestro prójimo salga del error, lo mismo que estamos obligados a no incurrir en él. No se puede educar para la tolerancia como único fin; hay que educar para fines que se definan positivamente, eso sí, todos ellos compatibles con la tolerancia. Michael Novak ha sostenido que uno de los cuatro principios que sostienen la democracia es que *la verdad importa*. El relativismo no es democrático porque si no hay verdad el entendimiento, la razón y el diálogo no cuentan ni prosperan. Sólo queda apelar a la voluntad. Cuando no es la verdad la que impera, la voluntad se impone, que es la alternativa totalitaria³².

Esta intransigencia respecto de la verdad y transigencia con las personas es una práctica cristiana secular que nos insta a conciliar verdad y caridad; tanto “la caridad de la verdad” como el proponer la verdad con caridad. Es el lema ya propuesto por Agustín de Hipona: *diligite homines, interficite errores* (acabad con los errores, pero amad a los hombres)³³.

El diálogo, en el que se intercambian los fundamentos racionales de las distintas opiniones sobre un tema, se encuentra íntimamente vinculado con la actitud existencial y social de la tolerancia que ahora adopta la modalidad del respeto. Porque sin respeto no es posible el diálogo. Pero si la tolerancia significara que no hay nunca verdades ciertas y que todas son susceptibles de ponerse en tela de juicio, entonces la posibilidad de perfeccionamiento de la inteligencia queda cancelada y el diálogo resulta cháchara

³² Novak, Michael: “Simposio: La Crisis Moral de las Democracias Occidentales” (1989). Carlos Llano Cifuentes se refiere a este simposio en *Nudos del Humanismo...* (2001), p. 114.

³³ Agustín de Hipona: *Contra Litt. Pel*, I, 28.

inútil. Quien busca la verdad no pretende instalarse en seguridades sino, por el contrario, intenta hacer vulnerable lo que considera como tal e incluso experimenta regocijo en las posibles falsaciones de sus ideas cuando suponen un avance en el logro de la verdad.

El respeto impulsa a entender las razones por las que nuestro interlocutor afirma lo contrario. Es comprensión, no asentimiento; es lo que nos permite relacionarnos con quien piensa de modo distinto del nuestro —e incluso con quien está patentemente en el error, y entonces el respeto adquiere la modalidad de la tolerancia— no por obsequio de lo que piensa, sino de su persona. Octavio Paz contó en una entrevista que, cuando se percató de los engaños y falacias del sistema comunista y se retractó de su ideología, se quedó sin amigos. Hemos visto que nuestra renuencia a admitir los errores no entraña de modo alguno el rechazo a las personas que los sostienen. La actitud cristiana nos dice que es posible ser fiel a la verdad y fiel a la relación amistosa. No en vano es la única religión que se atreve a postular el amor al enemigo. Pero ¿acaso no se pueden tener verdaderos amigos más que entre los afiliados al mismo partido? La tolerancia entraña sin duda, intelectualmente, cierto desapego respecto de la proposición errónea o la conducta equivocada que se tolera, que no se asume ni se autoriza, sino sólo se permite. Pero esta posición en el ámbito intelectual —como ha advertido Carlos Llano— no tiene por qué transmitirse a los demás ámbitos de la vida. “El subsumir la riqueza de la vida humana en una sola de sus dimensiones —y en especial en la del entendimiento— constituye un totalitarismo existencial tan peligroso incluso como el totalitarismo político. Ni por amistad, ni por cortesía podemos admitir que dos y dos sean cuatro. Pero hemos de añadir que no debemos dejar de ser amigo de quien sostiene que son cinco. Nuestro nivel de amistad no coincide con el de la aritmética”³⁴. En este sentido contraponer verdad y tolerancia pasaría a ser un fundamentalismo intelectualista. El conocimiento y la opinión no son todo el hombre. Podemos ser existencialmente amigos en el seno mismo de la divergencia intelectual. Para Alejandro Llano, “la *comprensión* y la *veracidad* aparecen como presupuestos imprescindibles de un diálogo con sentido. En un primer acercamiento, podemos considerar la comprensión como el presupuesto subjetivo del diálogo y la veracidad como su presupuesto objetivo”³⁵.

