

Minorias y tolerancia sobre los fundamentos de la democracia

Alfonso de Julios Campuzano*

Sumário: 1.El valor de la tolerancia; 2.Tolerancia y minorias; 3.Los limites de la tolerancia; 4.Tolerancia y autonomia; 5.Hacia una teoria democratica del bien.

1. El valor de la tolerancia

Entre las cuestiones que pueden resultar de interés al tratar el problema de las minorías creo que hay una que destacar por su especial repercusión política y por tener, igualmente, implicaciones jurídico-axiológicas significativas. Lo que en este trabajo se pretende es intentar aproximarnos al concepto de minoría, a sus implicaciones y consecuencias para, a partir de ahí, intentar sustentar un determinado modelo axiológico -que descansará sobre la base del reconocimiento de la igual dignidad moral de los seres humanos- que tendrá a su vez como consecuencia política inexorable la defensa de un modelo de organización democrática. Se tratará, por tanto, de un recorrido sobre los fundamentos de la democracia que pretende asumir, desde ahora, algunos elementos de partida que irán tomando una forma más definida a lo largo de esta travesía intelectual. Entre ellos ocupa un lugar prioritario el reconocimiento de la pluralidad y de la diversidad humana como un bien en sí mismo, algo que, por otra parte, da forma al más prístino mensaje liberal latente, entre otros y por ejemplo, en los escritos de John Stuart Mill. Otro de los puntos de partida necesarios es la paridad moral de los sujetos, argumento que supone la irreductibilidad de las pretensiones que implican preferencias conscientes en torno a un modelo de vida que no sea lesivo hacia las posibles y legítimas pretensiones de los demás: ello implica una concepción fundamentalista del pluralismo y de la tolerancia que intentaremos explicar. También tenemos que dejar paso a otro elemento que resulta de todo lo ya

* Professor da Universidade de Sevilha.

anticipado pero que contribuye a conformar las aristas del prisma que estamos intentando construir que es el reconocimiento de la dimensión social del sujeto como espacio donde operan las identificaciones y las identidades y que conforman al individuo no como dato presocial sino como resultado de una interacción en la que la subjetividad no es preexistente a la sociedad sino que es el producto de un proceso de influencias recíprocas, preñado de elementos culturales y particularistas, sobre los que se forja una identidad colectiva de la que el individuo es, también aisladamente considerado, partícipe.

Por tanto, partimos del reconocimiento de algunos datos de partida que iremos conformando a lo largo de este trabajo. Estos elementos, así expuestos, suponen una concreta concepción axiológica con sus referentes jurídicos inmediatos en la formulación de derechos y tienen también, consecuentemente, un corolario político inexorable sobre los fundamentos del modelo democrático como forma de organización política pero, además -evocando el título de un relevante trabajo de Kelsen- sobre la "esencia y valor de la democracia" en cuanto que no se trata de una mera opción política -forma de organización del poder en la sociedad- sino que tiene también un carácter que puede pasar desapercibido: la democracia es, más bien, una actitud, un hacer colectivo y permanente que supone, sobre todo, la adhesión a un proyecto de raíces éticas; supone en alguna medida un sustrato ético común que descansa sobre el dato objetivo del igual status moral de los sujetos. La dignidad humana es la clave de bóveda de este constructo sobre la cual la democracia, en cuanto aspiración colectiva, amplía y desarrolla las implicaciones del reconocimiento de la paridad moral de los sujetos.

La tolerancia, como medida de cohesión y convivencia, amplía el horizonte de la democracia y revaloriza la dimensión ética de la pertenencia social. La subjetividad no es algo aislado ni puede quedar confinada en los límites de una engañosa privacidad porque hay algo más que un interés en ese sujeto que se conforma al calor del pluralismo y de la comunicación de los valores sociales. Debe suponerse, por ello, qué a ese sujeto le pertenece la sociedad, en la medida exacta del arraigo y de la identificación, pero también de los valores que pueden ser compartidos; y en la misma medida, a esa sociedad le pertenece el sujeto porque prescindir de él será prescindir de la piedra de toque de su propia identidad y de la contrastación democrática y experiencial de los valores. Abundar en ello es penetrar en

los fundamentos de la democracia: la condición de su existencia y las condiciones de su ejercicio y es, también, intentar reconstruir en algo el deteriorado panorama de la práctica democrática contemporánea tan profuso en zonas grises evadidas a una emancipación real de la sociedad. Supone, además, una aproximación a la justicia, a la dimensión siempre temporal pero siempre también con vocación universal de lo que es o no justo: de los valores que se comparten y cuyo logro trasciende culturas y civilizaciones.

Si la dignidad humana es el valor trascendente más allá de concretas circunstancias de lugar y tiempo, lo cual conlleva un mutuo reconocimiento del estatus moral de los sujetos, de la pluralidad de sus fines y pretensiones, la tolerancia emerge ahora con un sentido renovado pues todo el hacer social debe estar orientado a la plenitud de la soberanía del sujeto como actor moral y social y recupera el valor real de la interacción social, más allá de la política. Se trata de reivindicar la integridad del sujeto y su continuidad vital en cuanto agente político, rehuyendo de dicotomías que soslayan una concepción integradora y aunando los ámbitos vitales -lo público y lo privado- en una interacción permanente de los sujetos en sociedad y de cada sujeto en sí mismo en cuanto actor social. Por ello reivindicar la tolerancia en estos términos no puede ser una actitud regresiva porque es recabar una nueva dimensión y profundización de lo genuinamente democrático: la implicación real de los valores en el discurso público frente a las actitudes individualistas de deserción y abandono que reducen la democracia a una estrategia de supervivencia de los intereses privados, siempre irreconciliables, que se someten a un continuo regateo en aras de la paz. Sin embargo, esta inserción de los valores en el discurso público no supone supresión de la libertad ni de la autonomía sino un compromiso real con su logro que tiene, ahora, un valor también político. No se trata, lisa y llanamente, de someter las decisiones a una determinación mayoritaria sino de asumir que la diferencia y la pluralidad es esencial a la naturaleza humana y que toda actuación contra esa diferencia, siempre que no colisione con los valores refrendados en el discurso como garantía del pleno desarrollo de la subjetividad, es una concesión a la inhumanidad. Es por esto por lo que no comparto, aunque algunos de sus planteamientos me parecen esclarecedores, la opinión de De Lucas sobre el retroceso que supone, en el contexto actual, la defensa de la tolerancia. Entiende De Lucas que la función de la tolerancia, en cuanto concepto histórico, se agota en la consolidación de los derechos y libertades, de tal modo que "lo que sirvió

para abrir el camino hacia el reconocimiento y positivación de derechos y libertades...no puede ser hoy proclamado como un objetivo a alcanzar sin retroceder en el estatuto obtenido para las conductas respecto a las que se reclama el "beneficio" de la tolerancia.¹ En efecto, para De Lucas, revindicar la tolerancia es, en cierto sentido, rebajar los derechos pues, si como dice Ferrajoli,² la tolerancia es uno de los elementos que componen el principio de igualdad jurídica, entonces carece de sentido, allí donde la igualdad y las libertades están garantizadas, reclamar la tolerancia como virtud pública o como principio jurídico y político. Si bien De Lucas reconoce que la tolerancia no puede ser un objetivo a reivindicar, sino un punto de partida desde el que actuar, sin embargo reduce el recurso a la tolerancia al ámbito estrictamente privado y le otorga una consideración provisional o transitoria en tanto no sean reconocidos como derechos las conductas en cuestión.³ Frente a ello, creo que la reivindicación de la tolerancia como virtud pública, como nexo conciliador de un sujeto plenamente integrado, liberado de dicotomías esquizofrénicas que no aciertan a explicar el mundo sin fracturas insalvables, no implica retroceso sino progreso, en cuanto que esta imbricación de la tolerancia como articulación de una dimensión pública de lo bueno que enriquezca el

