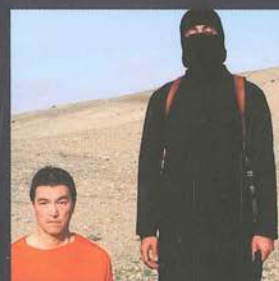
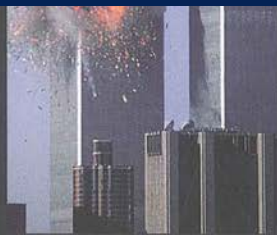




# TOLEFRANCIA

## Capítulo 3



*Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*  
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Concepciones de la tolerancia.  
A partir de la «fábula de los anillos» de Lessing<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Versión ligeramente modificada del artículo «El Señor de los anillos. Fuentes y límites del concepto de tolerancia», aparecido en Giusti, M., *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima: PUCP, 2008, pp. 165-180.

La fábula de un anillo encantado que otorga poderes o causa desgracias a quien lo posee, o que inspira aventuras, batallas y pasiones, es una vieja saga medieval sobre la que pueden hallarse muchas, muchísimas, versiones. La magia del anillo parece haber contagiado también a la retórica de la cultura en que se difundió. De esta exuberancia simbólica da testimonio un famoso manual medieval para uso de los predicadores, conocido con el equívoco nombre de *Gesta Romanorum*<sup>2</sup>. La de Tolkien, que en fecha reciente ha invadido el mercado mediático mundial, es una versión novelesca que parece atender a una necesidad de entretenimiento y que por ello dista mucho de la seriedad con que la fábula del anillo fue entendida en sus orígenes. En todo caso, de entre las múltiples versiones recogidas por la tradición, yo quisiera detenerme en la de Lessing, Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, una de las figuras más sugerentes de la recepción alemana del pensamiento ilustrado y una de las voces que ha contribuido con más ingenio a dotar de contenido al concepto de tolerancia.

Voy a tomar la fábula de Lessing sobre el «Señor de los anillos» como punto de partida de una reflexión sobre el problema de la tolerancia. Luego de recordar los elementos principales de la fábula, trataré de caracterizar la interpretación de Lessing como una lectura «cosmopolita» de la noción que comentamos. A continuación, trataré de hacer una suerte de reconstrucción de los diferentes sentidos que fue adoptando dicha noción en la filosofía política. La presentación de esta gama de significaciones puede hacernos percibir mejor, al menos por vía negativa, la magnitud de los problemas morales que la sociedad ha querido enfrentar por su intermedio. Me referiré, así, a las principales matrices hermenéuticas o interpretativas de la noción de tolerancia, con la idea de ir trazando paulatinamente un mapa conceptual del terreno que la noción cubre. Finalmente, a modo de conclusión, propondré una serie de reflexiones de carácter sistemático que se derivan, en mi opinión, de la exposición precedente.

## 1. La fábula de Lessing

La fábula se encuentra, como es sabido, en la obra de teatro *Natán el Sabio*<sup>3</sup>. La obra está ambientada en la ciudad de Jerusalén, en el siglo XII, en la época de las Cruzadas.

<sup>2</sup> Cf. VENTURA DE LA TORRE (ed.), *Gesta Romanorum*, traducción de Jacinto Lozano, Madrid: Akal, 2004.

<sup>3</sup> LESSING, Gotthold E., *Nathan der Weise*, en: *Ausgewählte Werke*, edición de W. Stammer, Munich: Carl Hanser Verlag, s/f, tomo 1, pp. 354 y ss. Cito la reciente traducción española de Juan Mayorga, publicada en: JIMÉNEZ, J., F. Martínez y J. Mayorga, *Religión y Tolerancia. En torno a Natán el Sabio de Lessing*, Barcelona: Anthropos, 2003.

