

## TOLERANCIA Y MOMENTO CULTURAL

POR

ANTONIO SEGURA FERNES

Hace algunos pasó el *Año internacional de la tolerancia*, con numerosos eventos culturales de esta referencia, alguno poco afortunado en su expresión, como el Monumento a la Tolerancia de Sevilla, que es una escultura de Chillida que suelda por el centro dos semicírculos de hormigón que al espectador le recuerdan dos cornamentas taurinas, evocándole la poco atractiva figura del marido *tolerante*, que es lo más opuesto al genio español abundantemente representado en el Siglo de oro y su culto, tal vez excesivo es verdad, al *honor*. El tema de la *tolerancia* cobra inusitada importancia a partir de la Ilustración: es bien conocida la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, y el no menos conocido *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire, que en su *Diccionario filosófico* (1) dedica nada menos que seis páginas a este lema que curiosamente antepone a *tormento y tortura*.

Para mí el año 1998 terminó con la lectura de la obra de Walzer (2), que tiene el mismo título que la de Voltaire, si bien su desarrollo y aun valor filosófico sea muy otro, pues se inscribe, consciente o no conscientemente, en la actual corriente filosófica inaugurada por Husserl que es la *fenomenología*. Tras el fracaso de los ilustrados que pretendían un nuevo hombre, ya fuera por el camino racionalista del *cogito* cartesiano, ya por el *percípi* de Berkeley, aquél fundando las filosofías prácticas —ética y política— *more geometrico* por Spinoza; éste convir-

(1) VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Temas de Hoy, 1995.

(2) MICHAEL WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, 1998.

tiendo la metafísica y la ética en *psicología* por los angloescoceses —Hume, Locke, Mill, etc.—; superados en las síntesis alemanas de Kant, que prohíbe la metafísica, y Hegel que la desarrolla en una teodicea invertida que en vez de ver al hombre como hecho a *imagen y semejanza* de Dios llega dialécticamente a un *dios* o *espíritu absoluto* desde el hombre, *espíritu finito*, haciéndolo a *imagen y semejanza del hombre*, que con Nietzsche devendrá *superhombre*, movido por una *voluntad de poder* que está *más allá del bien y del mal*, es decir, un totalitarismo duro (Hitler, Stalin), o flexible (Marcuse) que ha producido millones de muertos en este siglo que está terminando.

No fue, pues, extraño que las más preparadas mentes filosóficas reconsideraran los orígenes de esta filosofía fundada en la *inmanencia* de la conciencia. Y ese fue el origen del desarrollo de un nuevo modo de filosofar *desde el hombre*: la *fenomenología*, no del espíritu al modo de panlogismo hegeliano, sino como un *método* racional del discurso filosófico: los *cogitata* intelectuales y las *sensaciones* como ingredientes de una vivencia, son sometidos en la *εποχή* o *reducción fenomenológica* como un modo de acceso intelectual al *ser*, la *νοεσις* de los *νοεμα* o *contenido noemático* de las realidades aprehendidas (3), método que permite superar el círculo de hierro de la *subjetividad* de la mente y entrar en contacto con la *objetividad* de las cosas reales a partir de un riguroso estudio de los datos inmediatamente dados a la conciencia (Bergson) que, precisamente, son los *accidentes existenciales* con que se presenta lo real y constituyen el universo fenoménico de cómo *aparecen*.

Así, en lo que aquí nos interesa, Walzer hace un minucioso estudio de lo concerniente a la *tolerancia* y, sin pretender juicios de valor, dice que "mi tema es la práctica de la tolerancia o, quizá mejor, lo que ella hace posible: la coexistencia de grupos humanos con diferentes culturas, historias e identidades" (pág. 16). Por ello empieza, y no puede ser de otro modo, con el análisis del comportamiento en el tiempo y espacio humano, es decir, con la

(3) Vid. EDMUND HUSSERL, *Ideas*, Fondo de Cultura Económica, 1985.

historia. Pero frente a los discursos de Voltaire y Locke, que son meras consideraciones de lo ocurrido, Walzer hace una rigurosa *εποχή fenomenológica*. Aquéllos, aunque no lo consideraran o, incluso, aunque no lo quisieran admitir, se movían en el caliente mundo *humano* acunado por la cristiandad tras la caída del mundo pagano. Obviamente en este mundo había molestos límites, como siguen existiendo hoy, que tenían que soportar: como ahora los hombres eran *buenos* o *malos*, cualquiera que sea el baremo estimativo de la moralidad. Y la *Ilustración* creyó inocentemente que bajo el imperio de la *diosa razón* o de la *utilidad* surgiría un nuevo tipo de hombres *justos* y *benéficos*, como aquí estatuyó la Constitución de Cádiz. Pero lo ocurrido no respondió a este rosado panorama, la *tolerancia «antropocéntrica»* que proponían y que lo único que *no toleraba* era sujetarse a cualquier tipo de *heteronomía* superior ni la proclamación de una Verdad absoluta, la consideraron suficiente para conseguir en tiempo y espacio un conocimiento *universal* y *objetivo*, por encima de consideraciones *subjetivas*. Walzer y el discurso actual no están en el mismo plano de aquellas consideraciones *ilustradas* de la historia que nos parecen, en el más benévolo de los juicios, infantiles y producto no del saber, sino del *querer como poder*.

Él proclama claramente su tesis: "Mi preocupación es, por tanto, la práctica de la tolerancia *cuando las diferencias a considerar son culturales o religiosas* con diferentes modos de vida, cuando los otros no son copartícipes, cuando no existe un juego común y no hay necesidad intrínseca de respetar las diferencias que cultivan y practican" (pág. 24). Está, por tanto, en las cuestiones de fondo de *lo importante*, la cultura, la religión, no de lo inmediato, lo *urgente*, en el desarrollo existencial: en otras palabras, entra en el ámbito de la *επιστημη*, el *saber cierto*, no en el de la *δοξα*, la *opinión*, aquél *no pactable*, éste obviamente *pactable* según oportunidad de *los diferentes modos de vida*. Tanto en uno como en otro caso, si bien con diferente exigencia e intensidad, en los diversos grupos coexistentes, "su objeto básico consiste en mantener un cierto modo de vida entre sus propios miembros, *reproducir en las generaciones futuras su cultura o su*

fe" (pág. 25). Y a continuación expone que "la tolerancia cubre cierto número de posibilidades" (*ibidem*), de las que señala específicamente cinco: "en la primera... consiste simplemente en una aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz... Una posible segunda actitud es pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante la diferencia... Una tercera es el resultado de cierto tipo de estoicismo moral: reconocer por principio que los 'otros' tienen derechos, incluso aunque ejerciten esos derechos en formas que nos resulten poco atractivas. Otra cuarta actitud expresa apertura hacia los otros, curiosidad, incluso respeto, voluntad de escuchar y aprender. Y, aún más lejos en esa gama, nos encontramos con la admisión entusiasta de la diferencia: bien sea una aprobación estética... o bien una aprobación funcional" (págs. 25-26). En suma: "aquella gama que iba desde la resignación, la indiferencia, la aceptación estoica y la curiosidad hasta el entusiasmo" (*ibidem*).