¹ J. de Lucas, *¿Para dejar de hablar de la tolerancia?*, p. 118, En este trabajo el autor expone que el actual interés en la rehabilitación del concepto de tolerancia es un interés infundado pues no podemos argumentar en favor de lo que ya son derechos consolidados pidiendo el ejercicio de la tolerancia. En este sentido, De Lucas se adscribe a la posición de Marcuse y de Wolff (*A critique of pure tolerance*) y se distancia de otros autores como Höffe, Camps, Savater o Euzebio Fernández. Sin embargo, creemos con De Páramo que la garantía de la igualdad y las libertades no puede ser suficiente para desplazar a la tolerancia del ámbito público, aunque también -y en esto obviamente estamos de acuerdo con De Lucas- la tolerancia no puede convertirse en sucedáneo de los derechos so pena de un retroceso imperdonable; pero la tolerancia tiene un valor en el discurso público que consiste en la creación de un marco de relaciones sociales fluidas más allá del estricto marco normativo de los derechos: "El reconocimiento de la *diferencia* no siempre se traduce en el reconocimiento de un *derecho*. Los *derechos* implican exigencias normativas muy estrictas, lo cual no sucede con el lenguaje de la tolerancia. En un mundo plural y fragmentario como el que nos ha tocado vivir, es más operativo hablar del bien de tolerar que del derecho indiscriminado a la diferencia"(De Páramo, J.R., *Tolerancia y Liberalismo*, p.23, nota 13).

² L. Ferrajoli, *Diritto e Ragione (Teoria Generale del garantismo penale)*, p. 947 ss. cit. por De Lucas..., op. cit. p.123.

³ J. de Lucas, *¿Para..., op.cit.*, p.125.

discurso público, plasmando la dimensión universal de la justicia en su radical historicidad de fenómenos y culturas exige una profundización de la democracia en cuanto inserción social de los valores en el discurso y compromiso ético -dimensión moral de un espacio ahora ya moralizador y moralizado- con la emancipación real de la sociedad -de los sujetos, de los grupos, de las minorías-. Antes bien, reducir la tolerancia a un preciso significado histórico, alegando que su función se agota en el reconocimiento de los derechos y libertades, es sostener una concepción estática y conservadora de la democracia que se reduce a puro procedimiento, a forma política de compromiso entre los espacios, siempre divergentes, de lo público y de lo privado. La democracia, en esta concepción, queda estancada como lugar de mediación entre espacios escindidos de la ya no subjetividad.

Reducir la democracia al reconocimiento de derechos y libertades es una apuesta segura por el retroceso: porque no se trata de algo tan frío ni tan cerebralmente calculado, no se trata de repartir alícuotamente las porciones de una tarta que es de todos, sino de algo mucho más móvil y huidizo que sólo puede ser realmente captado si se interioriza: no se trata de repartir cuotas sino de reconocerse parte de una tarea que es de todos y, los derechos y libertades, siendo piezas clave, no pueden agotar la democracia, so pena de que unos y otras corran un triste destino: el de la insolidaridad y la deserción, el de la indiferencia y la extraneidad. Por eso, reclamar la tolerancia es ir hoy más allá, no quedarse en la fría concreción de un procedimiento que tiende a ignorar y a separar, reduciendo el horizonte democrático a un poco sugerente equilibrio constitucional, a un reparto de cuotas de poder y a un catálogo de derechos y libertades que la práctica contemporánea termina por des-utopizar. La tolerancia no puede ser, por tanto, algo puramente privado, si queremos abolir algunas de las barreras que se siguen levantando contra la justicia y, menos aún, algo provisional pues una dimensión dinámica de la democracia evoca un proceso permanente de búsqueda, de adaptación a las nuevas exigencias y demandas, de emancipación en definitiva, que exige -en esto sí estoy de acuerdo con De Lucas aunque queda claro que él lo propugna con un sentido bien distinto- el ejercicio de la tolerancia como punto de partida desde el que actuar pero, eso sí, si no queremos que la democracia se nos muera de pura inanición entre las manos, ese ejercicio de la tolerancia es un punto de partida permanente e irrenunciable.

2. Tolerancia y minorías

Desde esta perspectiva mantendré que existe una relación interna entre el problema de las minorías, en cuanto identidades colectivas, y el de la esencial diversidad humana que fundamenta la afirmación del pluralismo y de la tolerancia como soporte teórico para la defensa de una concepción radical de democracia. Lo que intento sugerir es que hay una relación interna entre la afirmación de la tolerancia, en cuanto reconocimiento de la diversidad de fines humanos que deben ser respetados, y la lucha por el reconocimiento de las minorías y sus especificidades, de tal modo que el espacio de la tolerancia es, a la vez, su ámbito vital -lugar en el que las diferencias adquieren una dimensión social y compartida y se plasman en una identidad colectiva- y también el límite a su expansión -ya que la minoría no puede traspasar en su proceso de autoafirmación colectiva el umbral de la tolerancia que es, precisamente, su ámbito vital- y que de esta articulación de la tolerancia en el discurso público se desprende necesariamente una concepción abierta y dinámica de los valores que es esencialmente democrática. De manera que la creación, expansión y desarrollo de una identidad colectiva sólo puede prosperar en el espacio de la tolerancia que abre perspectivas a la exteriorización de las peculiaridades y de las diferencias y esa identidad colectiva sólo debe orientar su proceso de identificación hacia el abundamiento de los espacios de tolerancia que han jalonado su expansión y desarrollo.

La tolerancia es a la vez el ámbito vital de las minorías, que garantiza el respeto de sus particularidades por otros grupos mayoritarios, y el límite que la minoría no puede traspasar sin ir más allá de la racionalidad y de los principios sobre los que se asienta el desarrollo de la personalidad colectiva. De traspasar este umbral de la tolerancia, la minoría deja de serlo para convertirse en oligarquía o en nación-estado que asume un nuevo discurso ético-político cimentado sobre la aceptación acrítica de formas de irracionalismo. En definitiva, la relación entre tolerancia e identidad colectiva sugiere que la subjetividad moral y los procesos particularistas de identificación de los grupos no pueden ser elementos antagónicos sino que deben actuar como fuerzas complementarias en el diseño de un modelo coherente con los valores de la modernidad.⁴

⁴ El valor de la tolerancia en las complejas sociedades de nuestros días es puesto de relieve por Thiebaut: "Ninguna colectividad compleja -es decir, diferenciada internamente en mundos de creencias diversos, y aún contrapuestos, y que se enfrenta a los mecanismos de

Este reconocimiento del valor de la tolerancia en el desarrollo social encuentra en los escritos de John Stuart Mill una de sus más caracterizados alegatos.⁵ Nuestro interés por este autor responde a una, entendemos que necesaria, aproximación a los orígenes teóricos y a la conceptuación de la tolerancia en los tiempos modernos. Buena parte de los argumentos más extendidos en favor de la tolerancia están presentes en su obra "Sobre la libertad". Para Mill la tolerancia es un bien sobre el que descansa, a su vez, todos los demás bienes: la tolerancia permite el pleno desarrollo moral del individuo y es la base de un progreso social efectivo. Toda acción social que tienda a suprimir las diferencias humanas, a aniquilar las peculiaridades que hacen de cada sujeto un ser único y distinto es un mal que redunda en pobreza colectiva. La pretensión de uniformidad, el impulso homogeneizador que tiende a reducir las diferencias individuales y a equiparar las conductas, las opiniones y las prácticas, imponiendo una suerte de opinión prevaleciente a la cual no cabe sustraerse, ahoga el desenvolvimiento individual y obliga a todos los caracteres a adaptarse a un estereotipo social que es reflejo de la mayoría dominante.⁶ Esta exigencia de tolerancia se desprende de la libertad humana que comprende "libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros

su regulación diferenciando esferas de valor que conllevan actitudes cognitivas diversas - puede entenderse ya en términos de uno de sus subconjuntos de creencias. Tal es la fuerza de la noción de tolerancia, como respeto a las diferencias internas, que conlleva el programa liberal, aunque ciertamente, ese programa ha devaluado con frecuencia tal tolerancia en indiferencia, desinterés y ceguera" (C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, p.162-163).