³⁴ Llano Cifuentes, Carlos: *Nudos del Humanismo...* (2001), pp. 124-125.

³⁵ Llano, Alejandro: “Comprensión, Veracidad, Diálogo”, recogido en su libro *El Diablo es Conservador* (2001), p. 138. La comprensión es esa virtud que nos posibilita ser fieles a la verdad y al amigo conjuntamente. “En la relación dialógica, *con-vencer* o *ser con-vencido* representa una tarea común: es *vencer-con* el otro. Cuando en el curso del diálogo se alumbró la verdad, han sido los dos interlocutores los

En algunas teorías actuales, la dimensión pragmática de la verdad ha adquirido tal importancia que a ella se ha subordinado la dimensión semántica. Cuando esto ocurre, ya no está el diálogo ordenado a la verdad, sino la verdad ordenada al diálogo. Lo que se da aquí es una primacía de la comunicación sobre lo comunicado. Se da un positivo deseo de comunicarnos, pero a costa y a espaldas de la realidad que comunicamos. “Al perder contacto con una realidad distinta de los que dialogamos, e independiente de nosotros, cada uno queda clausurado en su propia subjetividad”³⁶.

6. Los límites de la tolerancia

A estas alturas, pocos negarán que resulta inconcebible imaginar a la *tolerancia* disociada de la *libertad*. No viene mal insistir que tampoco es imaginable una tolerancia desvinculada de la *verdad*. Ya hemos considerado que dos de los elementos de la tolerancia sólo son inteligibles cuando se apela a unos criterios objetivos: el previo carácter reprochable o erróneo de la conducta u opinión a tolerar, y el principio ético que lleva, sin embargo, a no rechazar tal conducta u opinión personal. Ahora cabe establecer un tercer punto de referencia objetivo: no cabe tolerar lo intolerable. La tolerancia no puede nunca ser indiscriminada. En este punto los diversos autores coinciden.

Quien tolera una determinada actitud por respeto al derecho de libertad de expresión lo hace, justamente, porque, al menos en el caso concreto, considera, al mismo tiempo, intolerable atentar contra dicho derecho. Así

que se han enriquecido (...) Pero si no se persigue la verdad sino otros intereses —de poder o de placer— uno se autoexcluye del diálogo. Es el caso de Calicles en el *Gorgias*, quien acaba siendo arrinconado por el implacable curso de los argumentos socráticos, y termina reducido al silencio. Quien no busca la verdad, sino otros fines ocultos, es mejor que se calle de una vez por todas” (ibídem, pp. 140 y 143).

³⁶ Llano, Alejandro: “Comprensión, Veracidad, Diálogo” (2001), p. 145. Algo de esto acontece en la *teoría consensual de la verdad*, cuyo principal representante es Jürgen Habermas. Para que la verdad se realice es preciso atenerse a las reglas establecidas por una *pragmática universal*, por una especie de ciencia trascendental de las condiciones *a priori* del diálogo, que podrían resumirse en la conocida expresión: *comunicación libre de dominio*. Hay un afán laudable de comunicarnos —pragmática— que nos separa de la realidad que comunicamos —semántica—. “El deseo de ser claros, de darnos a entender, de estar al día, de ser ‘políticamente correctos’, de *comprender* al interlocutor, prevalece así sobre el afán de ser veraces, por manifestar las cosas como son (...) Si tú y yo no tenemos acceso a algo otro, independiente de los dos, y a lo que por ello mismo podríamos acceder de modo igual y común; si la realidad es sólo lo que adquiere vigencia en la interpretación y en el diálogo, entonces quedamos aislados, porque no hay un ámbito común de encuentro” (p. 145).