Para entender esta presentación teórica del tema de la tolerancia tenemos que volver a los principios que señala en la Introducción sobre los límites de posibilidad de este discurso claramente fenomenológico. Allí nos dice que "lo que no es posible es seleccionar los rasgos mejores y más atractivos de cada uno de los diversos sistemas y combinarlos entre sí... Imaginar que podemos reproducir o imitar lo primero y evitar lo segundo, sería un ejemplo de lo que podríamos llamar mal utopismo" (pág. 18). Por otro lado, "la idea de que nuestras elecciones no están determinadas por un único principio universal (o un conjunto de principios interrelacionados) y que la elección correcta en una situación puede ser igualmente correcta en otra es, estrictamente hablando, una idea relativista. El mejor de los órdenes políticos es relativo a la historia y la cultura del pueblo cuya vida trata de organizar. Esto parece algo obvio. No trato de defender un relativismo sin restricciones, puesto que ningún orden ni ningún aspecto de él, es una opción moral a menos que sirva para mantener algún tipo de co-existencia pacífica... Elegimos dentro de límites y sospecho que *el auténtico desacuerdo entre los filósofos no es sobre la existencia o no de tales límites* —nadie cree seriamente que no los haya— *sino sobre cuál es su amplitud*

(pág. 19) (4). Vemos cómo no sólo hay en este tema de la tolerancia una diferencia *cualitativa* entre la *verdad* y la *opinión*, sino también otra *extensional* sobre el contenido o *voeμa* de la misma en el conocimiento o *voeσζ* de la misma. Y, así, “defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos, *no es lo mismo que decir que se debe «tolerar» toda diferencia real o imaginada...* Por tanto, podremos clasificar los diferentes sistemas, los diferentes regímenes de tolerancia, como *«más o menos tolerantes»* (*ibidem*).

En la *εποχή* fenomenológica que desarrolla ha llegado por el momento a ciertas conclusiones objetivas sobre la tolerancia que validan el proceso *noético-noemático* utilizado para desentrañar filosóficamente tan complicado tema que resumimos: empieza delimitando su ámbito analítico pues si bien la *tolerancia* es siempre una actitud asumible por las personas concretas que reclaman sus derechos, aquí le “interesan esos derechos principalmente cuando se ejercen en común” (pág. 23). Resumiendo los puntos preferenciales de sus análisis, que, como remarcamos, son *las diferencias a considerar son culturales y religiosas* que predeterminan las opciones de la acción humana. Aquí ha señalado previamente, como vimos, que como *las elecciones no están determinadas por un único principio universal* la misma idea de *«tolerancia»* es, estrictamente hablando, *una idea relativista*, pero que no trata de *defender un relativismo sin restricciones* que sirva para mantener algún tipo de *co-existencia pacífica*. Pero no deja de advertir que esto, que sin duda es generalmente aceptado, *el auténtico desacuerdo entre los filósofos no es sobre la existencia o no de tales límites, sino sobre cuál sea su amplitud*. Aunque no sea esta co-existencia pacífica el único condicionante de los *límites* de la tolerancia, pues no es menos importante señalar que *su objetivo básico consiste en mantener un cierto modo de vida entre sus propios miembros, «reproducir en las generaciones futuras su cultura o su fe»*. Por eso antes se indica que este es el punto alcanzado *por ahora*, pues además de los límites, más o menos amplios de la *«tolerancia»* entre ellos, queda el problema aun no

(4) El remarcado en *«cursivas»* y entre comillas cuadradas (••) es nuestro.

tocado del *límite último* que toda sociedad no debe traspasar si no quiere caer en la *anomía*, la anarquía.

Hasta aquí nos movemos en el terreno abstracto de las *ideas* (*ideen* en Husserl) o νοεμα captadas universalmente y *objetivamente* en la νοεσις o conocimiento *subjetivo*. Estas *ideas puras* en el mundo *existencial* se presentan con variadas *figuras* como φαίνεσθαι, *fenómenos de aparición*, inmediatamente dada a los sentidos internos o externos desde donde empieza todo conocimiento abstractivo y, por ende, *universal* y *objetivo*. Históricamente sus *límites* se han concretado en cinco posibilidades, pues *están situados en aquella gama que iba desde la resignación, la indiferencia, la aceptación estoica y la curiosidad hasta el entusiasmo*.

La validación existencial de este marco analítico forzosamente tiene que ser histórica, dando lugar a "cinco regímenes de tolerancia" (Cap. 2, págs. 29 y sigs.), que son: los *imperios multinacionales* habidos en la historia. En ellos "bajo el orden imperial los miembros de las comunidades, quiéranlo o no, manifestarán tolerancia en... sus interacciones cotidianas, y algunos de ellos... aprenderán a aceptar la diferencia y terminarán por situarse en algún lugar de la gama de tolerancia descrita previamente" (*ibidem*). Por esta razón "el gobierno imperial es la manera más eficaz de incorporar la diferencia y facilita... la coexistencia pacífica" (pág. 30), si bien, "la autonomía imperial tiende a encerrar a los individuos dentro de sus comunidades" (*ibidem*) y, "allí se les tolera colectivamente, pero su presencia individual no será salu- dada ni siquiera segura cuando traspasen las líneas que les sepa- ran de los otros. Solamente pueden mezclarse en espacios natu- rales, por ejemplo, en el mercado, la corte imperial o las pri- siones" (pág. 31). Otro caso es la *Comunidad internacional* (págs. 34 y sigs.) que "aparece aquí como algo anómalo porque obviamente no es un régimen local... Se trata de una situación anárquica y con ausencia de leyes" (*ibidem*), al menos comunes hasta la aparición, tras Francisco de Vitoria, del Derecho Interna- cional. De todos modos, "la soberanía garantiza que nadie del otro lado de la frontera puede interferir en lo que se hace a este lado" (*ibidem*). Después viene el caso de las *Confederaciones*

(págs. 37 y sigs.) y expone que "el confederalismo es un programa muy valiente porque pretende mantener la coexistencia imperial, pero sin los límites de la burocracia imperial y sin la distancia que hacía que aquellos burócratas fuesen gobernantes más o menos imparciales... la idea es atractiva: la concurrencia es directa, no mediada, libremente negociada de dos o tres comunidades (en la práctica de sus líderes o élites)" (*ibidem*). Respecto a la viabilidad de este modo, "el éxito será probable cuando esa co-asociación se produzca con anterioridad a la aparición de fuertes movimientos nacionalistas y a la *movilización ideológica* de las diferentes comunidades" (pág. 38). Hemos marcado la *movilización ideológica* porque al ser las ideologías *metafísicas secularizadas* (5) y, por ello, con pretensiones no sólo *universales*, sino *irrenunciables*, es decir, algo que atañe directamente a lo antes señalado del *límite social último* de la tolerancia y que aún no es tocado por Walzer.

De ahí pasa a ver los *Estados Nacionales* (págs. 39 y sigs.) que forman la mayoría "de los Estados que constituyen la comunidad internacional... Significa exclusivamente que un único grupo dominante organiza la vida en común de manera que refleja la propia historia y cultura... lleva adelante la historia y mantiene la cultura. Son esas intenciones las que determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y el ceremonial de la vida pública... El Estado nacional *no es neutral*, su aparato político es una maquinaria para la reproducción nacional". (*ibidem*). Estamos, pues, tocando el tema en su punto álgido de cualquier sociedad: no el de la relación, más o menos *tolerante* de las diversas *comunidades* de diferente religión o cultura, entre sí; sino el de las relaciones mutuas *en el todo social* del Estado o Confederación Mundial de ellos. Y aquí es de notar que si bien las formas culturales existenciales son algo *íntimo*, interno de las *comunidades*, no ocurre lo mismo con las creencias *religiosas* o las adhesiones *ideológicas*, de evidente naturaleza *social*, lo que las hace constitutivamente *expansivas*, es decir, en continua

(5) Vid. R. BERLINGER, "Las ideologías, signo de nuestro tiempo", en *Atlántida* 5, pág. 482.

captación de *adeptos*: es, en otras palabras, la problemática del *proselitismo* que, necesariamente, choca, no ya sólo *entre sus propios miembros*, sino con una declarada voluntad de extender *«un cierto modo de vida»* con el antes señalado objetivo de *«reproducir en las generaciones futuras su cultura y su fe»*. Es por eso por lo que Cristo preguntará en el Evangelio: *“Yo he venido a echar fuego en la tierra, y ¿qué he de querer sino que se encienda? ... ¿pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión”* (Lucas, 12, 49-51).