Jerusalén está en poder del sultán Saladino, y en la ciudad reina un precario y momentáneo equilibrio de fuerzas entre musulmanes, cristianos y judíos. El sultán Saladino ha oído que Natán, el judío, es un hombre sabio y rico, muy apreciado por su pueblo, y tiene curiosidad por conocerlo. Lo hace llamar a su palacio y, con la intención de poner a prueba su sabiduría, le pregunta cuál es, en su opinión, la fe o la religión verdadera: la judía, la cristiana o la musulmana. Puesto en aprietos por la pregunta, Natán recurre a la fábula de los anillos. Reproduzco aquí, abreviándola, la historia, en la versión castellana de Juan Mayorga:

«Natán- Hace muchos años, vivía en Oriente un hombre que poseía un anillo de valor incalculable. Se trataba de un ópalo que reflejaba cien bellos colores y que tenía la fuerza secreta de hacer amado a los ojos de Dios y de los hombres a quien lo llevara con esa confianza. ¿Quién se extrañará de que aquel varón de Oriente nunca quisiera dejar de tener ese anillo en su dedo, y de que tomara la decisión de conservarlo eternamente en su casa? Y lo hizo del siguiente modo: dejó el anillo al predilecto de sus hijos, estableciendo que este, a su vez, lo legara al que fuese su hijo predilecto, y que el predilecto, sin tomar en cuenta el nacimiento, se convirtiera siempre, solo en virtud del anillo, en cabeza y príncipe de la casa. ¿Me escucháis, Sultán?

Saladino- Te escucho. ¡Prosigue!

Natán- Y así, de hijo en hijo, llegó finalmente el anillo a un padre que tenía tres hijos, a los cuales quería por igual. Unas veces le parecía más digno del anillo el mayor, otras el mediano y otras el pequeño, según se encontraba a solas con cada uno. Así que tuvo la debilidad de prometer el anillo a cada uno de ellos. Y así fueron yendo las cosas. Pero llega la hora de la muerte, y el padre se sume en la duda. Le duele ofender a dos de sus hijos. ¿Qué hacer? En secreto, encarga a un artesano fabricar otros dos anillos tomando como muestra el suyo, ordenando que no se repare ni en precio ni en esfuerzo para conseguirlos completamente iguales. El artesano lo consigue. Ni el padre mismo puede distinguir el original. Satisfecho, llama a cada uno de sus hijos por separado. A cada uno le da la bendición y el anillo, y muere. ¿Estás oyendo, sultán?

Saladino- Continúa con tu fábula.

Natán- Ya he acabado. Porque lo que sigue se deduce necesariamente de lo anterior. Apenas muerto el padre, viene cada hijo con su anillo pretendiendo ser el príncipe de la casa. Cada uno defiende su derecho, pero resulta imposible demostrar cuál es el anillo verdadero. (*Silencio.*) Casi tan imposible como resulta demostrar cuál es la fe verdadera.

Saladino- ¿Ésa es tu respuesta a la pregunta que te hice?

Natán- Yo no me atrevería a distinguir entre los anillos que aquel padre hizo fabricar con intención de que no se les distinguiera.

Saladino- No juegues conmigo. A las religiones bien se las puede distinguir. ¡Hasta por la comida y la bebida!

Natán- Pero no por sus fundamentos. ¿No se basan las tres en la historia? Y la historia, ¿acaso no hay que aceptarla solo por fe? ¿No? Bueno, pues ¿cuál es la fe de que duda uno menos? ¿No es la fe de los suyos, la de aquéllos cuya sangre llevamos, la de aquéllos que desde nuestra infancia nos dieron pruebas de su amor y no nos engañaron nunca, salvo cuando nos convenía ser engañados? ¿Por qué voy a creer yo a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés. ¿Puedo yo exigirte que niegues las convicciones de tus antepasados para que no contradigan a las de los míos? O al contrario. Y lo mismo vale para los cristianos. ¿O no?

(*Saladino guarda silencio.*)

Natán- Volvamos a los anillos. Los hijos se querellaron y cada cual juró ante el juez haber recibido el anillo directamente de manos de su padre. Y era verdad. Cada cual juró que antes había recibido la promesa de gozar el anillo auténtico. Y también era verdad. Cada uno juraba que el padre no podía haber sido falso con él. Antes de recelar del padre, tan querido, antes de eso cada cual prefería tachar de juego sucio a sus hermanos, por mucho que los amase, y cada cual clamaba venganza.

Saladino- ¿Qué hizo el juez entonces?

Natán- El juez dijo: “Como no me traigáis aquí sin más dilación a vuestro padre, os expulso de mi tribunal. ¿Os habéis creído que estoy aquí para resolver acertijos? ¿O es que estáis aguardando hasta que el verdadero anillo diga esta boca es mía? Pero un momento. Me dijisteis que el auténtico anillo posee la fuerza maravillosa de hacer a quien lo posee amado de Dios y de los hombres. Sea esto lo que decida. Porque los anillos falsos no tendrán ese poder. Veamos: ¿quién de vosotros es el más amado por los otros dos? Venga, decid. ¿Calláis? ¿Es que cada uno de vosotros a quien más ama es a sí mismo? Oh, luego los tres sois estafadores estafados. Ninguno de los tres anillos es auténtico. Seguramente se perdió el auténtico, y el padre mandó hacer tres para ocultar la pérdida”.