Alejandro Vigo razona: “Los mismos principios normativos que dan sustento a una determinada actitud de tolerancia ponen, al mismo tiempo, determinados límites internos a dicha actitud de tolerancia, más allá de los cuales se sitúa lo que ya no puede ser tolerado, por atentar precisamente contra los mismos principios que le prestan fundamento. La tolerancia racional es siempre una tolerancia en contraste con aquello que resulta como tal intolerable, por atentar, de diversos modos, contra los principios mismos que fundan, justifican y hacen posible la tolerancia”³⁷. En este contexto también se desenvuelve la famosa “paradoja de la tolerancia” formulada por Popper: el argumento establece que una tolerancia pretendidamente irrestricta debería tolerar también la intolerancia. El precio que debe pagar una tolerancia ilimitada es renunciar a las razones que la justifiquen. Una tolerancia sin límites ha de ser, necesariamente, una tolerancia no fundada en razones, y una tolerancia tal no tiene motivos para rechazar la intolerancia y, por tanto, se verá obligada a admitir sin réplica la posibilidad de su propia supresión. La tolerancia racional, por razones estructurales, es siempre una tolerancia acotada dentro de ciertos límites, fuera de los cuales queda el ámbito de lo que se considera intolerable. La pretensión de una tolerancia irrestricta —ilusión utópica y peligrosa— conduce, así, por un camino que anuncia, paradójicamente, a la más completa amenaza de intolerancia. Vaclav Havel afirma: “La tolerancia empieza a ser una debilidad cuando el hombre comienza a tolerar cosas intolerables, cuando empieza a tolerar el mal”³⁸. Asimismo Nicolás López Calera: “Un simple sentido común nos dice que no todo puede ser tolerado. Por ejemplo, no se puede tolerar que una determinada religión sacrifique niños a sus dioses”³⁹. Y en breve y magnífica sentencia de Kaufmann: “La verdad es el *telos* de la tolerancia, así como la libertad es condición”⁴⁰. El relativismo fuerte aparece nuevamente descartado.

Es problemática, y de ser posible sumamente empobrecedora, una democracia meramente procedimental que excluya la proyección pública de todo contenido ético. Los derechos humanos, que sirven de fundamento y límite al juego democrático, no pueden verse reducidos a mecanismos pro-

³⁷ Vigo, Alejandro: “El Concepto de Tolerancia” (1999), p. 207.

³⁸ Havel, Vaclav: “Pluralismo y Tolerancia” (1995).

³⁹ López Calera, Nicolás: “Jueces para la Democracia” (1992), p. 4. Asimismo Adela Cortina: “Lo que no puede tolerarse es que no se respete a las personas. Lo que no puede tolerarse es que se tomen decisiones que les afectan sin tenerlas significativamente en cuenta. Y esta ‘intolerancia’, a mi entender, es irrenunciable” (*La Ética de la Sociedad Civil*, 1994, p. 99).

⁴⁰ Kaufmann, A.: “Reflexionem über Rechtsstaat, Demokratie, Toleranz” (1995), p. 387; citado por Ollero, A.: *Derecho a la Verdad...* (2005), p. 100.

cedimentales, sino que entrañan contenidos que exigen ser puestos en práctica. Asimismo no existe sociedad alguna en la que cada uno de sus miembros se limite a vivir su propia verdad subjetiva.

La convivencia exige, por definición, espacios de verdad compartida. La invitación a replegar a lo privado las opciones morales es irrealizable. Cuando expulsamos de lo público determinadas propuestas morales, lo hacemos en nombre y a favor de otras. Como ha demostrado Andrés Ollero, la previa delimitación de lo público ya implica un juicio moral: “No tiene sentido proponer que sea en un ámbito público neutralmente configurado donde se establezca el mínimo ético vinculante para todos. Sólo sabiendo de antemano cuál es el mínimo ético —indispensable para que pueda darse una *convivencia* que merezca ser considerada *humana*— podremos trazar la frontera entre lo público, capaz de vincular a todos, y lo privado, donde cada cual será libre de hacer de su capa un sayo (...) *La delimitación de lo ‘público’ presupone el tácito establecimiento de un mínimo ético*, desde el que se determina lo que reviste o no interés general”⁴¹. La invitación a replegar y confinar a lo privado las opciones morales básicas conduce a la imposición dogmática de una moral individualista. Eso de convivir sin que nadie “imponga sus convicciones” es una falacia destinada a neutralizar a quienes las tienen. La democracia ha de nutrir la moral pública con propuestas fruto de las más variadas convicciones, esforzándose por compatibilizar su juego y recurriendo, cuando ello no sea posible, a las fórmulas habituales de solución de conflictos: respeto a los derechos fundamentales, reglas de la mayoría, objeción de conciencia. Sí, nadie debe imponer *sus convicciones a los demás*, si por tal se entiende considerarse excusado de argumentar sus propuestas. Lo público debe ser el lugar de encuentro de plurales propuestas morales, el espacio del debate argumentado. Pero la llamada moral laicista, presuntamente neutral, acaba siendo beligerante. Su pretendida *neutralidad* desemboca en cruzada neutralizadora de cualquier propuesta moral no disimulada. Ollero ha demostrado cómo el laicismo se cierra a todo pluralismo —paradójicamente, en aras de una presunta tolerancia— adoptando talentos inquisitoriales. El laicismo atenta contra el pluralismo democrático que surge del contraste de las opiniones de todos y no de la previa imposición de criterios presuntamente neutrales desde los cuales discriminar a los supuestamente contaminados. El *laicismo* se convierte en *imposición confesional* al rechazar toda configuración de lo público que entre en contradicción con la única moral aceptada: la moral individualista. Y curio-