Una presentación elusiva del tema señalará: “La tolerancia de los Estados nacionales no se centra habitualmente en grupos sino en los individuos que participan... considerados de manera característica primero como ciudadanos y posteriormente como miembros de esta o aquella minoría. *En tanto que «ciudadanos tienen los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro, se espera que se imbriquen positivamente con «la cultura política de la mayoría»... No se les permite que se organicen de manera autónoma ni que tengan «competencias legales» sobre sus propios miembros. «La religión, la cultura y la historia de la minoría son asuntos que corresponden a lo que puede llamarse lo colectivo privado»*” (pág. 40). Queda, pues, claramente expuesta la situación actual de lo *políticamente correcto* imperante en las democracias liberales. Pero evidentemente *«no resuelve el problema de cuál se la Suprema Norma de Justicia»* que tiene que definir tanto lo *legal*, en sus más estrictos términos y lo *políticamente correcto* en lo cultural y en el diálogo social, que así es sometido a *la prohibición de hacer preguntas* (6), lo cual no deja de ser una patente *intolerancia*. Y, entre estas *preguntas prohibidas* por ser *políticamente incorrectas* están las que se refieren a la moral pública, respecto a la relación sexual, *existencia-rio* (Heidegger) fundamental del *dasein*, hombres y mujeres, niños y adultos, etc., y otras similares respecto a las políticas educativas y familiares; incluso en temas científicos, la legalidad de ciertos estudios experimentales sobre la vida y la muerte, la

(6) Cfr. la polémica entre AUGUSTO DEL NOCE y UGO SPIRITO, *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, Unión Editorial, 1971, ver capítulo 10.



reproducción y el dolor. Temas todos ellos que es intelectualmente abusivo reducirlos al mero ámbito de *lo que puede llamarse lo colectivo privado*; porque "cualquier pretensión de actuar en el espacio público por parte de alguna cultura minoritaria normalmente produce ansiedad en la mayoría... En principio no se ejerce coerción sobre los individuos, pero la *presión para asimilarse a la nación dominante ha sido bastante común*" (pág. 40). En otras palabras, vivir una forma cultural o religiosa diversa de la mayoría convierte a los creyentes ya en *mártires*, ya en *cruzados*, si pretenden cambiar la ortodoxia pública mayoritaria que les condena al *exilio interior*. Y esto afecta a temas importantes en la relación humana como es, *v. gr.*, el concepto de la *libertad* o el de la *justicia* y otros básicos que dependen de la *antropología* vigente. Si se considera el hombre como producto de la sociedad o de la historia —*ideologías* socialistas o historicistas— y a una acción francamente repelente a la sensibilidad inmediata, como pueden ser el abuso sexual o el asesinato, *no se le imputan al actor*: sólo se consideran producto de su posición social o del desarrollo histórico habido y ha educado: al *actor* al que *redimir* y no *castigarle* (7).

Desde otra perspectiva, la pretensión de una ética *civil* y otra distinta *religiosa* es difícilmente sostenible según la teoría social. Talcott Parsons (8) nos dice que "el movimiento religioso, a causa de *su relación con la integración total de los valores, pretende una jurisdicción total sobre las orientaciones de valor humanas que tienen que estar de alguna manera integradas en los valores institucionalizados del Estado*". En otras palabras, los *ciudadanos-creyentes* están en una situación esquizofrénica que choca con el antes señalado objetivo de *reproducir en las generaciones futuras su cultura y su fe*, y lo más probable es que caigan en la anomia que termina explicando *las raíces del odio y las semillas de la violencia* (9). Es claramente un voluntarismo de *querer como*

(7) Es la tesis de la novela de STANGERUP, *El hombre que quería ser culpable*.

(8) T. PARSONS, *El sistema social*, Revista de Occidente, 1966, pág. 178.

(9) Son los títulos de dos obras sobre este importante tema: SERGIO CORTA, *Las raíces del odio*, EUNSA, 1987; LUIS ROJAS MARCOS, *Las semillas de la violencia*, Espasa-Calpe, 1995.

*poder* decir que “a pesar de esas dificultades, en los Estados nacionales liberales y democráticos se ha mantenido con éxito una gran variedad de diferencias significativas —particularmente diferencias religiosas—. De hecho, las minorías con frecuencia consiguen mantener y reproducir una cultura común precisamente porque están bajo la presión de la mayoría nacional. Se autoorganizan para la resistencia, social y psicológicamente, haciendo que sus familias, sus comunidades, sus ideas y asociaciones sean cierto espacio cuyas fronteras se esfuerzan por mantener” (pág. 42). Es *querer como poder* considerar eso como un *éxito*, cuando grupos de *ciudadanos* viven en situación de *sitiados por el enemigo* y, como *mártires* o *cruzados*, se *autoorganizan para la resistencia social*. Por otro lado, la *ley de bronce* de Gresham no opera sólo en lo económico, donde *la moneda mala desplaza a la buena*: también aquí la *moral mala, permisiva*, tiende a desplazar a las morales *exigentes*. Hoy es obvio que el *éxito social* de los *Estados nacionales liberales y democráticos* es acompañado por la secularización religiosa y la degradación doctrinal que afecta, principalmente, a los más débiles intelectualmente como son los niños, los jóvenes y los menos instruidos, más aún cuando están sometidos a una propaganda que les afecta incluso subliminalmente, sin que ellos lo noten.

Lo anterior muestra en sus propias palabras el modelo dialéctico de su examen fenomenológico: el problema de la tolerancia se presenta en tres niveles: el del *individuo*, el de la *comunidad* diferenciada y el del *Estado* como lugar común de *individuos* y *comunidades*. La *tolerancia* existencial viene encuadrada por la ortodoxia pública vigente en el Estado y formalizada en la legislación vigente. Es un esquema de claridad matemática, decir, partiendo de la *unidad* individual del *ciudadano* que pasa de la comunidad de *creyentes* al Estado. Estos dos escalones son cuantificables en *mayoría estatal* y *minorías comunitarias*, lo cual son ideas *claras* y *distintas*, como quería Descartes. El problema reside en que los elementos humanos base, *no son individuos*, de una especie *noemática*, sino *personas*, cada una única e irreplicable, son no sólo los actores comunitarios y sociales, sino con definidas opciones *morales* sobre qué es el *bien* o el *mal*, la

*Justicia y la libertad*, y estos *noemas* no son componibles en términos democráticos de *más o menos*, sino morales de *mejor o peor*. Aquí, la *reducción de lo múltiple a lo uno*, no puede hacerse matemáticamente, pues no están sometidos a la *ley de la fuerza* (Hartmann) (10), sino a la *ley de la libertad*, a la que compete el juicio sobre el *bien* y el *mal*, la *verdad* y el *error*.

El desplazamiento actual de la metafísica a la ideología, comporta un uso lingüístico particular en el que se magnifican ciertas palabras, como la *tolerancia* y se demonizan otras, como *fundamentalismo* o intento de organizar la existencia humana en base a un *fundamento* inobjetable. Que éste sea *verdadero* o *falso*, *bueno* o *malo* no sólo es otro problema, sino que es el *problema fundamental de la co-existencia social y política*. Al respecto, Walzer dice que "la ortodoxia fundamentalista se caracteriza precisamente por su rechazo a aceptar una *tolerancia general como una visión más amplia* de su cultura religiosa" (pág. 50). Es decir, admite que hay *una visión más amplia* que las de las *religiones* y todo lo propuesto, desde esta *visión más amplia*, es meter la *religión dentro de los límites de la razón* como propuso Kant. Dejemos el estudio que hace de los *casos más complicados* (Francia, Israel, Canadá, Comunidad Europea) que estudia en el capítulo 3, y pasemos al fondo del tema que curiosamente titula *Cuestiones prácticas* (cap. 4). Empieza por la realidad del Poder: "se dice con frecuencia que la tolerancia es siempre una relación de desigualdad, en la cual a los grupos o individuos tolerados se les asigna una posición inferior. *Tolerar a alguien es siempre un acto de poder; ser tolerado es una aceptación de debilidad*" (pág. 65). Obviamente, no son iguales ni pueden tener el mismo tratamiento cuando el grupo es una *etnia* que cuando se trata de una *creencia religiosa* o una *ideología*. Aquélla, por naturaleza, tiene una extensión limitada y sus problemas son meramente *administrativos*, mientras que en los otros casos son de naturaleza *universal* y, además, *expansiva*, es decir, *sociopolí-*

(10) Cfr. NICOLAI HARTMANN, *Ontología*, III, Fondo de Cultura Económica, 1939, pág. 596. Más adelante veremos la definición de las leyes de *fuerza* y *libertad* en Santo Tomás de Aquino.