Saladino- Soberbio.

Natán- “Así pues”, prosiguió el juez, “si preferís mi sentencia a mi consejo, marchaos. Mi consejo, sin embargo, sería este: tomad las cosas como os las encontráis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. Quizá el padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único. Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Pues bien, imite cada cual el ejemplo de su amor. Esfuércese cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como dulzura, como tolerancia<sup>4</sup> (*mit herzlicher Verträglichkeit*), como buen obrar, como sumisión a Dios. Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se

<sup>4</sup> La frase «como dulzura, como tolerancia» es una traducción de «*mit herzlicher Verträglichkeit*». Lessing no usa, pues, la palabra «Toleranz» en el pasaje, pero Juan Mayorga ha interpretado bien el sentido de la expresión en el contexto, tanto en el de la obra como en el de la filosofía de Lessing. No obstante, habría sido más acertado, y más fiel al texto, respetar el carácter atributivo de la «dulzura» (*herzlich*) con respecto a la «tolerancia» (*Verträglichkeit*), traduciéndola por una expresión como: «afectuosa tolerancia» («Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia»).

manifiesten las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de millones de años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo. Marchaos". Esto es lo que dijo aquel juez modesto»<sup>5</sup>.

Hasta aquí la fábula de los anillos de Lessing, citada literalmente. Como puede fácilmente imaginarse, la fábula es muy rica en referencias y estratificaciones, y podría ser objeto, ella sola, de análisis de diferentes tipos<sup>6</sup>. Para efectos del hilo de mi argumentación, voy a detenerme en lo que llamaré la *estrategia conceptual* de Lessing, que consiste en invertir la pretensión de verdad atribuida al anillo. El señor ha dejado a sus tres hijos anillos similares, indistinguibles entre sí por su factura o su valor. Prescindo del problema de la perversidad del padre y de sus connotaciones psicoanalíticas. «Los quiere a los tres por igual», dice Natán, y así ha querido evitar, además, «la tiranía del anillo único». La querrela judicial entre los hermanos pone de manifiesto que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de la joya. Es aquí donde Natán, y Lessing, aplican toda su astucia para, sobre el terreno mismo de la fábula, sostener que la fuerza mágica, no pudiendo ya residir en el anillo, habrá de residir en su portador. Se invierte, por así decir, la carga de la prueba, y se crea la paradójica situación de que es el portador quien debe demostrar que posee la fuerza mágica que en un inicio debía serle otorgada precisamente por poseer el anillo. Tratemos de precisar este movimiento de la fábula por medio de tres pasos argumentativos.

(1) En primer lugar, la respuesta de Natán a la pregunta por la verdad de la fe es que la verdad solo se demuestra por sus efectos prácticos. No parece posible resolver el problema de la verdad en el nivel teórico, epistemológico, ya que las construcciones conceptuales que cada parte emplea en su favor tienen idéntica consistencia; todas ellas son joyas igualmente valiosas, indistinguibles entre sí por su sola factura. (2) Pero, en segundo lugar, la forma de identificar la verdad en el plano de la práctica es comprobando el ejercicio de una vida virtuosa y humanitaria. Esta es precisamente la nueva fuerza mágica que el anillo ya no puede dar, y que toca mostrar a su portador. «Imite cada cual el ejemplo del amor (del padre) —oímos decir al juez, concluyendo la querrela—. Esfuércese cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia (*mit herzlicher Verträglichkeit*), como buen obrar, como sumisión a Dios». La verdad se halla, pues, en la *práctica de la tolerancia*. (3) En fin, en tercer lugar, esa verdad puede, *debe*, expresarse o hacerse visible en y desde cualquier religión o cosmovisión. No es preciso, ni lógicamente razonable, que una cosmovisión se imponga sobre otras, dado que ninguna de ellas puede pretender la posesión de la verdad. Es natural, además, le dice Natán a Saladino, que cada quien confíe más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia

<sup>5</sup> Obra citada, pp. 98-100.