⁴¹ Ollero, Andrés: “Verdad y Consenso Democrático” (1993), recogido en su libro *Derecho a la Verdad* (2005), p. 141.

samente incurre en fundamentalismo simétrico al islámico. Mientras éste impone una homogénea y poco original moda a las mujeres, el laicismo, de modo paralelo, prohíbe el libre uso del velo en las escuelas francesas, pese a ser el inocente símbolo cultural de un pueblo. Por supuesto, pretender coartar los impúdicos exhibicionismos individuales presentes en los medios y en la publicidad —a lo que antiguamente se llamaba atentados contra la moral y las buenas costumbres— sería atentar contra la tolerancia. Por tanto, el laicismo se hace así neutralizador de la incidencia pública de determinadas opciones morales, imponiendo, so capa de neutralidad, un código individualista⁴².

Ollero cuestiona el simplista y falso encadenamiento de dilemas que emparejarían: *relativismo axiológico*→*neutralidad de lo público*→*ética pública procedimental*→*laicismo*, que se identificarían indisolublemente con la actitud tolerante; y siempre enfrentados, sin posible término medio, a *objetividad axiológica*→*traslado de convicciones a lo público*→*ética pública de contenidos*→*fundamentalismo religioso*. “El balance sería bien diverso: el relativismo ético, si va en serio, resulta incompatible con la tolerancia; la delimitación de lo público relevante nunca es neutral; el procedimiento no es capaz de fundar la ética, a no ser que se provea —confesadamente o no— de fundamentos éticos previos; el laicismo que arrincona a la plural mayoría creyente se convierte, paradójicamente, en confesional y fundamentalista. Sólo criterios axiológicos objetivos, por problemática que resulte su captación práctica, permiten fijar la triple frontera (recusable, tolerable, intolerable) que la tolerancia lleva consigo”⁴³.

7. Un sustrato común para la tolerancia

Para el pensamiento clásico o la tradición central de Occidente, ese mínimo ético verdadero que asegura la convivencia humana, esos espacios de verdad compartida, los proporciona la ley natural, fundamento de los derechos humanos. Cuestiones ineludibles serán lo problemático de su exacto conocimiento, dados su dimensión histórica y existencial, y su carácter práctico que hace de él una “verdad por hacer”, en los que la prudencia permitirá tanto su conocimiento racional como su razonable despliegue. Tanto la referencia a una ley natural como a los derechos humanos recogen una idea fundamental: hay criterios morales que preceden a nuestros acuer-

⁴² Cfr.: Ollero, A.: *Derecho a la Verdad...* (2005), p. 142.

⁴³ Ollero, A.: “Tolerancia y Verdad” (1995), recogido después en *Derecho a la Verdad...* (2005), pp. 109-110.

dos convencionales, incluso a nuestras diferencias de credo, cultura o nación⁴⁴.