*tica*. Esto se ve claramente en un ejemplo que pone Walzer: "El caso de los mormones en los Estados Unidos sugiere que ciertas prácticas diferentes, como la poligamia, no se tolerarían cuando fuesen completamente internas" (pág. 74). Más claramente aún se ve la relación forzosa *religión/política* en el caso citado por T. Parsons: "Los miembros de las convicciones religiosas sólo en la medida que no infrijan las normas regulativas en otros aspectos (por ejemplo, normas que definen los criterios de decencia —de ahí la dificultad de tolerar a los Dokhubors—)" (*loc. cit.*, pág. 71) y hay que advertir que las normas de éstos no consideran *decen-te* el *pagar impuestos*, es decir, una *objeción de conciencia fiscal* que da lugar a los *insumisos fiscales*, al menos tan legítimos como cualquier otra *insumisión social*.

Este es el verdadero problema del tema de la *tolerancia*, la *relación política*, hoy universalmente subsumida en el tema de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, que es el de la íntima relación entre las creencias irrenunciables y una organización sociopolítica que choca con ellas. No es aquí tema importante pero menor del *comunitarismo* (11) que más bien se inscribe en la doctrina del principio de subsidiariedad. En otro ejemplo que propone, el del tema del uso de chador o velo que tienen que llevar las musulmanas y que hace años originó una polémica en la minoría norteafricana inmigrante en Francia, no deja de decir que "estamos ante materias enormemente sensibles (pues) la subordinación de las mujeres... no tiene por objeto exclusivo la imposición de los derechos de propiedad patriarcales. Tiene que ver con la reproducción cultural o religiosa, cuyos agentes más seguros se supone que son las mujeres" (pág. 77), es decir, con un profundo problema de creencias que, en el caso religioso, no tanto en el meramente cultural, son *irrenunciables*. Y, como después reconoce, "la tolerancia comporta el derecho a la reproducción de la comunidad. Pero ese derecho, en caso de existir, entra en conflicto con los derechos de los ciudadanos individuales" (pág. 78), es decir, la dialéctica del otro extremo. El

---

(11) Tema muy de Walzer. Vid. M. WALZER, *La crítica comunitarista del liberalismo*, aparecido en la revista *La política*, núm. 1, Paidós, págs. 47 y sigs.

problema es, por lo tanto, cuáles y quiénes son los que *fijan los derechos básicos e irrenunciables de los ciudadanos individuales*, o sea, *los derechos humanos*. Y aquí aparece en la sociedad liberal que Kant —y los seguidores que tiene declarados u ocultos— fija en la *autonomía* de la conciencia humana (12). La tensión dialéctica entre el individuo y cualquier tipo de comunidad o sociedad que necesita una organización de Poder: siempre surge para el individuo la pregunta sin respuesta de *¿por qué yo tengo que obedecer a otro?*

Las respuestas que se proponen vienen desde ambos lados, el de la sociedad jerarquizada y el de los individuos: las primeras responden desde la *tradición*; las segundas se instrumentan en función del *futuro* o, mejor dicho, de lo que se cree que *será* ese *futuro*. En el lenguaje ideológico, aquéllas se tachan de *reaccionarias*; a éstas se las proclama *progresistas*, pero sin precisar, al menos de momento, hacia qué *meta se progresa*. Walzer lo ve así: "los tradicionalistas tendrán que aprender a ser tolerantes con los suyos, con diferentes versiones de su propia cultura o religión: pero antes de que esa lección se aprenda, se puede prever numerosas reacciones de los «fundamentalistas», que con mucha frecuencia se centrarán en cuestiones de *género*" (pág. 78). Antes de seguir señalaremos lo difuso de esta terminología, pues la palabra clave que remarca, *fundamentalistas* tiene una connotación peyorativa que, si bien puede ocasionalmente ser apropiada, porque extremistas siempre los hay, no es legítimo descalificar los que pretenden un discurso lógicamente, *fundamentado* y sólido, enfrentándose con los que seriamente se *destizan* hacia otros discursos que aún permanecen larvados y terminan por

---

(12) Kant es el más profundo filósofo de la democracia liberal. Su principio básico es el de la *autonomía* de la conciencia individual como suprema norma de la acción humana. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Austral, 1972, dice que en esta acción humana, cuando existe una norma externa, "nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo debería ser siempre condicionado y no podía servir para el mandamiento moral. Llamaré a este principio el de *autonomía de la voluntad*, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*", pág. 90.

cristalizar en algo completamente distinto del auténtico discurso original lo cual si siempre es grave y desleal, aun lo es más en asuntos de *religión*. Y no es sólo en el plano teórico sino también en las implicaciones que forzosamente se dan en la práctica y se *fundamentan* en un planteamiento doctrinal concreto. Esto es lo que ahora ocurre en un tema gravísimo, no sólo para los creyentes sino para todos los hombres. Walzer lo expone así a continuación de la anterior cita: "Las batallas actuales en los Estados Unidos sobre el tema del aborto muestran el carácter de esta política reaccionaria. Desde el bando fundamentalista, el problema moral consiste en plantear si la sociedad puede tolerar el asesinato de niños en el seno materno (13). Pero por ambas partes el tema político tiene un núcleo diferente: ¿quién va a controlar los lugares de reproducción? El útero no es sino el primero de esos lugares; la casa y la escuela son los siguientes... ¿Qué diferencias culturales seguirán tolerándose una vez que se hayan resuelto estas disputas, como seguramente lo serán, *en favor de la autonomía de las mujeres y de la igualdad del género*? No quedaría ninguna si los tradicionalistas tuvieran razón. *Pero probablemente están equivocados*" (*ibidem*, remarcado aquí).

Entrando en el fondo del tema que es la cuestión de cuál sea la última referencia para organizar la convivencia y, por ende, el tema de la *tolerancia*: si es una apelación religiosa, *transcendente* o, por el contrario, es algo solamente civil, político sin otro panorama que la *inmanencia de la conciencia humana*. Más advierte "que una razón de que la tolerancia funcione tan fácil-

---

(13) Otro autor, RONALD DWORKIN, *El dominio de la vida*, Ariel, 1994, de análogo ámbito cultural de Walzer, toca este tema de diferente modo, pues aunque rechaza el fondo metafísico de la cuestión y duda *si el feto es una persona*, no deja de reconocer que entre abortistas y antiabortistas, "la dignidad, reveladora del respeto al valor inherente de nuestras propias vidas se encuentran en el núcleo de ambos argumentos... *Las decisiones relativas a la vida y a la muerte son de la mayor importancia, las más cruciales en la formación y expresión de la personalidad de las que cualquiera puede realizar*", págs. 312-313. Esto es trasladar el tema a términos de respeto a la vida humana y así, difícilmente podría negarse que desde la concepción de lo que se trata es de *una nueva vida... humana*, que, tampoco puede negarse que es suprimida en el aborto por sean las que fueren las razones aducidas y quien lo decida.

mente en países como los Estados Unidos es que las iglesias y congregaciones formadas por individuos, cualesquiera que sean sus desacuerdos teológicos, en su mayoría con muy parecidas unas a otras" (pág. 80), lo cual es obvio, pues todos procedían del tronco común de la Revelación sináitica, para los judíos exclusivamente en el Antiguo Testamento, para los cristianos —protestantes, católicos, ortodoxos— ese mismo Testamento completado por el Nuevo Testamento. Y esto es aquí decisivo, pues el cuerpo de doctrina social desarrollada por unos y otros, dejando aparte más sutiles cuestiones teológicas, era el mismo: en otras palabras, la base *antropológica* era prácticamente igual y, por ende, los derechos *básicos* a exponer y defender eran originalmente, en el caso del aborto, idénticos. Lo cual es muy dudoso que ocurra hoy por el proceso secularizador que ha afectado a todas las creencias religiosas a causa de sus relaciones con una cultura civil de base *inmanente* que ha impuesto otra *antropología*, es decir, un concepto del *hombre* aséptico, del que se ha separado cualquier consideración *trascendente* por lo menos en el *orden civil*, dejándole, porque esto es inevitable a cualquier gobierno, el *santuario de la propia conciencia*. Y ahí es donde precisamente se dan los conflictos ya con las *personas*, no meros *individuos* o *ciudadanos*, ya con las *comunidades naturales*, no meramente *concedidas* o *toleradas* por el Estado. Y lo mismo puede aplicarse al supuesto de un orden mundial superestatal.