<sup>6</sup> Cf. por ejemplo el trabajo de Avishai Margalit, «Der Ring: Über religiösen Pluralismus», en: Forst, Rainer (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/Nueva York: Campus, 2000, pp. 162-176.

religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

Esta estrategia conceptual de Lessing es, por supuesto, una forma muy particular de entender el concepto de «tolerancia» y, con él, la relación adecuada entre las religiones o las culturas. Es mucho lo que podría decirse sobre ella y sobre su vinculación con la problemática de la Ilustración. Como lo que me interesa en este ensayo es la noción misma de tolerancia, me ahorraré un tratamiento más detallado del contexto histórico en que se sitúa la obra citada y sostendré, por el momento, que la interpretación de Lessing es una entre otras posibles de dicha noción, una que podemos llamar «cosmopolita-ilustrada». En lo que sigue se entenderá mejor esta caracterización, pero podríamos adelantar en algo su sentido diciendo que la tolerancia es aquí vista de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad de carácter cosmopolita, una «tolerancia afectuosa» o una «tolerancia compasiva», como la suelen llamar algunos, por ejemplo Reyes Mate<sup>7</sup>.

## 2. La «tolerancia»: vertientes o matrices de interpretación

La interpretación que da Lessing del concepto de tolerancia no es, por cierto, la más conocida ni tampoco la más clásica<sup>8</sup>. Es difícil, sin embargo, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana y en el contexto de la Guerra de las Religiones, establecer una lectura canónica del concepto. Por el contrario, los estudiosos del tema pasan aprietos para ofrecer una definición precisa, y es frecuente oír hablar de la tolerancia como de una virtud «escurridiza» («elusive», Heyd)<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Cf. MATE, Reyes, «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en: Jiménez Lozano, J. y otros (eds.), *Religión y tolerancia*, o.c., pp. 15 ss.

<sup>8</sup> Sobre el concepto de «tolerancia» hay una interesante bibliografía. Cito algunos títulos importantes: Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa, 1990; Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández, *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid: Dyckinson, 1998, tomo I; Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1987; Herbert Marcuse y Robert P. Wolff, *A Critique of Pure Toleration*, Boston: Beacon Press, 1969; Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Susan Mendus y P. Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press, 1987; David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 1996; Claude Sabel (ed.), *La tolérance*, París: Autrement, 1991; Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998; Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999; Rainer Forst (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer unstrittenen Tugend*, Frankfurt: Campus, 2000; Manuel Cruz (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa, 1998. Una abundante bibliografía reciente puede hallarse igualmente en las Actas del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Lima, Perú, en el año 2004 y dedicado al tema. Una selección de las ponencias de dicho Congreso se ha publicado en Lima, bajo el sello editorial del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en cinco volúmenes.

<sup>9</sup> Cf. HEYD, David (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, o.c.



o «borrosa» (Thiebaut)<sup>10</sup>. Habiendo caracterizado la versión de Lessing como «cosmopolita», debo diferenciarla ahora de otras versiones de la tolerancia, entre ellas también las más clásicas, pero agrupándolas de modo sistemático, no histórico. Lo que quiero mostrar es que ha habido y hay ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra, además, sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. En cada caso, tomaré a un autor suficientemente representativo y caracterizaré sintéticamente la matriz que defiende. Hablaré de cinco matrices de interpretación: a) *falibilista*, b) *contractualista*, c) *cosmopolita*, d) *expresivista* y e) *moralista*.

#### a) *Versión falibilista: Pierre Bayle o «el derecho de la conciencia a errar»*

Llamo «falibilista» a esta versión para no utilizar su caracterización más frecuente, que es la de «escéptica». Aunque la cuestión es discutible, temo que la noción de «escepticismo» padece de la misma indeterminación que la de «tolerancia» y que, por ello, no nos es aquí de mucha ayuda. «Falibilista» llamo a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro, sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Me sirvo de un texto de Pierre Bayle para ilustrar el alcance de esta versión, pero es claro que ella se reproduce en otros autores de la tradición, llegando hasta la interpretación que John Rawls da a los conceptos de «razonabilidad» y «tolerancia».