Pero ¿por qué razón esto hoy es incomprendido? La razón radica en el continuo proceso que a partir de la modernidad ha llevado a la subjetivización de la idea del derecho natural y a su posterior transformación en la idea de derechos humanos. Los derechos naturales que Locke defendía eran tres: vida, propiedad y libertad. La *Declaración de Derechos Humanos* ha añadido algunos cuantos, pero es común a todos ellos el situar su fundamento en el sujeto. Los derechos son, entonces, algo que un sujeto posee, pero también algo a lo que puede renunciar. La noción clásica de derecho natural no tenía este carácter. Es significativo que el término romano *ius* pudiera significar también un deber. La noción de *ius* se situaba más allá de la contraposición moderna entre sujeto y objeto: *ius* era lo justo, y lo justo podía consistir en dar o en recibir, es decir, lo justo se descubría en una relación. El derecho se refería más a una relación que a una posesión. Consistía más en algo que conducía a actuar de un modo determinado que en algo poseído de modo absoluto⁴⁵. De modo paulatino el fundamento del derecho deja de ser la naturaleza, sino el sujeto que la posee, y finalmente su libertad individual, que en el contexto de la tradición ilustrada se identifica con *autonomía*. Ése es el bien que el demócrata reconoce como suyo, y ante el que los demás bienes y la misma sociedad deben subordinarse. Si en definitiva me interesa el bien de la sociedad —se razona— no es sino porque garantiza el mío propio, pero lo que sea mi bien propio eso lo decido yo por mi cuenta. Con lucidez argumenta Ana Marta González: “En el derecho natural clásico, era el bien común la medida de lo tolerable y lo intolerable en la vida pública. Pero esta noción es la que modernamente hemos perdido de vista, en la medida en que hemos desarrollado un modo de entender las relaciones entre individuo y sociedad marcado de raíz por una concepción de la dignidad humana en términos de autonomía absoluta. (...) La inclusión de contenidos materiales en la lógica política es lo que parece ajeno al principal logro de la Ilustración: autonomía. Parece que señalar unos contenidos materiales significa limitar las posibilidades de autocreación, y esto es lo que no puede admitir un ilustrado, ya sea liberal o socialista”⁴⁶. La crisis

⁴⁴ Cfr.: González, Ana Marta: *Claves de Ley Natural* (2006). Hablar de ley natural es hablar de unos principios morales básicos, cuya vigencia no depende de ninguna autoridad política o eclesiástica, pues precede a una y a otra. Podríamos decir que la ley natural la llevamos puesta, por el sólo hecho de ser humanos. Precisamente por eso la ley natural es más democrática que la misma democracia, y constituye la base para un auténtico diálogo de civilizaciones.

⁴⁵ Cfr.: Tuck, Richard: *Natural Rights Theories* (1980).

⁴⁶ González, Ana Marta: “Paradojas de la Tolerancia”, ensayo recogido en su libro *Expertos en Sobrevivir. Ensayos Ético-Políticos* (1999), pp. 35-36.

de comunicación que observamos en todos los niveles en nuestra sociedad está relacionada con este clausurarse el sujeto en sí mismo, en ser un celoso defensor de su autonomía que lo lleva a blindarse en su particularidad sin dejar resquicio para lo común, que constituye la base para toda comunicación. Asimismo la tendencia a identificar lo público con lo “objetivo”, con lo que los sociólogos llaman el “tecnosistema”, y relegar al ámbito privado las convicciones, la propia visión del mundo y de la vida, que se considera asimismo como subjetiva, afectiva, por no decir irracional e incommunicable, hace un flaco favor a los seres humanos, y en último término al propio concepto de tolerancia. Ese sujeto radicalmente autónomo que intenta auto-crear su propia vida conduce —tristemente lo comprobamos— al encerramiento de muchos individuos en sí mismos, a una generalizada falta de comunicación que pervierte la tolerancia, de modo que ya no signifique una actitud positiva en orden a la convivencia, sino tan sólo mera pasividad o indiferencia. La falta de comunicación hace imposible ejercitarse en la virtud de la tolerancia, porque se carece de lo común, y al faltar lo común falta lo diverso⁴⁷.