- 5 La trascendencia del ensayo de Mill ha sido puesta de relieve, entre otros, por la autorizada pluma de Isaiah Berlin en su ensayo *John Stuart Mill y los fines de la vida* quien sitúa su pequeña obra *On liberty* como una de las aportaciones más decisivas en el pensamiento político moderno en favor de la tolerancia y de la libertad. A su decir la obra de Mill "invalidó las anteriores formulaciones en defensa del individualismo y de la tolerancia, desde Milton y Locke hasta Montesquieu y Voltaire" (p.10-11).
- 6 El hecho diferencial de la individualidad es para Mill el elemento esencial sobre el que debe construirse todo progreso colectivo. Su concepción atomista, presente en *Sobre la libertad* privilegia una visión individualista de la moralidad que en buena medida queda neutralizada en *El utilitarismo* pero que ha sido interpretada como una carencia insubsanable de su pensamiento. Por contra, entendemos que la defensa de la individualidad no se realiza a costa de la sociedad sino en beneficio de la misma. Lo que Mill quiere decir es que toda actitud homogeneizadora no es solamente un daño irrecuperable al individuo sino, sobre todo, un daño irreversible a la humanidad. Por eso su insistencia en proteger el desarrollo individual contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevalecientes (J.S. Mill, *Sobre la libertad*, p.59-60).

propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter, para obrar como queramos...sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada".⁷ Pero la tolerancia tiene también otro origen que se relaciona con la existencia de la verdad. No se trata de un argumento prudencial que aconseje el ejercicio de la tolerancia para evitar infligir daño alguno a otros individuos o colectivos sino de que la verdad no es algo hallado de una vez y para siempre y, por tanto, está siempre sometido a revisión y crítica. Esa continua revisión de los argumentos y de las creencias fortalece a la sociedad y posibilita el progreso colectivo. La búsqueda de la verdad exige una actitud permanente de exploración, revisión y crítica que sólo puede cimentarse sobre el respeto y la tolerancia de formas, actitudes y opiniones divergentes. Mill nos está previniendo contra los iluminados, reveladores de la verdad absoluta que suele ser tan indiscutible como propicia a los intereses de quienes la interpretan. La tolerancia es condición del progreso, de la búsqueda de la verdad y del ejercicio de la libertad. Por eso Mill no duda en condenar la intolerancia, incluso las formas más tenues que no tienen drásticas consecuencias para nuestros semejantes.⁸ Sobre esta creencia descansa la constatación de las contingencias históricas de culturas y pueblos, apelación al relativismo que en modo alguno encubre una actitud escéptica sobre los fines de la vida.⁹ Mill reconoce el papel que las diferencias culturales están

⁷ J. S. Mill, *op. cit.*, p.68-69.

⁸ "Nuestra intolerancia meramente social no mata a nadie, no desarraigá ninguna opinión, pero induce a los hombres a desfigurarlas o a abstenerse de todo esfuerzo activo para su difusión." (J. S. Mill..., *op. cit.*, p. 95).

⁹ La alusión al ensayo de Berlin (*op. cit.*) no es gratuita sino obligada. Nadie mejor que Berlin ha puesto de manifiesto la importancia de la obra de Mill como fundador del liberalismo moderno y nadie mejor que él ha reivindicado el papel de Mill en la defensa de la tolerancia. Pero esa tolerancia no es abundamiento en la independencia individual, como podría fácilmente sostenerse. Se trata más bien de un imperativo ético que es, a la vez, corolario y presupuesto del ejercicio de la racionalidad en la vida. Por eso, la defensa milleana de la tolerancia está tan lejos del escepticismo pues no puede válidamente sostenerse que Mill propugnara el igual valor de los fines individuales. Hay en su obra una apelación permanente al progreso de la vida humana desde la propia autoreforma guiada por el predominio de la razón en la existencia individual. Por ello suponer escepticismo supone no entender a Mill en absoluto pero tampoco podemos concluir que la opción por los valores y fines de la vida deba ser algo estático. No existe un pronunciamiento expreso pero sí hay algunas reglas: los fines de la vida que merecen la pena son aquellos que suponen la mejora moral del individuo y la realización de la idea

ejerciendo en la formación de la individualidad admitiendo que las mismas circunstancias que pueden hacer a una persona cristiana en Londres pueden hacerla budista o sectaria de Confucio en Pekín.¹⁰ Y aunque no hay en Mill una referencia expresa al problema de las minorías -con el sentido y alcance que este término tiene en la actualidad- podemos decir que toda su obra "Sobre la libertad" está impregnada de argumentos en favor no sólo de la tolerancia sino de la pluralidad cultural y social y de todas aquellas contingencias históricas que confieren al individuo su identidad personal como hombre concreto inserto en una determinada civilización y cultura.

El argumento milleano en favor de la tolerancia como instrumento para la búsqueda de la verdad es expuesto desde otra perspectiva por David Richards. Mientras la verdad, sea religiosa o de cualquier otra índole, está sometida al debate y a la confrontación colectiva, ésta se mantiene no por la fuerza del poder, sino de los argumentos, esto es, "sobre la base de la razón". Sin embargo, cuando esa concepción de la verdad no es aceptada espontáneamente sino impuesta por el poder político, esa creencia deja de estar fundada sobre la base de la razón pues sus partidarios ya no creen necesario argumentar en su favor y termina perdiendo fundamentos razonables, de tal modo que, al quedarse estancada, cada vez dependerá más no de la capacidad de convicción y de argumentación sino de las apelaciones a la ortodoxia y de la represión violenta de las disidencias. De manera que esta vulnerabilidad racional de los argumentos desata una espiral de represión y violencia para garantizar su cumplimiento. En estos casos los valores de la comunidad no pueden ser criticados sino sólo acatados: su bondad reside, sencillamente, en que son los valores de la comunidad. Esto es lo que Richards denomina "la paradoja de la intolerancia"¹¹ que genera formas de

de virtud. La autonomía es, en ello, algo más que un instrumento: es el cauce -que requiere libertad y tolerancia- a través del cual el individuo puede realizarse. Por todo ello Berlin no duda en resaltar el valor de *On liberty*: "Quizá necesite elaboración o matizaciones, pero es todavía la exposición más clara, simple, persuasiva y conmovedora del punto de vista de aquellos que desean una sociedad abierta y tolerante" (I. Berlin..., *op. cit.* p.43).

¹⁰ J. S. Mill..., *op. cit.*, p.78.