Pierre Bayle es un personaje interesante para el debate sobre nuestro tema porque él mismo es converso de religión, un calvinista francés en tiempos en que se revoca el Edicto de Nantes, y es contemporáneo de John Locke. Bayle escribe, en el año 1686, un largo ensayo con el título *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: «Oblígalos a entrar» o Tratado sobre la tolerancia universal*<sup>11</sup>. El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque la referencia puede no ser tan evidente. «Oblígalos a entrar» es una cita de la parábola de los invitados a la cena, en la versión relatada por el Evangelio de San Lucas. Un señor da una gran cena, pero los invitados se excusan; manda entonces a un criado a invitar a los pobres y los lisiados, cosa que se hace, pero sigue quedando sitio. Dice entonces el señor al criado: «Sal a los caminos y *obliga a entrar* a los pasantes hasta que se llene mi casa» (Lc. 14,23). Pues bien, aunque nos pueda parecer extraño, este pasaje fue interpretado frecuentemente como una incitación al uso de cualquier medio para los fines de la evangelización y sirvió por mucho tiempo de justificación de la persecución religiosa. Por eso, precisamente, se siente obligado Bayle a escribir su *Comentario*: porque, además de ser testigo y víctima de la intolerancia religiosa, quiere refutar teóricamente los argumentos que han

<sup>10</sup> Cf. THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, o.c. El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: 1) resignación, 2) indiferencia, 3) actitud estoica, 4) curiosidad y 5) entusiasmo (cf. su *Tratado sobre la tolerancia*, o.c., p. 27).

<sup>11</sup> Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de 6 volúmenes reimpressa en Hildesheim: Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la web: cf. <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

o «borrosa» (Thiebaut)<sup>10</sup>. Habiendo caracterizado la versión de Lessing como «cosmopolita», debo diferenciarla ahora de otras versiones de la tolerancia, entre ellas también las más clásicas, pero agrupándolas de modo sistemático, no histórico. Lo que quiero mostrar es que ha habido y hay ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra, además, sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. En cada caso, tomaré a un autor suficientemente representativo y caracterizaré sintéticamente la matriz que defiende. Hablaré de cinco matrices de interpretación: a) *falibilista*, b) *contractualista*, c) *cosmopolita*, d) *expresivista* y e) *moralista*.

#### a) *Versión falibilista: Pierre Bayle o «el derecho de la conciencia a errar»*

Llamo «falibilista» a esta versión para no utilizar su caracterización más frecuente, que es la de «escéptica». Aunque la cuestión es discutible, temo que la noción de «escepticismo» padece de la misma indeterminación que la de «tolerancia» y que, por ello, no nos es aquí de mucha ayuda. «Falibilista» llamo a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro, sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Me sirvo de un texto de Pierre Bayle para ilustrar el alcance de esta versión, pero es claro que ella se reproduce en otros autores de la tradición, llegando hasta la interpretación que John Rawls da a los conceptos de «razonabilidad» y «tolerancia».

Pierre Bayle es un personaje interesante para el debate sobre nuestro tema porque él mismo es converso de religión, un calvinista francés en tiempos en que se revoca el Edicto de Nantes, y es contemporáneo de John Locke. Bayle escribe, en el año 1686, un largo ensayo con el título *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: «Oblígalos a entrar»* o *Tratado sobre la tolerancia universal*<sup>11</sup>. El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque la referencia puede no ser tan evidente. «Oblígalos a entrar» es una cita de la parábola de los invitados a la cena, en la versión relatada por el Evangelio de San Lucas. Un señor da una gran cena, pero los invitados se excusan; manda entonces a un criado a invitar a los pobres y los lisiados, cosa que se hace, pero sigue quedando sitio. Dice entonces el señor al criado: «Sal a los caminos y *obliga a entrar* a los pasantes hasta que se llene mi casa» (Lc. 14,23). Pues bien, aunque nos pueda parecer extraño, este pasaje fue interpretado frecuentemente como una incitación al uso de cualquier medio para los fines de la evangelización y sirvió por mucho tiempo de justificación de la persecución religiosa. Por eso, precisamente, se siente obligado Bayle a escribir su *Comentario*: porque, además de ser testigo y víctima de la intolerancia religiosa, quiere refutar teóricamente los argumentos que han

<sup>10</sup> Cf. THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, o.c. El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: 1) resignación, 2) indiferencia, 3) actitud estoica, 4) curiosidad y 5) entusiasmo (cf. su *Tratado sobre la tolerancia*, o.c., p. 27).

<sup>11</sup> Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de 6 volúmenes reimpressa en Hildesheim: Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la web: cf. <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

llevado a esa interpretación (entre otros, por cierto, los de San Agustín). El texto es, además, una apasionada defensa de la tolerancia universal, como su título proclama.