Sin este núcleo duro de la democracia, sin este sustrato común de la humanidad, ésta puede enfermar y autodestruirse. Es lo que plantea Ratzinger en dos luminosos escritos: “Sin convicciones morales comunes las instituciones no pueden durar ni surtir efecto. Pero las convicciones no derivan de la mera razón empírica. Las decisiones mayoritarias no pierden su condición verdaderamente humana y razonable cuando presuponen un substrato básico de humanidad y lo respetan como verdadero bien común y condición de todos los demás bienes. Esas convicciones reclaman actitudes humanas correspondientes, y las actitudes no pueden prosperar cuando no se respeta el fundamento moral de la cultura ni las evidencias religioso-morales custodiadas por ella. Apartarse de las grandes fuerzas morales y religiosas de la propia historia es el suicidio de una cultura y una nación.

⁴⁷ Cfr.: *ibídem*, p. 41. “La ausencia de comunicación puede obedecer a muchas causas; paradigmáticamente se sigue de la ausencia de un lenguaje común. Si cada uno tiene su lenguaje propio, o si el lenguaje común se reduce al lenguaje del tecnosistema, no hay comunidad, pues la comunicación humana ha de llegar a esferas más profundas; no puede permanecer en el estrato de los intereses económicos y el tráfico de influencias. Si ninguna comunicación es posible en ese nivel, si los estratos más profundos del yo se resuelven en preferencias irracionales, ha caído por su base la posibilidad misma de una comunicación más honda que la mera transacción de intereses. Los diálogos —de haberlos— serán triviales” (p. 40). Todo lo que se escape a la racionalidad técnica y científico-positiva será declarado irracional, subjetivo y afectivo, olvidando la racionalidad que Aristóteles reservaba para la acción: la racionalidad práctica, cuyo fruto característico es la virtud.

Cultivar las evidencias morales esenciales, defenderlas y protegerlas como un bien común sin imponerlas por la fuerza, constituye a mi parecer una condición para mantener la libertad frente a todos los nihilismos y sus consecuencias totalitarias⁴⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona: *Contra Littera. Petiliani donatistae*, libri III, I, 29, 31: P.L. 43,259.
- Bobbio, Norberto: "Filosofía como Metodología o Filosofía como Visión del Mundo". En *La Cultura* I (1963).
- *L'Età dei Diritti*. Torino: Ed. Einaudi, 1990.
- Camps, Victoria: "Ética y Democracia. Una Ética Provisional para una Democracia Imperfecta". En *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, N° 6 (1990), Madrid.
- Cortina, Adela: *La Ética de la Sociedad Civil*. Madrid: Ed. Anaya, 1994.
- Ferrari, María: "Le Ragioni della Tolleranza. Riflessioni sul Pensiero di Norberto Bobbio". En *Acta Philosophica*, Vol. 7, Roma, 1998.
- Garzón Valdés, Ernesto: "No Pongas tus Sucias Manos sobre Mozart: Algunas Consideraciones sobre el Concepto de Tolerancia". En *Claves de Razón Práctica*, 19 (1992).
- González, Ana Marta: "Paradojas de la Tolerancia". En Ana Marta González, *Expertos en Sobrevivir. Ensayos Ético-Políticos*. Pamplona: Ed. Eunsa, 1999.
- *Claves de Ley Natural*. Madrid: Ed. Rialp, 2006.
- Guitton, Jean: *Ce que Je Crois*. Paris: Ed. Grasset, 1973. [Trad. al castellano, *Lo que Yo Creo*. Barcelona: Ed. Acervo, 1973.]
- *Silencio sobre lo Esencial*. Trad. al castellano de Miguel Montes. Valencia: Ed. EDICEP, 1987.
- Havel, Vaclav: "Pluralismo y Tolerancia". En *ABC Cultural*, 5-V-1995.
- Juan Pablo II: *Centessimus Annus*, 1-V-1991.
- Encíclica, *Tertio Millennio Adveniente*, 10-XI-1994.
- Encíclica, *Evangelium Vitae*, 25-III-1995.
- Encuentro mundial de profesores universitarios (9-IX-2000).
- Kaufmann, A.: "Reflexionem über Rechtsstaat, Demokratie, Toleranz". En H. H. Kühne (ed.), *Festschrift für Koichi Miyazawa*. Baden-Baden: Nomos, 1995.
- Kelsen, Hans: *Esencia y Valor de la Democracia*. Trad. de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra. Barcelona: Ed. Labor, 1977.