¹¹ Esta situación es descrita por Richards de la siguiente forma: "cuanto más seriamente vulnerable a la crítica razonable e independiente se hace la tradición, más probable es que genere formas de irracionalismo político orientadas a asegurar la lealtad. Llamaré a este fenómeno de aquí en adelante la paradoja de la intolerancia" (David Vid. Richards, *Tolerancia y prejuicio: observaciones para Tossa de Mar*, p. 26).

irracionalismo político tendente a asegurar la lealtad. De este argumento se distancia Gianformaggio quien advierte que si se quiere mantener hoy la reivindicación de la tolerancia no puede ser vinculada con el discurso sobre la verdad pidiendo la tolerancia para la no verdad -error, meramente opinión o verdades no demostrables- ya que insistir sobre la pluralidad de creencias y opiniones cuando son datos ya consolidados e indiscutidos puede tener el efecto de neutralizar la función de reivindicación de la tolerancia pues podría suponer plantear una dicotomía entre verdad y tolerancia que no tendría efectos positivos que puede inducir a pensar que actualmente ya se ha alcanzado la victoria en la batalla por la tolerancia.¹² Esta opinión resulta interesante por cuanto nos pone en antecedente de algo que puede arrojar alguna luz sobre la función de la tolerancia en las sociedades de nuestro tiempo: no se trata de insistir sobre aspectos ya consolidados que son admitidos prácticamente con carácter universal sino de intentar descubrir nuevos usos y perspectivas del concepto de tolerancia. Esto quiere decir que el concepto de tolerancia no puede quedar hipostasiado bajo la fuerza centrípeta de una concreta función histórica -cuál es el caso, por ejemplo de la lucha por la libertad religiosa, de conciencia o de expresión- sino que debe asumir nuevos retos pues las intransigencias son muchas y se manifiestan con muy distinto ropaje. La tolerancia es un estilete que abre nuevas perspectivas frente a fenómenos intransigentes y excluyentes que encierran la semilla de la humillación y la opresión. Mientras puedan existir fenómenos de exclusión que menoscaben la dignidad humana será no sólo posible sino necesario hablar de tolerancia pues aunque algunas conquistas de la tolerancia sean generalmente reconocidas como derechos siempre existirán nuevos retos que deberán tener como respuesta el ejercicio permanente de la tolerancia si queremos hacer de la democracia algo vívido y en expansión y no un mero postulado de consecuencias puramente procedimentales. A esta filosofía responde la perspectiva que extiende hoy el concepto de tolerancia al problema de la convivencia de las minorías y que es, sin duda, buena muestra de los nuevos retos de la tolerancia en nuestras sociedades. Sin embargo, hay quien entiende que este nueva acepción de la tolerancia no es correcta pues el problema de las minorías no es la intolerancia sino la discriminación. La postura que aquí se sostiene está plenamente en consonancia con la tesis de Letizia

¹² L. Gianformaggio, *El mal a tolerar, el bien de tolerar, lo intolerable*, p. 53-55.

Gianformaggio para quien la discriminación es la actitud que genera la intolerancia.¹³

Por eso el discurso sobre la tolerancia recobra en nuestros días un especial vigor. No se trata de airear convicciones ya consolidadas en nuestra cultura jurídico-política sino de utilizar los conceptos que nuestra cultura nos brinda para abrir nuevas sendas para la libertad. En nuestros días se hace necesario recabar el protagonismo de la tolerancia en las relaciones étnicas y grupales, admitiendo que la identidad del sujeto requiere de ese elemento particularista de la identidad colectiva y reconociendo el valor irreductible de la subjetividad. Si la pluralidad de culturas es un dato relevante desde el punto de vista de la autonomía personal y el desarrollo integral de la subjetividad hemos de admitir que esa pluralidad cultural es un bien deseable por lo mismo que contribuye plenitud moral de los agentes.

13 Son muchas ciertamente las voces que, al reclamar la historicidad del concepto de tolerancia, terminan, más o menos expresamente, por plantear su condición de reliquia histórica. Creo, personalmente, que esta actitud consiste en un error metodológico que identifica el concepto de tolerancia con un concreto significado histórico y me parece que este tipo de actitudes pueden causar algún perjuicio a la efectiva reconstrucción del legado de la modernidad. Anclar el significado de la tolerancia encerrándolo en una concreta forma histórica supone una renuncia que no nos podemos permitir porque equivaldría a abdicar del potencial expansivo que el concepto de tolerancia históricamente ha aportado. En comisión con Gianformaggio entiendo que la intolerancia no se expresa sólo en la censura, sino también en el prejuicio y en la discriminación. Esta actitud es puesta en tela de juicio -al menos según la interpretación que Galeotti realiza- por Bobbio al decir: "Hoy el concepto de tolerancia se extiende al problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, en general de los que se llaman "diferentes", como, por ejemplo, los homosexuales, los dementes o los incapacitados". Sin embargo Bobbio, tras poner de relieve las diferencias entre el concepto tradicional de tolerancia y el fenómeno de rechazo de las minorías, deja entrever que el concepto adecuado al hablar de estos fenómenos no es el de intolerancia sino el de discriminación (Vid. Bobbio, N., *Las razones de la tolerancia*, p.243-244). Frente a ello Gianformaggio, tras afirmar que no cree que la posición de Bobbio entre en contradicción con la suya propia, considera necesario realizar dos apreciaciones que, por su importancia, reproduzco: "La primera es que el hecho de que el significado histórico prevalente del término sea de un cierto tipo es una premisa de mi argumentación, según la cual precisamente sobre este significado hoy se debe trabajar críticamente para que la reivindicación actual de tolerancia no pierda la fuerza que históricamente siempre ha tenido. La segunda es que "intolerancia" y "discriminación" me parecen términos que pertenecen a contextos y a universos de discurso distintos: el primero al universo de la teoría política, el segundo al de la teoría del derecho; por ello, por ejemplo, me parecería razonable decir que la intolerancia es la razón y/o la causa de la discriminación (L. Vid. Gianformaggio..., *op. cit.*, p.56).

La diversidad cultural es algo más que un dato: constituye un elemento de la subjetividad. Y en esa medida de la mediación reflexiva de sujeto y cultura el respeto a las minorías es, obviamente, un postulado de la dignidad de la persona. Es aquí donde el concepto de pluralismo supera la dimensión fáctica y trasciende a lo axiológico. En un interesante trabajo Feliks Gross ha abordado la posibilidad de articulación de una sociedad en la que grupos de diferente orientación ideológica y cultural puedan convivir. El sentido del pluralismo es precisamente el de la articulación de un proyecto global de convivencia en la diversidad que descansa sobre una base antropológica común y el referente axiológico de un conjunto de valores compartidos:

"What pluralism means is that one can practice different styles, choose different roads. On the other, it means also, that people of different views and different religion, different race or ethnicity should have the same rights, same opportunities, should enjoy the same respect. Minorities in such view are not only 'tolerated, but are equal partners in a great social and political enterprise, they are partners as well as architects of a common, national or universal culture".¹⁴

La diversidad puede ser un hecho pero es también valorable en sí misma. Cuando se atenta contra esa diversidad es la misma democracia como exigencia ética colectiva la que se pone en juego de tal modo que la pervivencia de la diversidad como valor exige la de la democracia y a la inversa: la democracia como sustrato ético común impone que la diversidad haya de ser respetada, lo que supone que la concepción de la democracia como mera forma de gobierno -como modelo de organización política a través de una simple regla de mayoría- queda superada. Esta concepción de la articulación diversidad-democracia tiene consecuencias jurídico-políticas relevantes. Un sistema democrático, recuerda Eusebio Fernández, debe ser especialmente generoso en el reconocimiento de los particularismos y de la diversidad y ello implica un compromiso sin tregua

¹⁴ F. Gross, *Toleration and Pluralism*, p.196-197. Nótese que el concepto de tolerancia que se desprende de la cita es propiamente negativo. Para el autor la tolerancia tiene un sentido negativo que desde aquí no compartimos en tanto que el pluralismo es un concepto superador frente al disvalor que comporta el juicio de tolerancia. Adviértase también que el autor aboga por un pluralismo integral -al que se refiere en el texto que se cita-, no por un tipo especial de pluralismo, como el religioso o el étnico, que puede ser practicado igualmente por un régimen autocrático.