No podemos, naturalmente, entrar aquí en detalles. Bayle sigue una doble pista: de un lado, argumenta de modo inmanente, con evocaciones bíblicas de todo tipo, en contra del sentido atribuido a las palabras del señor en la parábola misma, así como a la verdadera intención de Jesucristo al emplearla. De otro lado, conforme a lo anunciado, propone un argumento falibilista, que excede el marco de la Revelación, de acuerdo al cual la conciencia humana puede siempre equivocarse en su percepción e interpretación de la verdad. El argumento va asociado a la necesidad de otorgar libertad a las conciencias y, en consecuencia, a la imposibilidad de obligarlas a pensar de un cierto modo o a perseguirlas por sus creencias. La tolerancia reposa sobre la conciencia de la falibilidad de la razón humana y sobre el derecho que debería reconocérsele a todo individuo, a toda conciencia, de errar.

Al igual que muchos otros de los autores que introdujeron el concepto de tolerancia, Locke incluido, Bayle no piensa, al menos en primera instancia, en una situación de igualdad. Hay siempre una religión que «tolera» y otra u otras que son «toleradas». Sobre este punto volveremos más adelante. Lo central, para nuestro asunto, es que Bayle expresa de modo paradigmático una aproximación al concepto de tolerancia basada en la reflexión sobre el carácter finito y falible de la conciencia humana en lo que respecta a su capacidad epistemológica, y que esta aproximación se mantiene y prolonga por la vía de la defensa de la libertad de conciencia.

### **b) Versión contractualista: John Locke o la privatización de la religión**

La segunda versión que quiero comentar es la más clásica, aquella asociada a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada en 1689, solo tres años después del escrito de Bayle<sup>12</sup>. Llamo «contractualista» a esta versión porque hace depender la tolerancia, en última instancia, de la naturaleza contractual de la asociación política, en la medida en que para la constitución de esta última se debe presuponer la existencia de individuos libres e iguales, capaces de decidir sobre su participación en el acto contractual fundacional. En cierto modo, la tesis de Locke es análoga a la de Bayle, aunque aplicada esta vez al campo de la legitimación del poder político: efectivamente, al no poderse establecer un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo, por tanto, la posibilidad de desautorizar por principio la voluntad de ninguno, solo queda buscar una forma procedimental de fundar el pacto social y reconocer el derecho de todos a participar en la constitución del poder. La fundamentación contractual trae consigo el trazado de una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, y esta frontera tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura.

<sup>12</sup> Cf. LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México: Grijalbo, 1970.

En el marco de la interpretación contractualista, la tolerancia es concebida, pues, como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva: de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecer una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce implícitamente una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida por Locke, efectivamente, como una asociación privada y voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf, inglés naturalmente. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en el que se produce la secularización. Este fue un juicio temprano de Hegel en su obra *Creer y saber*<sup>13</sup>, que ha sido recientemente evocada por Habermas para caracterizar el enfrentamiento entre la sociedad capitalista y el Islam<sup>14</sup>.

### c) *Versión cosmopolita: Lessing o la práctica de la virtud humanitaria*

La tercera matriz de interpretación de la tolerancia es que la hemos llamado, comentando a Lessing, «cosmopolita». En esta versión, como vimos, lo que se halla en el primer plano es una creencia positiva, una convicción ética sobre la necesidad de practicar la bondad en términos universales, y sin que ello conlleve a una caricaturización de la religión o de la cultura. Hay de ella, sin embargo, un ejemplo aun más clásico que el de Lessing, y es el de Michel de Montaigne<sup>15</sup>. Por cierto, también con respecto a Montaigne suele hablarse de «escepticismo», pero, como en el caso de Bayle, su escepticismo requiere de una especificación.

Montaigne es, sin duda alguna, un crítico del dogmatismo y, en esa medida, un buen escéptico. Pero su crítica tiene una peculiaridad, a saber: que proviene principalmente de alguien que ha leído, conocido y vivido mucho y que, por lo mismo, ha aprendido tanto a relativizar los juicios categóricos de quienes son cortos de vista o de conocimiento como a apreciar el valor de la diferencia que muestran otras culturas y a interesarse por ella. El escepticismo de Montaigne es aristocrático y cosmopolita. No es el desinterés por el otro, ni el vaciamiento de sus creencias, ni su nivelación con otras. Es, por el contrario, el interés por el otro y la curiosidad por conocer sus peculiaridades. En un famoso ensayo, titulado «Sobre los caníbales»<sup>16</sup>, Montaigne comienza por cuestionar los apresurados juicios de valor de quienes caracterizan negativamente a ciertas culturas y las desprecian por sus prácticas

<sup>13</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Creer y saber*, traducción de Jorge A. Díaz, Bogotá: Norma, 1994.