⁴⁸ Ratzinger, Joseph: *Verdad, Valores y Poder...* (1995), pp. 38-39. En otro libro agrega: "La responsabilidad significaría entonces vivir el ser como respuesta, como respuesta a lo que nosotros somos en verdad. Esa única verdad del hombre, en la que el bien de todos y la libertad se encuentran en una relación indisoluble, se halla expresada en la tradición bíblica por el Decálogo, el cual, por lo demás, coincide en muchos aspectos con las grandes tradiciones éticas de otras religiones. El Decálogo es a un mismo tiempo auto-representación, auto-presentación de Dios e interpretación del ser del hombre, el resplandecer de su verdad, que se hace visible en el espejo de la esencia de Dios, porque sólo a partir de Dios es posible entender rectamente al hombre" (*Fe, Verdad y Tolerancia*, 2005, p. 219).

- Lecler, L.: *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*, 2 vols. Paris: Ed. Aubier, 1955.
- Llano, Alejandro: “Comprensión, Veracidad, Diálogo”. En Alejandro Llano, *El Diablo es Conservador*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2001.
- Llano Cifuentes, Carlos: *Nudos del Humanismo en los Albores del Siglo XXI*. México: Compañía Editorial Continental, 2001.
- López Calera, Nicolás: “Jueces para la Democracia”. En *Derecho y Tolerancia*, N° 16-17 (1992).
- Millán Puellas, Antonio: *La Libre Afirmación de Nuestro Ser. Una Fundamentación de la Ética Realista*. Madrid: Ed. Rialp, 1994.
- Novak, Michael: “Simposio: La Crisis Moral de las Democracias Occidentales”. The Phoenix Institute y Fundación Konrad Adenauer (capítulo italiano), 3-IV-1989.
- Ocariz, Fernando: “Delimitación del Concepto de Tolerancia y su Relación con el Principio de Libertad”. En *Scripta Theologica*, 27 (1995/3).
- Ollero, Andrés: “Consenso y Disenso en la Fundamentación de los Derechos Humanos”. En J. Muguerza y G. Peces Barba (eds.), *El Fundamento de los Derechos Humanos*. Madrid: Ed. Debate, 1989.
- “Verdad y Consenso Democrático”. En Fernando Fernández (coordinador), *Ciencias Humanas y Sociedad. Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus*. Madrid: AEDOS, Unión Editorial, 1993. Recogido después en Ollero, Andrés: *Derecho a la Verdad: Valores para una Sociedad Pluralista*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2005.
- “Tolerancia y Verdad”. En *Scripta Theologica*, sept-dic., 1995 (XXVII/3). Recogido después en Ollero, Andrés: *Derecho a la Verdad: Valores para una Sociedad Pluralista*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2005.
- *Derecho a la Verdad. Valores para una Sociedad Pluralista*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2005.
- Páramo Argüelles, Juan Ramón: *Tolerancia y Liberalismo*. Madrid: Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Popper, Karl: “Tolerancia y Responsabilidad Intelectual”. En Karl Popper, *En Busca de un Mundo Mejor*. Barcelona: Ed. Paidós, 1994.
- Puy Muñoz, Francisco: “Sobre la Antinomia Universalidad-Relativismo”. En *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 11, 1994.
- Ratzinger, Joseph: “El Significado de los Valores Morales y Religiosos en la Sociedad Pluralista”. En Joseph Ratzinger, *Verdad, Valores, Poder: Piedras de Toque de la Sociedad Pluralista*. Trad. de José Luis del Barco. Madrid: Ed. Rialp, 1995.
- *Fe, Verdad y Tolerancia*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005.
- Spaemann, Robert: “Universalismo o Eurocentrismo. La Universalidad de los Derechos Humanos”. En *Anuario Filosófico*, XXIII/1, 1990.
- Tuck, Richard: *Natural Rights Theories*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Vigo, Alejandro: “El Concepto de Tolerancia”. Conferencia dictada en la apertura del año académico de la Universidad de los Andes (Santiago, Chile) el 3 de abril de 1997. En *Sapientia*, Vol. LIV, 1999. □