Como estas realidades *personales* o *comunitarias* son patentes los Estados no han tenido otro remedio que reconocer que "la objeción es hoy un derecho individual, aunque la alegación que los gobernantes están más dispuestos a reconocer es precisamente la pertenencia a esas sectas" (pág. 81), como se ve en el caso, antes citado, de los dokhubors. Esto es un principio, pero los problemas nacen de su desarrollo práctico que se presenta así: "no combaten la libertad de reunión o de culto, pero *temen una pérdida de control social*. Están dispuestos a tolerar a las religiones minoritarias (son defensores de la libertad religiosa) pero *no son tolerantes con la libertad personal fuera del lugar de culto*. Si las sectas comunitarias intentan controlar la conducta de

los suyos, los miembros más radicales de la mayoría religiosa *intentan controlar la conducta de todos*, ya sea en nombre de una tradición (judeo-cristiana) *supuestamente común*, de los valores familiares o de sus propias convicciones sobre lo que está bien o mal" (pág. 82). Lo aquí remarcado es la presentación clara del fondo *político* del problema: una sociedad en su grado civil máximo que es el Estado, *administra un bien no material*, que es el conjunto de creencias personales, familiares y comunitarias que son las que la han constituido de esa manera y no otra. No podemos olvidar que desde sus inicios, la filosofía política señaló que "toda ciudad es una comunidad y que *toda comunidad está constituida con miras a algún bien* (Aristóteles, I, *Política*, 1, B 1252 a, 1), es decir, el clásico concepto de *bien común* cuya conservación es la primera y principal función de cualquier gobierno. Por ello, deben de algún modo *controlar la conducta civil de todos* contra los intentos *subversivos* de una parte. Otro problema es cuál sea y en qué se funde el *bien común* que obviamente no es el mismo en el Islam que en el área cristiana, ni en un imperio comercial que en una *república bucanera*. Por eso, "todas las religiones toleradas intentan restringir la libertad individual, que es, al menos para los *liberales*, el fundamento mismo de la tolerancia" (pág. 83) y, a continuación veremos con el mismo Walzer cuál es el valor de la *tolerancia* en el discurso *liberal*.

Pero antes entra en un tema importantísimo, pero instrumental: la *educación*, pues "la escuela ha aparecido ya en este ensayo de manera destacada, principalmente en las discusiones relativas al *género* y a la reproducción" (*ibidem*), es decir, a la conservación de lo que es ortodoxia pública (14), pues "¿no tiene el sistema que enseñar a todos los niños y niñas, sea cual sea el grupo a que pertenezcan, el valor de sus acuerdos constitucionales y las virtudes de sus fundadores, héroes y actuales líderes?" (pág. 84). Admitido esto *por todos* es donde surgirán desacuer-

---

(14) Sobre el importante tema de la ortodoxia pública ver la obra conjunta de KENDALL-WILHELMSSEN, *Cicero and the politics of the public orthodoxy*, Bunsä, 1965.



dos irreductibles según se esté en el Poder o se esté sujeto a la obediencia, por un lado, y, por otro y más importante, el tema, antes señalado por Parsons, de la necesidad de alguna coherencia entre los *acuerdos constitucionales* y las creencias religiosas o, en caso de que esto no sea así, la situación esquizofrénica de los que están sometidos a dos normatividades contradictorias, una *civil*, que regula su vida *social* y otra *religiosa* norma de su vida *personal* abocándole, como antes se dice, a ser un *mártir* o un *cruzado*. Desde la perspectiva de Walzer, "en las escuelas se enseña a *todos los niños todos los grupos raciales, religiosos y étnicos* a que sean liberales en este sentido... el liberalismo norteamericano es culturalmente neutral" (pág. 86). Es decir, parte de una base en que no se juzga sobre lo que *verdaderamente importa al hombre*, pues "la importancia del multiculturalismo consiste en formar a los niños en la cultura de los otros, en introducir el pluralismo de la sociedad de inmigrantes en las aulas" (pág. 87). Lo cual ya no es precisamente *neutro*, pues lo que enseña es a *no juzgar en cosas decisivas*, porque lo único importante es la coexistencia pragmática por lo que "el Estado debe intervenir *para obligar* a las diversas escuelas a enseñar los valores del liberalismo americano, aunque enseñen cualquiera otras cosas" (*ibidem*). No deja de reconocer que "es más dudoso que la política liberal se pueda mantener en el caso de que todos los niños reciban alguna versión (la «suya») de una educación afrocéntrica o *rigurosamente católica*" (*ibidem*).

El próximo paso de este discurso, el penúltimo, es lógico: la construcción de una *religión civil*: "la religión civil consiste en todo el conjunto de doctrinas políticas, narraciones históricas, figuras ejemplares, celebraciones y rituales conmemorativos mediante los cuales *el Estado se inculca en las mentes de sus miembros*, en particular en las de los más jóvenes o de más reciente incorporación... De hecho, la religión civil contribuye con frecuencia a la intolerancia en la comunidad internacional, pues estimula un orgullo de cortas miras en relación con la vida que se vive de este lado de la frontera, y alimenta la ansiedad y la sospecha sobre cómo se vive al otro lado. Por el contrario, sus efectos locales pueden ser benignos debido a que ofrece a cada

uno (de los de este lado) una identidad común y así logra que las posteriores diferencias sean menos preocupantes" (pág. 88). Queda así claramente definida qué sea y sus posibles efectos. Sin embargo, hay que añadir que, como toda religión, como su ámbito es universal se da esa visión desde los de *este lado y los del otro lado*: es decir, de los que la aceptan y los que no la aceptan. Por eso añade prudentemente que "es probable que la tolerancia funcione mejor *cuando la religión civil se parezca menos a una religión... La religión civil se compromete sabiamente con una religiosidad muy flexible, vaga, poco elaborada, que consiste en narraciones y fiestas antes que en un conjunto de creencias y firmes*" (pág. 89). Paso a paso se va acercando al final previsible cuando el problema se plantea en estos términos como veremos. Pero anota que "puede que sea precisamente esa flexibilidad la que critican los grupos religiosos ortodoxos, *pues temen que con ella sus hijos se barñan tolerantes ante cualquier error o la descreencia secular*" (*ibidem*). No otro es el objetivo tan claramente expuesto y los resultados en caso de alcanzarlo: "Precisamente el objetivo de la separación de la Iglesia y el Estado en los regímenes modernos es *negar poder político a todas las autoridades religiosas, bajo el supuesto realista de que, al menos parcialmente son intolerantes*" (*ibidem*). En otras palabras, lo que llama *negar poder político a todas las autoridades religiosas* no es otra cosa que *negar la competencia de la religión para opinar y enseñar sobre la organización de la vida social humana*. Lo contrario es en este discurso *totalitarismo*.