en el logro del objetivo de la igualdad moral, política y jurídica que se traduce en igualdad en el disfrute de los derechos humanos sin distinción entre mayorías y minorías.¹⁵ Si la diversidad ha de ser respetada, el pluralismo se convierte en principio guía de la actividad política y reclama que las reformas y proyectos que se emprendan estén orientados a la expansión y desarrollo de una sociedad pluralista. El respeto a las diferencias y a la diversidad cultural como principio orientador de la actividad política debe ser considerado como un principio constitutivo de la sociedad democrática y pluralista lo cual implica que la tolerancia no puede traducirse en indiferencia pues provocaría segregación ni en tendencial asimilación de los grupos minoritarios pues conllevaría la aniquilación virtual de las identidades minoritarias.¹⁶

3. Los límites de la tolerancia

Pero el compromiso ético con la tolerancia no puede servir como coartada de prácticas intolerantes. La tolerancia exige una actitud de respeto hacia conductas que no se comparten o que incluso resultan desagradables para quien tolera. Sin sacrificio, no hay tolerancia o, al menos, esa tolerancia no tiene un valor socialmente relevante. Hay que plantearse por tanto hasta dónde puede llegar el sacrificio sin que ese sacrificio pueda ser lesivo a la sociedad misma, porque no toda conducta puede ser tolerada. Parece evidente que cuando la tolerancia supone dispersión ética y escepticismo se convierte en un disvalor. Por eso hemos de preocuparnos por las condiciones que hacen de la tolerancia un valor. Quizás aquí hayamos de comenzar con una advertencia común a todas las palabras del léxico político: la tolerancia es un concepto que, por manido, resulta confuso y, a veces, ha acogido significados contradictorios. En nuestra

¹⁵ E. Fernández destaca que el reconocimiento de las diferencias es esencial a una cultura auténticamente democrática. Pero este derecho a ser minoría debe convivir plenamente con el derecho a no ser tratado como minoría lo cual exige la plena virtualización de la igualdad (Vid. Fernández, E., *Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías*, p.106)

¹⁶ Sobre este extremo Cfr. A.E. Galeotti, *La questione della tolleranza*, p.33-34, y F. Gross..., *op. cit.* p. 193-194.

concepción de la democracia la tolerancia no significa permisividad y, consecuentemente, tampoco significa indiferencia o neutralidad con respecto a los valores. La función que le asignamos a la tolerancia implica un papel positivo en la remoción de obstáculos porque tolerar no puede identificarse con dejar hacer, sino que esa tolerancia es aliada de un proyecto común de autodeterminación.

Esto supone una actitud comprometida con la igualdad, pues sólo desde la igualdad la tolerancia adquiere pleno significado como factor dinamizador de la sociedad. La tolerancia en relaciones sociales asimétricas favorece al más fuerte: pues si quien tolera es el más débil esa actitud tolerante es irrelevante desde el punto de vista social pues la conducta tolerada se producirá en cualquier caso, y si quien tolera resulta estar en una posición superior con respecto al destinatario de la tolerancia, esa actitud tolerante tendrá más bien la impronta de una actitud benevolente y graciosa de quien es superior hacia aquellas conductas cuya existencia no resulta especialmente gravosa para el actor de la tolerancia. Si la tolerancia encubre relaciones asimétricas probablemente no tardará mucho en dejar de serlo, porque con facilidad derivará hacia algún tipo de complacencia o actitud benevolente o permisiva. No es ésa la tolerancia que propugnamos. Entre otras razones porque nuestra tolerancia es una práctica social relevante de reciprocidad que exige para que todas las conductas tolerantes sean efectivamente relevantes algo más que la simple permisión individualizada. Se trata de crear un marco de convivencia adecuado desde la práctica compartida de valores sociales que son determinados en el reconocimiento mutuo de la paridad moral de los agentes. Esa dignidad de los sujetos exige una práctica social de igualdad y pluralismo. La tolerancia tiene una dimensión social y política, por eso tiene que ser recíproca y simétrica. Si esas condiciones no son efectivamente cumplidas habrá que plantearse entonces si la apelación a la tolerancia no es más que una estratagema de quienes ocupan posiciones de privilegio en la sociedad.

Este es el sentido de la crítica de Marcuse a la tolerancia represiva de las sociedades capitalistas contemporáneas y aunque hay aspectos que no compartimos es evidente, como Camps reconoce, "que aporta ideas nada despreciables en la reflexión sobre la tolerancia. En especial, la idea

de que la tolerancia no siempre es un valor indiscutible".¹⁷ El contenido de la crítica de Marcuse hacia la tolerancia de las sociedades industriales contemporáneas descansa sobre el reconocimiento de que la tolerancia puede convertirse en una forma de represión y de dogmatismo. La tolerancia, cuando no existe simetría en las relaciones sociales, es una forma de opresión. La tolerancia exige la igualdad, su valor depende de que sea efectivamente un criterio universal. Lo que Marcuse denuncia es que la tolerancia se extiende con frecuencia hacia políticas, condiciones y modos de comportamiento que no deberían ser tolerados porque impiden, si no destruyen, las oportunidades de crear una existencia auténticamente libre, sin temor y miseria.¹⁸ De esta manera la tolerancia adquiere para Marcuse un papel principal en la administración y control del poder en las sociedades capitalistas de nuestra era. La tolerancia deja de ser una fuerza liberadora para convertirse en una estrategia del poder que la utiliza para acoger actitudes de dominio y opresión. La tolerancia se alía así con una malentendida y errónea idea de neutralidad mediante la invocación de una libertad negativa antidemocrática y contraria a los intereses de la comunidad. Esta tolerancia protege las formas de discriminación y desigualdad y ampara las prácticas sobre las que descansa un sistema económico que necesita de la represión para sobrevivir. En suma, esta tolerancia acaba convirtiéndose en un instrumento de la intolerancia de quienes ostentan el poder, que la invocan en beneficio propio y sólo para preservar actitudes y prácticas que no favorecen los intereses de la mayoría.

De aquí puede extraerse una consecuencia clara acerca del sentido y alcance de la tolerancia. La tolerancia sólo sirve si efectivamente favorece la libertad -entendida como fuerza dinámica y acción permanente.¹⁹ Creo

¹⁷ Entre las citas innumerables de la crítica de Marcuse me parece que la exposición de Camps resulta especialmente clara sobre el contenido y alcance de su obra (Cfr. Camps, V., *Virtudes Pùblicas*, p. 88-94).

¹⁸ H. Marcuse, *Repressive tolerance*, p. 82.