<sup>14</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen, «Glaube, Wissen – Öffnung», en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001, p. 17.

<sup>15</sup> Cf. MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1992-1994, 3 tomos.

<sup>16</sup> Cf. el ensayo «De los caníbales», en: o.c., tomo I, pp. 263-278.

o sus creencias, pues olvidan así, con sospechosa facilidad, que la propia cultura occidental ha producido en el pasado prácticas análogas, que todas las culturas tienen una tendencia similar a considerar bárbaras a las extranjeras, y que semejante ceguera etnocéntrica tiene como consecuencia que se pierde de vista el valor de las culturas enjuiciadas. También la versión de Montaigne puede conducir a ciertas aporías, pero me interesa destacar por el momento la veta afirmativa que su posición comparte con la de Lessing.

*d) Versión expresivista: Mill o la autorrealización del individuo*

John Stuart Mill es otro de los clásicos de los estudios sobre la tolerancia. En sentido estricto, deberíamos adscribirlo a la versión que hemos llamado «contractualista», pues también él sitúa el problema de la tolerancia en el marco de la legitimación del pacto social y como necesaria manifestación de la defensa de la libertad de conciencia. Pero añade un aspecto muy especial, que justifica su caracterización como una nueva matriz interpretativa. Su libro *Sobre la libertad* se inicia, en efecto, con una cita de Wilhelm von Humboldt que va a servir luego como un implícito hilo conductor de la obra: «El gran principio —leemos allí—, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano, en su más rica diversidad»<sup>17</sup>. Lo que la cita nos transmite es el ideal de autorrealización del individuo como expresión de su creatividad y originalidad. Este motivo, de indudable procedencia romántica, es empleado por Mill en asociación con la idea de la libertad, de modo tal que los derechos de la persona libre son entendidos como modos de manifestación de aquel ideal que merecen o exigen reconocimiento y respeto.

Podemos llamar, pues, «expresivista» a la versión de la tolerancia que demanda el respeto del otro en razón de que a cada individuo debe reconocérsele el derecho de desplegar su originalidad, sea cual fuere su orientación, y ya sea que concuerde o no con la de los demás. Mill integra en esta versión, acaso sin ser del todo consciente de ello, la idea de la libertad negativa propia del contractualismo con la idea romántica de libertad positiva.

*e) Versión moralista: el «Nunca más» o el rechazo del daño*

Termino esta rápida presentación de matrices interpretativas de la tolerancia con una dimensión del problema que se halla presente en todas las versiones anteriores, pero que no parece haber sido desarrollada o tematizada suficientemente en ninguna de ellas. Me refiero a aquello contra lo cual, o respecto de lo cual, la tolerancia es considerada en todos los casos como un remedio necesario y urgente: el mal moral, el daño producido contra el otro, la barbarie. Como mencioné al inicio, Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo

<sup>17</sup> La cita está tomada de *De la esfera y los deberes del Gobierno*, de Wilhelm von Humboldt. Cf. MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 55.

del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia<sup>18</sup>. Se trata de una dimensión esencial de esta noción, que puede rastrearse sin dificultad en todos los autores que se ocupan de ella. Es incluso, diría, un elemento central del imaginario ético-político moderno, una suerte de justificación negativa latente de los proyectos democráticos y consensuales. Si hay que firmar un contrato es porque se debe poner fin al intolerable estado de guerra entre todos; si hay que promover la generación de consenso es porque la arbitrariedad y la fuerza están siempre al acecho; si hay que abandonar el estado natural es porque en él anida un impulso tanático que contamina las relaciones entre los seres humanos.

«Moralista» llamo a esta versión porque ella pone de relieve la dimensión moral última que sirve de detonante de la búsqueda de tolerancia, sea cual fuere luego la manera en que esta haya de expresarse: si como aceptación resignada o como curiosidad entusiasta de la posición del otro. Lo prioritario parece ser, desde esta perspectiva, detener la barbarie, impedir la repetición del sufrimiento injusto, rechazar el daño. Es, pues, razonable vincular esta dimensión de la tolerancia a la experiencia de las barbaries producidas en el siglo XX, así como a la serie de informes de las comisiones de la verdad de las últimas décadas. El «Nunca más» expresa con énfasis el sentido moral del rechazo del daño que aquí se está colocando como raíz que motiva la tolerancia. La cosa no es, sin embargo, simple, porque nombrar, identificar el daño como daño, equivale a haber hecho ya una experiencia moral que en cierto modo precede a, y posibilita, la emisión del juicio correspondiente. Y eso es algo que no llega a explicarse aquí del todo.