Tras esta clara exposición de cómo es realmente lo que aquí se entiende por *tolerancia*, da Walzer el último paso lógico de este discurso: "La tolerancia moderna y postmoderna" que aborda el capítulo 5 y último. Someramente apunta cuáles son los pasos seguidos: "La tendencia democrática a la inclusión es el primer proyecto moderno... En el curso de la batalla forman partidos y movimientos potentes, organizaciones para la defensa y el avance colectivo. Sin embargo, cuando entran en la ciudad entran como individuos... La alternativa a la incorporación es la separación. Este es el segundo proyecto moderno: dotar al grupo como tal de una voz, de un espacio de su propia política... Así funcio-

nan las cosas hoy en día: se adaptan los viejos acuerdos imperiales, se extiende el moderno sistema internacional y se multiplican los Estados nacionales, las regiones con autogobierno, las sociedades diferentes, las autoridades locales" (pág. 97). Estamos, pues, ante desarrollo del primer término de la dialéctica social: Sociedad (Estado)/comunidad (asociaciones intermedias). Queda, pues, el otro término dialéctico, individuo/comunidad: "la segunda posibilidad es la que se produce habitualmente: unos intentan escapar de los confines de su pertenencia religiosa o étnica, afirmando que *ellos sólo son ciudadanos*, mientras que otros quieren que se les reconozca y se les tolere *precisamente como miembros de una comunidad organizada de creyentes religiosos o de similitud étnica*" (pág. 98).

Tras este breve pero claro resumen del punto alcanzado, pasamos a ver con Walzer la situación actual cara al futuro, es decir, la *postmodernidad*. Empieza diciendo que "el último de mis modelos de tolerancia apunta hacia otro patrón diferente y, quizás, un proyecto postmoderno... La presión que ejercen los grupos sobre sus miembros es más floja que nunca, pero de ninguna manera se ha roto por completo. *El resultado es un constante ir y venir de individuos ambiguamente identificados, que se casan entre sí y que provocan un multiculturalismo enormemente intenso que no solamente se da en la sociedad en su conjunto sino también en un creciente número de familias e incluso de individuos cada vez mayor. Ahora la tolerancia empieza en casa*" (pág. 99). Pero esta evidencia no puede quedar ahí sólo, por lo que "este tipo de tolerancia resulta particularmente problemático en la primera generación de familias mixtas y de individuos divididos, porque todos recuerdan, incluso añoran, unas comunidades más coherentes y una conciencia más unificada. *El fundamentalismo representa la forma ideológica de ese intenso deseo...* su intolerancia no se centra tanto en otras ortodoxias como en la confusión y la anarquía seculares" (*ibidem*). En este discurso "*¿no podría sustituirse la tolerancia y la intolerancia por los simples -gustos- y -fobias- personales?*" (pág. 100). Es decir, pasar de un discurso más o menos *racional* o *razonable* a otro meramente *emotivo, sentimental*, por lo que "el proyecto postmoderno mina

cualquier tipo de indentidad común y de conducta estandar: produce una sociedad en la cual los pronombres del plural «nosotros» y «ellos» (incluso los mixtos «nosotros» y «yo») *no tienen referencia fija*; apunta a la *plena perfección de la libertad individual*" (*ibidem*). En otras palabras, a la *anarquía*. Y aquí debemos recordar lo que dice Parsons (15): "Durkheim ha mostrado empíricamente, con claridad, que más allá de un cierto punto, la extensión de la *anomie* es peligrosa para la misma vida física". Este es, pues, el final de la *tolerancia* cuando de ser *una virtud puntual*, para aplicarla a situaciones *concretas*, se la convierte en el determinante dinámico de la acción social *general*.

Pasa a estudiar un caso concreto: "lo que ha pasado en los Estados Unidos durante las últimas décadas ha sido inesperado y preocupante, pero también... esperanzador" (pág. 110). Este juicio es, al menos, parcial y, por ende, inexacto: no puede asegurarse que *lo que ha pasado en los Estados Unidos* haya sido *inesperado*, pues la sorpresa ha sido para algunos, no para otros. Y lo de *esperanzador* es querer como poder, un deseo de aferrarse a la esperanza como último extremo para no caer en el *caos post-sensualista* (16), anunciado hace más de treinta años, precisamente desde Estados Unidos por Pitirim Sorokin. Más adelante Walzer dirá: "analicemos ahora esos individuos de la sociedad estadounidense cada vez más disociados" (pág. 114) y llega a nueve conclusiones que empiezan por *la tasa de divorcios*, pasan por *la reducción de la afiliación, ya sea a sindicatos, iglesias, etc.*, y *la reducción a largo plazo de la participación electoral*, para terminar con *la creciente ola de violencia indiscriminada*. Ante tan desolador panorama que cuestiona desde la realidad práctica la teoría de la sociedad democrática y liberal, en una posición voluntarista antes que racional, no duda en decir que "en una sociedad democrática es mejor la acción común que aislarse y retirarse; *el último es mejor que la pasividad y los propósi-*

(15) TALCOTT PARSONS, *La estructura de la acción social*, Guadarrama, 1968, tomo I, pág. 467.

(16) PITIRIM SOROKIN, *Cultura y Personalidad*, Aguilar, 1966, ver especialmente página 1000, donde expresamente escribe: "el resultado es el caos moral y la anarquía".

tos compartidos... son mejores que la apatía... muchos de esos individuos sin ningún tipo de vínculos son una buena base para cierto tipo de movilizaciones de ultraderecha, ultranacionalistas, fundamentalistas y xenofóbicas que las democracias deberían evitar si pudiesen" (pág. 115): Así, no todo el tumulto es mejor que la apatía... sólo unidireccionalmente son mejores los tumultos progresistas.

Esta tesis cae en sus propias trampas dialécticas porque la *postmodernidad* lo que propone es el *hombre-mónada* encerrado en sí mismo e impermeable a todo lo que no sean sus propios sentimientos, ya ni siquiera razones, y sus relaciones con los otros sólo están fundadas en las propias fobias o gustos individuales. Y aunque luego dirá "los individuos que son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables ante y de otros individuos" (pág. 116). Esta legítima deducción no deja de causarle temor porque "sin embargo, ningún régimen de tolerancia se puede construir exclusivamente sobre esos ciudadanos «fuertes», porque son el fruto de la vida en grupo y, por sí solos, no reproducirían las conexiones que hacen posible su fortaleza" (ibidem), además de que serán acusados de *corporativismo* antiigualitario por la mayoría democrática *postmoderna*, que es el último y definitivo referente de este discurso.

El discurso postmoderno que *no se funda en los primeros principios ni pretende últimos fines*, sino que se propone pragmáticamente limitarse a *vivir lo cotidiano* (17), no es compatible con lo que hasta ahora hemos entendido por *cultura*. Por eso, la apelación que hace a ella Walzer es lo que *quiere que sea*, no lo que es: "Quiero fijarme... en las asociaciones culturales, ya que suelen considerarse hoy como una amenaza. Me parece que es la debilidad de esas asociaciones, no su fortaleza, quien amenaza nuestra vida corriente" (pág. 117). Justísima apreciación, pero totalmente desfasada con esa realidad actual y *creciente* que es el *pensamiento débil* imperante en la *postmodernidad*, fruto legíti-

(17) Vid. GIANNI VATTIMO-P. A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, Cátedra, 1983. Ver pág. 19.

mo, pero envenenado, de la *modernidad* liberal y democrática, por lo que las conclusiones con que termina, "si deseamos los refuerzos mutuos de la comunidad y de la individualidad para servir un interés común, tendremos que actuar políticamente para hacerlos efectivos" (pág. 122), y así, "el mejor nombre para ese equilibrio es el de la democracia social, un credo político que defiende el sistema, apoya las formas necesarias de acción estatal y consigue de este modo mantener los modernos regímenes de tolerancia" (pág. 123, *final*). En otras palabras, *volver a la tradición*, en este contexto *tradición democrático-liberal*, que así queda constituida en un *fundamentalismo* de nuevo cuño, pero *fundamentalismo en fin*, como será ásperamente denunciado por la *cultura de la queja* (18) de los que en sus *gustos* y sus *fobias* en relación con su situación social *se sienten injustamente tratados*.