¹⁹ "...this tolerance cannot be indiscriminate and equal with respect to the contents of expression, neither in word nor in deed; it cannot protect false words and wrong deeds which demonstrate that they contradict and counteract the possibilities of liberation. Such indiscriminate tolerance is justified in harmless debates, in conversation, in academic discussion;...but society cannot be indiscriminate where the pacification of existence, where freedom and happiness themselves are at stake: here, certain things cannot be said,

que este contenido es quizás lo más actual -y también lo más permanente de su crítica. A partir de aquí Marcuse añade algunos límites al ejercicio de la tolerancia que podemos ciertamente no compartir.²⁰ El planteamiento de Marcuse deriva con facilidad hacia el dogmatismo y la intransigencia hacia todas aquellas actitudes que favorecen la continuidad de la servidumbre, pero creemos que en su crítica hay algunos elementos que deben ser tenidos en cuenta. Si la tolerancia se incardina en un proyecto común de convivencia, no como actitud aislada o personal sino como instrumento de reciprocidad social, entonces la tolerancia no puede argumentarse para una errónea defensa de posiciones neutrales, porque esa tolerancia, así concebida, es en sí misma un valor. No cabe por tanto la estéril invocación de la neutralidad. Si la tolerancia evoca una dimensión social y positiva y un compromiso moral colectivo es difícil que en esa tolerancia puedan tener cabida pretensiones de neutralidad. Esto significa que tolerar no puede identificarse con dejar hacer sino más bien con algún tipo de compromiso común en la transformación de la sociedad y en la abolición de formas de servidumbre. Por ello la tolerancia no puede ser neutral pues tiene en sí misma una fuerte carga valorativa. Significa ante todo compromiso con un proyecto de convivencia que es, también, marco axiológico para la plenitud ética y ello supone que la autonomía -entendida como interacción social del sujeto- se rige en objetivo social prioritario. La carga valorativa de la tolerancia exige por tanto proveer medios para el desarrollo integral del sujeto, agente moral y político, no sólo articulado como reconocimiento jurídico de facultades que pueden o no ejercerse sino, y sobre todo, como compromiso colectivo con el desarrollo real de la integridad ética del sujeto, de cada sujeto particular pues cada uno es socialmente relevante. El compromiso con el sujeto es así un compromiso colectivo que reviste también una trascendencia ética. El reconocimiento de la identidad no es un

certain ideas cannot be expressed, certain policies cannot be proposed, certain behaviour cannot be permitted without making tolerance an instrument for the continuation of servitude" (H. Marcuse, *Repressive tolerance*, p. 88).

²⁰ Algunas de sus sugerencias en este sentido están hoy día claramente superadas: "Liberating tolerance, then, would mean intolerance against movements from the Right, and toleration of movements from the Left". Sobre esta cuestión Camps advierte: "Hoy huelga comentar que la evolución de los términos de 'izquierda' y 'derecha', así como el actual desarrollo político de la Unión Soviética y la Europa del Este descalifican casi globalmente las tesis de Marcuse.... Hoy no diríamos, en cualquier caso, que la derecha es intolerable, sino que ciertas prácticas -sean ejercidas por la derecha o por la izquierda- lo son: el terrorismo, la tortura, el engaño o la manipulación de la información" (V. Camps..., *op. cit.*, p.92-93).

proceso de individuos aislados sino que se efectúa en la interacción social y en ese reconocimiento la autonomía adquiere valor. Por eso la tolerancia implica también que existan zonas de mediación de la subjetividad y exige que la autonomía tenga la impronta social del reconocimiento y la identidad.

Entre los límites de la tolerancia aparece así la tolerancia misma: cuando nos enfrentamos ante actitudes intolerantes no estamos moralmente obligados a tolerar; cuando se ataca la libertad y se pisotea la dignidad de la persona no estamos sometidos a obligación moral alguna que nos exija el respeto a quien no respeta. Como dice Gianformaggio, la intolerancia es intolerable, "es el límite fundamental de principio necesario para que la tolerancia no se autodestruya".²¹

4. Tolerancia y autonomía

El principio de autonomía personal,²² en la medida en que supone la afirmación de la capacidad del sujeto para gobernar positivamente su propia

- 21 A partir de la formulación de este principio general que no exige necesariamente una actitud intolerante hacia los intolerantes la autora matiza esta regla en el sentido de proporcionar algunas concreciones del principio. Para ello se apoya en la conocida y útil distinción de Garzón Valdés entre tolerancia vertical -actor y destinatario de la tolerancia no están situados en una posición asimétrica- y tolerancia horizontal -actor y destinatario están en posición de igualdad- y la combina con la distinción entre tolerancia pública y privada. Con estos elementos Gianformaggio precisa que la intolerancia vertical, sea pública o privada, es intolerable y no puede ser permitida ya tome la forma de actos o de meras expresiones de opinión so pena de destruir la tolerancia misma. Sin embargo lo que sí puede y debe ser tolerado son las meras expresiones de opinión entre individuos o grupos estén o no en posición de igualdad (siempre que en este segundo caso la expresión provenga del grupo o individuo que está en la posición inferior). Por lo que hace a los límites de hecho a la tolerancia la autora sostiene la tesis de la ilegitimidad de estos límites ya que en el fondo de ellos subyace una consideración de la toleracia no como compromiso ético-político sino como una concesión gratuita de quien tolera que puede ser revocada en cualquier momento (Cfr. Gianformaggio, L..., *op. cit.*, p. 64-66).
- 22 Sin entrar en una polémica sobre el tema podemos aceptar como válida la definición del principio de autonomía de David Held formulado en los términos siguientes: "Los individuos deberían ser libres e iguales para determinar las condiciones de su propia vida; es decir, deberían disfrutar de los mismos derechos (y, por consiguiente, de las mismas obligaciones) en la especificación del marco que genera y limita las oportunidades disponibles para ellos, siempre y cuando no utilicen este marco para negar los derechos a otros" (D. Held, *Modelos de democracia*, p. 326).

vida a través del ejercicio de la razón es también otro argumento en favor de la tolerancia.²³ Si autonomía significa el imperio de la razón como principio directivo de la propia vida y la supeditación de ésta a un determinado proyecto de plenitud que exige el ejercicio permanente de la razón, la tolerancia aparece inmediatamente como premisa del principio de autonomía.²⁴

La razón es, así, el instrumento para la plenitud moral del sujeto y el respeto y reconocimiento de esa capacidad personal de autogobierno exige el respeto de las diferencias y de la diversidad. Autonomía significa, por tanto, imperio de la razón en la vida humana. Y la existencia de esa razón en el ámbito público exige la de la tolerancia, porque la razón supone no sólo un ejercicio individual sino colectivo y compartido: es el descubrimiento a través de la experiencia y el diálogo. La razón tiene así un vocación social pues se ejerce y descubre en el diálogo y la experiencia, en la comunicabilidad intrínseca de inquietudes y valores. Esta implicación de la razón en la vida del hombre y la dimensión social de su ejercicio ha sido captada por Richards quien destaca como poderes morales idénticos de la persona los principios de razonabilidad y racionalidad que nos permiten ponderar los fines humanos que convergen en sociedad. Estos principios nos capacitan, en primer lugar, para reflexionar sobre la

²³ Esta idea es apuntada por Richards quien valora el papel de la razón en la persecución de nuestros fines en cuanto elemento crítico que nos permite examinar nuestros juicios y confrontarlos con nuevas experiencias y opiniones. De esta manera "la razón, siendo como es un recurso que capacita a todas las personas para cultivar mejor sus poderes morales exige una cultura pública que mantenga altos estándares de argumentación independiente, críticamente revisable y accesible a todos. Para cumplir el papel que puede jugar en el autogobierno de nuestras vidas, la razón no puede ser usada unilateralmente, sino que debe suministrarnos un espacio suficiente en el que podamos expresar cómodamente qué dudas podemos o debemos tener sobre nuestros fines, y discutir y resolver tales dudas" (D. Richards..., *op. cit.*, p. 40-41).