Culmino de este modo con la presentación de las versiones o matrices de interpretación de la noción de tolerancia que me parecen más representativas. Como habrá podido comprobarse, todas ellas nos revelan dimensiones diferentes, igualmente constitutivas, del concepto. Es momento de tratar de agruparlas de un modo sistemático.

### 3. A modo de conclusión: riqueza y límites del concepto de tolerancia

Deseo proponer, para terminar, una serie de reflexiones conclusivas a partir de lo expuesto hasta aquí, aun teniendo plena conciencia de que están débilmente hilvanadas y de que harían falta más hilos para considerarlas verdaderamente concluyentes. Las divido en tres tipos y estos a su vez en tres partes.

El primer tipo de reflexiones se refiere a los rasgos formales del concepto de tolerancia. Por lo que hemos visto, podemos afirmar que dicho concepto es *parasitario*, *corrosivo* y, al menos inicialmente, *asimétrico*. Es *parasitario* en el sentido de que no se basta a sí mismo sino que requiere siempre de un concepto previo del que depende y se nutre. Lo hemos visto en todos los casos. Se tolera porque se quiere rechazar el

<sup>18</sup> Cf. THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, o.c.

daño, porque se defiende la igualdad de todos, porque se cree en la autorrealización de la persona, porque se desea conocer al otro, y así sucesivamente. Es *corrosivo* o, se podría decir quizá mejor: *secularizante*, en el sentido en que, aun surgiendo en contextos religiosos o intraculturales, su aplicación termina a la larga por relativizar la naturaleza de aquello que debe ser tolerado: la religión, la cosmovisión, la cultura. Y es *asimétrico*, o puede serlo, porque lleva consigo de modo casi inherente las huellas del contexto en el que surgió, que fue el de una relación desigual de poder, en la que el tolerante poseía un dominio sobre el tolerado.

El segundo tipo de reflexiones se refiere a la caracterización *ética* de la tolerancia, es decir, a la cuestión de saber si se trata de una virtud, de un valor o de una norma. Conuerdo con Carlos Thiebaut, aunque no necesariamente por las mismas razones, en sostener que la tolerancia debe ser entendida de las tres maneras. Es una *virtud*, como la define la tradición, porque expresa una actitud, o un tipo de conducta, que el individuo y, por analogía, la sociedad, debe adoptar frente a los demás o frente a todos sus miembros. Pero las virtudes —más aun una que hemos llamado parasitaria— reposan siempre sobre *valores*, es decir, sobre convicciones éticas positivas, consideradas tales en el marco de un aprendizaje cultural. Y debe ser, en fin, una *norma*, en el sentido en que debería poder ofrecerse de ella una justificación razonada susceptible de obtener el asentimiento de todos los seres humanos, aunque no sea sino sobre la base de un minimalismo moral compartido.

El tercer tipo de reflexiones se refiere al contenido mismo de la noción de tolerancia, que deberíamos obtener del recuento sistemático de sus dimensiones. Digamos así, aun pecando de esquematismo, que la tolerancia tiene una raíz, un límite y una meta. Su *raíz* es la motivación moral del rechazo del daño. Nada justifica la barbarie, ni la tortura, ni la violencia sobre el otro. La conciencia de este rechazo es la experiencia ética que obliga a la tolerancia. Su *límite* es la justicia. La tolerancia está indisolublemente asociada al igualitarismo y al reconocimiento de la libertad de las personas. No puede tolerarse aquello que atente contra los derechos de las personas o contra las normas de justicia de la sociedad, ni siquiera aquel rezago de asimetría que le es acaso aún consustancial. Finalmente, su *meta* es el cosmopolitismo ilustrado, en el sentido en que lo hemos expuesto en relación con Lessing, es decir, la voluntad, el deseo positivo de conocer y respetar al otro. Me asocio al viejo Natán, recordando que la tolerancia, esa fuerza mágica que los anillos ideológicos y culturales ya no pueden otorgar, solo puede ser obtenida, en los hechos, por una actitud humanitaria, comprensiva y justa.