Cayendo por el plano inclinado y bien engrasado de la *tolerancia* hemos visto cómo de un proyecto inicial prometedor se ha caído finalmente en la *anomie* que destruye cualquier posibilidad de convivencia humana. Por eso tenemos que volver al principio con Husserl y su método filosófico fenomenológico que es el que más o menos desarrolladamente subyace en todos los estudios sociológicos desde Tocqueville hasta Walzer. Dijimos que la pretensión fenomenológica era coordinar la verdad *objetiva* con la *subjetividad* del *ego cógito* que funda la filosofía moderna. Para ello, partiendo de la presencia *fenoménica* de lo real, variado accidentalmente en la existencia *in natura rei*, pretende fundar un discurso filosófico de valor *universal* en las *ideas puras* que en el conocimiento se dan *in mentem*. Y su método fenomenológico procede por medio de la *εποχή* o *reducción* que despoja de lo accidental para llegar a la Idea. Más o menos esto es lo intentado con la *tolerancia* por Walzer que lleva su intento hasta donde sociológicamente puede. Y con resultados no demasiado esperanzadores, lo que le lanza al *querer voluntarista*, a tomar como real lo que él *quisiera que fuera la realidad*. Tras

---

(18) Vid. ROBERT HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama, 1994.

recordar ésto tenemos que entrar más profundamente en cuál es la esencia y el alcance del método fenomenológico.

Lo que Husserl propone no es *una* sola *reducción* sino *dos* o, al menos, dos etapas bien diferenciadas de ella. En la obra citada, empieza señalando que "desarrollaremos un método de «reducciones fenomenológicas» con que podemos despejar los límites al conocimiento por la esencia de toda forma de investigación natural, evitando dirigir la mirada en una sola dirección... Tracemos un poco más precisamente todavía estas líneas preliminares partiendo de la psicología, como lo piden los prejuicios de nuestro tiempo, pero también estrechas relaciones con las cosas... La psicología es una ciencia empírica" (pág. 9). Es decir, reconociendo que el conocimiento natural empieza en un acto necesariamente empírico, el psicológico, pretende ir a un *más allá* filosófico. Y hemos visto como la investigación de Walzer llega, *precisamente forzado por su método sociológico* a esto, a un problema psicológico innegable, porque "la psicología es una ciencia de *hechos*..., es una ciencia de *realidades*" (pág. 10). Pero Husserl profundiza más allá de estas *realidades inmediatas*, ciertamente fenoménicas. Por eso no le basta la reducción *fenomenológica*, aun siendo el primer paso imprescindible. El va, en un *segundo plano*, a una reducción *eidética*: "En contraste con esto, aquí *se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias* (como una ciencia «eidética»)... que quiere llegar exclusivamente a «conocimientos esenciales» *y no fijar, en absoluto, hechos... En segundo lugar, se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales*. Otras reducciones, las específicamente trascendentales, *«purifican» los fenómenos en el mundo real*" (*ibidem*). En otras palabras, pretende llegar a lo *universal-en-sí* que se da *existencialmente* en lo *particular*. Y esto ya no es *psicología* ni *sociología*, sino *ontología*.

Para el problema de la *tolerancia* ocurre que, además de ser actitudes *sociológica* y *psicológica* innegables, implican forzosa-mente un juicio sobre lo *bueno* y lo *malo*, lo *falso* y lo *verdadero*, es decir, una *delimitación* valorativa; o se cae, con el *pensamiento débil* de la *postmodernidad* en la *irracionalidad* y la

*anomia* al sustituir la *razón* por la *emoción*; en el tema de la *tolerancia* se exige algo ya *no sólo ontológico*, de las *naturalezas* dinámicas y de las *ideas* eternas e inmutables, sino *metafísico*, en la línea *transcendental* del Bien, de la Verdad, de la Unidad, es decir, una *metafísica del Ser* (19) no sólo del *estar* de los *entia que tenemos ante los ojos* (Heidegger). La reducción *eidética* postula esta necesidad, pero conseguirla excede la *fenomenología* y exige la *metafísica* que es, precisamente, la que fundamenta las filosofías prácticas, Ética y Política, ámbito natural de la *tolerancia*. El paso de la *ontología* a la *metafísica* significa pasar en el discurso filosófico de la línea *predicamental* de los *entia* a la línea *transcendental* (20) del Ser que es simultáneamente *Uno, Verdadero, Bueno y Bello* y constituye a los *seres* como *distintos* entre sí. Así es como puede ser captado por el intelecto humano que opera *analógicamente* al Intelecto Creador.

Respecto al tema de la *tolerancia* importan los transcendentales *Uno*, la *Verdad* y el *Bien*. El *Uno* porque pone a la *tolerancia* en el ámbito ontológico de los *entia* en sede propia: no se puede *tolerar* efectivamente más que en la diversidad, la *distinción*, y esto es el campo del *ente* creado, no del *Uno* creador y ordenador. Por eso, como antes decimos, del deslizamiento de la *tolerancia* cuando se pasa de *ser una virtud puntual para aplicarla a situaciones concretas se la convierte en el determinante dinámico de la acción social general* tomándola no como un *predicado ontológico*, sino como un *transcendental metafísico*, que así es constituido como referente —referente *último*— de la relación social humana. Los otros dos transcendentales, la *Verdad* y el *Bien*, son realmente expresiones para nosotros de los *modos* de el *Ser*: la *Verdad* dice al entendimiento; el *Bien* a la voluntad. Y de ser absolutos como transcendentales metafísicos, en los *entia* de nuestra realidad, comprendidos nosotros mismos, se

(19) Esta vuelta a la metafísica del «Ser» es la que reclama para el discurso no ya católico, sino humano, la encíclica *Fides et Ratio*, en §§ 5, 13, 15, 24, etc.

(20) Se llama *transcendental* la especulación sobre el Ser que da la realidad a toda *existencia*, ya *ideal*, *espiritual* o *material*, fundando a la vez que *trascendiendo* a todas ellas.



muestran como *verdades* y *bienes* limitados por las *naturalezas* de las cosas siendo apropiados a ellas y dentro de sus límites. Es así como aparece el transcendental *distinctum* de la variedad creada. Y también aparece el *orden* en esta realidad múltiple. El orden *lógico* nos ofrece una reducción de lo *uno*—el *género*, la *especie*— que comprende en su interior a los *individuos* que se integran *ordenadamente*, primero en la especie y, a través de éstas, en el orden superior genérico: los *bombres*, se integran en la *especie humana*; y ésta, con otras creaturas, en el *género animal*.

Este es un caso especial, único en la naturaleza creada: el hombre es evidentemente genérico y específico por su cuerpo animal *que lo individúa* y por ello está sujeto a la *ley de necesidad de las cosas materiales*; por su alma *racional*, *forma corporis* espiritual, cae bajo la *ley de la libertad* del espíritu que domina a la materia (21). Y la especie humana no sólo comprende a diversos *individuos* sino que estos *son personas*, no meros *individuos* como en las demás especies. Para Boccio, persona es *rationalis naturae individua substantia* (*De duabus naturae in persona Christi*) y para el Aquinate, *est ergo ratio persona quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit* (*In II Sent.* ds. 5, q. 1, ar 3, co). Distingue, pues, entre la *persona humana* y la *naturaleza esencial humana*, pero... *se dice persona sólo en cuanto significa el singular de las sustancias racionales* (*I. S. Th.* ds. 29, q. 1, co y q. 3, ra 2). Es decir, las *personas humanas*, cada una única e irrepetible, son la *existencia* de la *idea* de *humanidad*. Y, en esta idea de humanidad o *naturaleza humana* no sólo está comprendida la *naturaleza racional*, es decir, el alma *espiritual*, sino también el cuerpo *material* cuya forma substancial es precisamente aquella alma. Por eso, el Aquinate precisa que el hombre *es horizonte y confin entre dos naturalezas, la espiritual y la corporal y como tal es medio entre ambas participando de los bienes espirituales y corporales* (*In III*

(21) Vid. NICOLAI HARTMANN, *Ontología*, Fondo de Cultura Económica, 1959, págs. 598 y sigs.