²⁴ Esta centralidad temática del principio de autonomía funda buena parte de la argumentación liberal en favor de la tolerancia. Como indica De Páramo: "Lo que se valora no es la posesión de la verdad moral, sino el ejercicio de la autonomía en su búsqueda: el hecho de que los individuos sean los creadores de sus propias vidas exige una actitud tolerante". Sin embargo ese ejercicio de la autonomía en el pensamiento liberal queda fuertemente lastrado por su invocación de la neutralidad ya que "los liberales no establecen diferencia alguna entre el permiso y la consideración positiva de una conducta, entre la simple tolerancia y el compromiso." (J. R. de Páramo, *Liberalismo, pluralismo y coacción*, p. 87-88).

coherencia y complementariedad de nuestros fines con los de los demás y, en segundo lugar, nos habilitan para perseguir nuestros fines sin quebrantar la integridad de la comunidad moral.²⁵

La tolerancia como actitud crítica de revisión permanente de las propias actitudes y creencias a la luz de las experiencias vitales de nuestros semejantes se convierte en instrumento relevante de una razón práctica que orienta la propia vida hacia un modelo de plenitud. Desde esta perspectiva la tolerancia, a nivel personal, tiene a la vez una dimensión interna -en cuanto elemento de corrección y revisión de las propias actitudes- y externa -como garantía del respeto de las legítimas decisiones vitales de nuestros semejantes-. La autonomía como ejercicio permanente de la razón implica tolerancia en sentido interno y externo pero, sobre todo, como valor societario y positivo: no se trata de un ejercicio unilateral y aislado, sino de un descubrimiento colectivo que se construye en el espacio común del encuentro con otras formas experiencias y opiniones divergentes, ni tampoco de una actitud negativa de quien, persuadido de las excelencias de sus opiniones y conductas, se limita, casi despectivamente, a respetar otras creencias y actitudes con las que no comulga. Si la tolerancia -reclamada y postulada históricamente a la luz de la idea de libertad negativa- se ha concretado en fórmulas negativas de no impedimento, esto no quiere decir que la cobertura conceptual de la tolerancia termine en un mero dejar hacer. Si el elemento negativo de la tolerancia es una condición necesaria, en cuanto parte integrante de la misma, parece que no es suficiente. La tolerancia en nuestros días recaba un contenido esencialmente positivo que implica ayuda a los grupos minoritarios, promoción de la igualdad de oportunidades y provisión de los medios que hagan de los derechos realidades y no meras posibilidades carentes de virtualidad social.²⁶ Identificar tolerancia con indiferencia, pasividad o, incluso, escepticismo puede ser un grave error, porque la reivindicación de la tolerancia exige también no sólo

25 Vid. Richards, D..., *op. cit.*, p. 30.

26 Esta visión es sostenida por De Páramo quien aboga por una concepción positiva de la tolerancia que supone la necesidad de complementar los deberes negativos generales con los deberes positivos a fin de que la tolerancia pueda cumplir las funciones que de ella se esperan. Sin embargo el autor sostiene que a partir de la idea de tolerancia no se puede justificar un conjunto de deberes positivos que encontrarían su sede teórica en otros bienes subyacentes al concepto mismo de tolerancia como el de autonomía (De Páramo, J.R., *Tolerancia y Liberalismo*, p.22-23).

un dejar hacer sino un compromiso efectivo con la remoción de obstáculos al libre desarrollo de la personalidad. La tolerancia, como dice Victoria Camps,²⁷ se apoya en una certeza epistemológica -no hay verdad absoluta- y en una certeza moral -el imperativo moral del respeto a las personas-, y es obvio que la plena virtualidad de la tolerancia como valor sustentado sobre el imperativo del respeto mutuo exige una actuación positiva porque si ese respeto impregna tanto las actitudes éticas como, y sobre todo, las políticas estaremos en la obligación de trabajar porque la posiblidad del pleno ejercicio de las capacidades individuales sea algo más que una verdad postulada.

Tolerancia significa bastante más que no impedir; significa, sobre todo, revisión permanente de actitudes, instituciones y prácticas sociales para allanar el camino, para despejar la senda y abrir perspectivas, y esta tolerancia pide un hacer positivo que comporta que todos, sin exclusión ni diferencias, tengan las mismas oportunidades. Este planteamiento, como dice Gianformaggio, supone poner entre paréntesis la dimensión negativa de la tolerancia como pasividad, característica ésta que algunos consideran esencial.²⁸ La tolerancia comprende, por tanto, los dos elementos:

"La tolerancia, pues, no es mera indulgencia, ni tampoco,... mera renuncia a la represión. La tolerancia comporta efectivamente abstenerse de reprimir, pero consiste en un abstenerse de reprimir más una actividad promocional, al contrario que un abstenerse de reprimir más una actividad de prevención".²⁹

La tolerancia en cuanto valor positivo se refiere a una actitud crítica, independiente y reflexiva que exige, además de una continua revisión de los propios planteamientos a la luz de las experiencias de los demás y del respeto de aquellas actitudes y opiniones que se consideran inconvenientes,

²⁷ La posición de Camps nos lleva más allá de la libertad negativa de Berlin a partir de dos principios que la autora advierte presentes tanto en Locke como en Mill -la convicción de que la verdad total no la tiene nadie y el deber del respeto mutuo derivado de una igualdad fundamental de todos los humanos- (Cfr. Camps, V..., *op. cit.*, p. 84-86).

²⁸ A la concepción positiva de la tolerancia se adscribe Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 251 y Gianformaggio para quien la identificación de la tolerancia con una concepción negativa de la libertad es una circunstancia histórica que debe ser considerada como accidente y, en cuanto tal, no esencial al concepto mismo (Vid..., *op. cit.*, p. 256-258).

²⁹ L. Gianformaggio..., *op. cit.*, p. 258.

un esfuerzo por comprender y valorar las actitudes de los demás, apartando prejuicios que interfieren nuestro discernimiento, imposibilitando un juicio independiente. Esa concepción de la tolerancia implica un compromiso moral con la remoción de los obstáculos que impiden el libre desarrollo de la personalidad: no se trata de tolerar aquello que no nos gusta sino de impregnar de tolerancia -aceptación y reflexión crítica sobre los demás y sobre uno mismo- nuestra relaciones con los demás, esforzándonos en comprender las actitudes que consideramos inadecuadas, para contrastar nuestras propias actitudes en un test permanente sobre la corrección de nuestros argumentos y convicciones. Esa tolerancia es un bien social que redunda en favor de una comunidad abierta y en la propia perfección moral del sujeto ya que de ella depende el libre desarrollo de la personalidad.

La identidad colectiva como proceso -es decir, en su perspectiva dinámica como contribución progresiva y permanente a la realización plena de la subjetividad moral- y como espacio -es decir, concebida estáticamente como lugar de encuentro entre una individualidad carente de atributos y la sociedad como producto histórico resultante de una civilización y de una cultura- resulta ser así el resorte de la autonomía moral del sujeto. La subjetividad sólo puede realizarse en la identificación y ésta sólo puede tener lugar y sentido desde la tolerancia, porque una identificación sin tolerancia no será producto de un ejercicio permanente de crítica y racionalidad y correrá el peligro de hipotecar la plenitud moral del sujeto; y la tolerancia sin identidades conlleva el desarraigado y el abismo de un individuo -ya nunca sujeto- sin atributos. La tolerancia es el terreno de cultivo, el espacio vital de las identidades colectivas, y en él adquiere pleno sentido la expansión y desarrollo de una identidad colectiva sea dominante o minoritaria. Pero la tolerancia es, además, no sólo el espacio vital en el que la minoría puede arraigar y desarrollarse sino que es, por antonomasia, su medio. Ello equivale a decir que la minoría sólo es tal en el espacio de la tolerancia: es decir, sólo en la medida en que exista un compromiso activo por promocionar los valores de libertad y respeto que permitirán el desarrollo de los derechos de cada colectivo -de cada sujeto, si queremos- en sociedad. Fuera de ese espacio la minoría no tiene existencia: bien porque su propia supervivencia se vea amenazada o porque aún preservándose la integridad personal de sus miembros sus derechos no sean respetados y reconocido su status colectivo -con independencia, es obvio, de que persista la conciencia de minoría-, o bien porque sea la propia minoría la

que propicie la intolerancia hacia otros colectivos menos poderosos -con lo cual, la minoría dejaría de definirse por oposición y pluralidad-.