*Sent. pr.*), estando de tal modo co-implicadas que al ser *creada* el alma donde reside el *ego moral* de las personas, *toda perfección es infundida a la materia según su capacidad de recibirla y la naturaleza del alma es así infundida en diversos cuerpos con diferente pureza y nobleza: por eso en cada cuerpo se dará un ser determinado según la medida del mismo* (*In I Sent. ds. 8, q. 5, ar. 2, ra. 6*). En otras palabras: si el alma es la forma substancial del cuerpo, éste, a su vez, influye sobre las capacidades del alma, de cada alma que así cada una es única e irrepetible por su *ego psicósomático* a la vez que *sociohistórico*, es decir, las circunstancias biográficas de época, educación, etc.

Esta constitución ontológica de las personas humanas hace que *ille homo proprie dicitur liber, qui no est alterius causa, sed est causa suspstus* (*In I Met. 3, 38*) porque *radix libertati es voluntas sicut subjectum* (*I-II S. Th. q. 17, ar. 1, ra. 2*), lo que significa que Dios hace al hombre *responsable* y para ello, lo hace *libre*. Lo cual es absolutamente cierto en el ámbito moral del espíritu (*ley de libertad*); que a la vez, está forzosamente determinado por las leyes físicas a que está sometido el cuerpo: regido por la *ley de necesidad* que establece que *en las cosas naturales las acciones no fallan* (*In II Sent. ds. 25, q. 1, ar. 1, co*), mientras que en la *ley de libertad* del espíritu, *ocurre en los seres que tienen inteligencia, que es como el poder constituido en ellos capaz de elegir esta acción o la otra* (*ibidem*). Con la óptica de esta elaborada *antropología*, es evidente que el caso humano es el único en el mundo visible, por lo que no ya la *reducción fenomenica*, sino incluso la *reducción eidética* son insuficientes para llegar al fondo de los problemas humanos en sus relaciones mutuas, es decir, que aquí el problema de la reducción de lo *múltiple a lo uno*, no puede hacerse *solo* desde la perspectiva *fenomenológica, ontológica, eidética*, sino precisa ir a lo *metafísico*, a qué son los *absolutos* fundantes del *Bien*, que dice a la voluntad y la *Verdad*, que dice al intelecto. Ejemplo de la imposibilidad de alcanzar *solo desde el hombre* qué sea el *Bien*, ámbito de la *tolerancia*, es la discusión de Sócrates y Calicles que Platón nos da en el *Gorgias*: Calicles, en un discurso que podemos considerar fenomenológico, hablando de la sociedad huma-

na sostiene la teoría del *derecho del más fuerte* (22) en el ejercicio del poder como algo general impuesto por la ley de la Naturaleza. Sócrates, filósofo de raza y con un fuerte sentido moral, se opone señalando la inconsistencia de los reductivismos de Calicles que reduce el panorama de la opción al *placer* como único *bien*. Sócrates argumenta "que no son la misma cosa los bienes y los placeres, ni tampoco lo son los males y los dolores" (*Gorgias*, B 497d, 9), e intenta hacerle pasar de los primarios *fenómenos* del placer o el dolor a un plano superior cuyo referente es metafísico, preguntándole: "¿no llamas buenos a los buenos por la presencia de las bondades, como bellos aquéllos en que está presente la belleza?" (*ibidem*). Y, más adelante, puntualiza: "hay prácticas que conducen al placer procurando solamente éste y *desconociendo lo que es mejor y lo que es peor*; otras que *distinguen lo bueno y lo malo*" (B. 500b, 1), con lo que concluye: "Recuerda que hemos establecido dos procedimientos para cultivar cada una de estas dos cosas, el cuerpo y el alma; uno consiste en vivir para el placer; el otro en vivir para el mayor bien, sin ceder al agrado, sino, al contrario, luchando con energía" (B 513d, 5). Terminará diciendo que "ahora nos ha quedado de manifiesto... que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes" (B 527e, 3). Sensato consejo si no fuera porque no se determina claramente cuáles sean y en qué se fundan las *virtudes* socráticas que, la reciente historia ha mostrado cómo el individuo prioriza o incluso anula según le gratifiquen o exijan.

Y esto nos lleva a otro *transcendental* metafísico, la *Verdad*, que es el *Bien-para-el-entendimiento*, lugar propio para determinar las abstracciones platónicas y traerlas a la existencia humana. La Verdad implica siempre un conocer. Pero ¿qué *conocer?*, porque una es la *verdad de las cosas* y otra distinta la *verdad de nuestro conocimiento*. Aquélla es la *verdad óntica*; ésta, la *ver-*

---

(22) Vid. ADOLF MENZEL, *Calicles, historia de la teoría del derecho del más fuerte*, UNAM, 1964.

*dad ontológica*. Para el Aquinate, *las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden nuestro entendimiento. Pero ellas son medidas por el Entendimiento Divino, en el cual están todas las cosas creadas* (De Ver. 1, 2). O, como en frase fuerte dice Agustín, *nosotros conocemos las cosas porque son; pero son porque Dios las conoce* (Confes. XIII, 38, 53), y es la Verdad, *óntica* al par que *ontológica* la que nos muestra el Bien en los bienes y no es *pactable* ni puede ser objeto de *tolerancia*: el error no puede entrar en trato con las verdades; pero el *errado* puede ser no sólo *tolerado* sino *querido*; o, como dijo Concepción Arenal también en frase fuerte, *aborrece el delito, pero ama al delincuente*. Es evidente que esto no es hoy *políticamente correcto*, pero por más cierto que sea, en la cultura actual cuya raíz kantiana le *prohíbe la metafísica*, y que se mueve en la inmediatez de lo fenoménico e inmediato, la sola proposición de *no tolerar el error*, especialmente el doctrinal, convierte a quien lo propone en un intransigente *integrista* y *fundamentalista*, porque el reductivismo postcartesiano que busca la *certeza subjetiva*, no la verdad *objetiva* (23) que es sustituida por formulaciones *ideológicas* como el historicismo (Hegel, Marx) que funda la verdad en el acontecer histórico y, por ende, la hace variable según las circunstancias; o el *pragmatismo* para el que "verdadero significa lo útil, valioso, fomentador de la vida" (24). Y, como consecuencia, lo mismo ocurre con el concepto del *bien* que, como quería Calicles, se degrada a meros placer y dolor, en un estricto universo físico, no moral y desliza lo *racional* a sólo *sensaciones* y *sentimientos*, tal como reconoce Walzer al final de su investigación. Evidentemente, aquí sobra cualquier discurso racional.

Para el lector que no esté introducido en el discurso filosófico, lo anterior puede parecer confuso, debido a dos causas; por un lado la unilateralidad del discurso técnico que es ahora el existencialmente dominante en la mayoría; por otro la compleji-

(23) Cfr. MARIN HEIDEGGER, "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 84.

(24) Cfr. J. HESSEN, *Teoría del conocimiento*, Espasa-Austral, 1979, pág. 43.

dad de lo implicado en el tema de la *tolerancia*, que aunque Walzer la inscribe en el discurso sociológico, le sobrepasa y, si se desea entrar en su profundidad, reclama un discurso filosófico. Y este total: Metafísica, Ontología, Lógica en el ámbito teórico, previo pero necesario para entrar en las filosofías prácticas, Ética y Política; si bien puede ser útil hacer *simplificaciones*, en temas complejos, lo que no puede hacerse es caer en *simplismos*.