5. Hacia una teoría democrática del bien

Esta articulación flexible de la subjetividad moral como pieza clave de los procesos de identificación colectiva implica una comprensión societaria de la subjetividad que permite conciliar la dimensión universalista de los valores con las contingencias históricas y culturales que trascienden y conforman los modelos concretos de organización y convivencia; las manifestaciones culturales y las prácticas sociales consolidadas en tradición constituyen contingencias que no pueden ser menoscambiadas porque conforman algo que es esencial a la propia subjetividad y a su pleno desarrollo en cuanto recreación permanente de la propia identidad: la memoria colectiva que es ligadura y asidero frente al abismo del desarraigamiento y la exclusión. El individuo como tal, si parte de su auto-estima como sujeto, no puede prescindir de estos datos históricos y culturales que conforman la génesis de su experiencia vital y que laten en cualquier intento de reconstrucción de su identidad personal. Pero este reconocimiento del valor de los elementos culturales y sociales, de las especificidades y de lo particular no puede significar renuncia a lo que debe ser colectivamente asumido como valores universalmente aceptados. La particularidad es una exigencia de la autonomía moral del sujeto quien en su identidad, forjada desde la reciprocidad del individuo agente y de la memoria colectiva, involucra los factores distintivos de su experiencia vital que le hacen diferente. La subjetividad es, así, un proceso impregnado de cercanías y distanciamientos, de particularidades y de similitudes mediadas por la reflexión del ser que se reconoce, en su interioridad, autoconsciente y autónomo. Por eso los valores no pueden quedar excluidos ni transformados, aunque reciban la impronta de la inmediatez histórica de lo temporal en su corteza. Donde la subjetividad no tiene espacio, tampoco lo tiene la humanidad, aunque las diferencias sean invocadas frente a un atropello que no es más que respeto a los valores que la misma dignidad humana está exigiendo. Este principio que se deriva del reconocimiento de la igual dignidad moral de los individuos supone que las identidades no se pueden forjar a su costa. La subjetividad -en cuanto proceso mediado, reflexivo y omnicomprendedor de los distintos ámbitos vitales del sujeto socialmente inserto- implica identidad tanto como autonomía, sujeción tanto como independencia. Los valores del grupo están sujetos a un

proceso de interiorización que no puede ser excluido y del que depende la formación reflexiva de la subjetividad, de tal modo que esa interiorización tiene una vocación esencialmente democrática. El particularismo, en esa medida de la interiorización reflexiva de la identidad, es pluralista porque está sometido a un discurso en el que los valores alcanzan dimensión pública a través del crisol de la razón. Y la subjetividad que es exigencia universal del individuo radicalmente autónomo implica el particularismo de una identidad propia que no se reconocería a sí misma fuera del espacio reflexivo de la mediación. Por eso, allí donde el particularismo excluye el proceso pluralista de interiorización de los valores, es la subjetividad la que queda relegada y, con ella, toda posibilidad de un conocimiento éticamente mediado de la existencia.

Con ello intentamos dar cabida a esas dos exigencias de reflexividad e identidad , escindidas a veces dramáticamente por el liberalismo y por el comunitarismo y nos adscribimos a la línea apuntada por Carlos Thiebaut en "Los límites de la comunidad". Necesitamos del individuo -la modernidad nos lo ha descubierto como el gran protagonista de la ética- pero ese individuo no puede quedar aislado de sus semejantes, de su cultura y de su entorno; se hace necesario reclamar frente a esa individualidad abstracta y aislada del proyecto racionalista un individuo corporeizado, socialmente ubicado como parte de un contexto cultural e histórico, pero no podemos olvidar el elemento reflexivo de la razón pues los valores y formas de la subjetividad moral no pueden ser asumidos de manera inmediata y acrítica sino a través de la razón. Hemos pues de buscar una vía de conciliación pues las posiciones comunitaristas tienden a olvidar este segundo elemento -sobre el que descansa la posibilidad de universalizar los valores- favoreciendo concepciones cerradas de la sociedad y reconocer que el horizonte de la libertad no puede ser construido si olvidamos el marco político que el liberalismo nos ha proporcionado.³⁰

30 Este es el sentido de los escritos de Carlos Thiebaut "Cabe Aristóteles" y "Los límites de la comunidad" en los que se proponen alternativas en torno a la reconstrucción del programa normativo de la modernidad en un esfuerzo por revitalizar sus premisas y postulados desde la asunción de cuanto de útil e imprescindible hay en el pensamiento liberal -lo que el autor llama la verdad del liberalismo- y en el pensamiento comunitarista- que denomina la verdad del comunitarismo- y se sostiene explícitamente la necesidad de recuperar una idea de bien y de virtud que no se oponga frontalmente al programa normativo del liberalismo (C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, p. 62).

El respeto a la minoría, a la identidad étnica, cultural o religiosa no puede invocarse cuando es la misma autonomía del sujeto - culturalmente ataviado de referencias particulares e inserto en la sociedad que se considera minoría, pero también reflexivamente distanciado de las prácticas y de las costumbres que son críticamente analizadas- la que está en peligro. Cabe aquí la crítica del etnocentrismo pero es una crítica vacua; porque los valores -legitimados intersubjetivamente en su pretensión universalista por el principio de dignidad humana- no son sólo de una cultura sino que forman parte de la más prístina expresión de humanidad que es dable exigir por cada hombre; y porque, además, esta crítica está contrastada y refutada por la experiencia que proporciona datos suficientes para corroborar que la crítica etnocéntrica es puesta sobre el tapete por quienes ven amenazada su posición de dominio. Si la minoría trasciende el ámbito vital de la tolerancia, que exige, como decimos, un hacer permanente en favor de una subjetividad reflexivamente conformada, entonces, es la minoría quien se pone realmente en peligro: porque su identidad queda también, enajenada y difusa, fuera de todo acceso democrático, en manos del intérprete que, iluminado por la voz de lo sagrado, no dudará en revelar a los demás una verdad que nadie puede discutir pero que nadie acierta a ver.

La reconstrucción colectiva de la identidad sobre el dato fáctico de la diferencia no puede excluir la afirmación de los valores que pueden ser compartidos. De un lado, porque la afirmación de lo particular supone la existencia de algo que es distinto del yo/nosotros al que reconocemos el estatus de diferente, que es referente de nuestra identidad y que es, igualmente, humano. De otro, porque nuestra diferencia no puede ser biológicamente argumentada como superior ni inferior y ello exige que dispensemos a las otras diferencias el mismo trato que a nosotros nos gustaría recibir, es decir, que este razonamiento, de evidente remembranza kantiana, exige la conclusión de la dignidad moral de todo sujeto con independencia de las contingencias históricas y culturales que forman parte, también, de su identidad.

La identidad colectiva en cuanto elemento imprescindible de la subjetividad pertenece también, entonces, a esa dimensión universalizable de los valores que parte del descubrimiento de la autonomía moral del sujeto como principio directivo de la moral y de la política: la diferencia es, además de un dato fáctico, un soporte axiológico sobre el que descansa la subjetividad moral que es afirmada través de un proceso de identificaciones

e interacciones del que nace la memoria colectiva. Desde la razón puede también ser sostenida la particularidad como parte integrante de una "teoría democrática del bien" que se concreta en la plenitud moral del sujeto. Todo esto supone que la dignidad de los individuos reclama la afirmación del valor objetivo del pluralismo y de la tolerancia como bases de la realización plena de las cualidades y preferencias, culturales y personales, conscientes de los hombres. Esto significa que hay un terreno compartido que no puede ser revestido de indiferencia porque de él depende la propia existencia del equilibrio entre la razón y la identidad, entre la frialdad de las opciones axiológicas y el calor de las pertenencias. Se trata, como bien apunta Touraine, de combinar los dos elementos: integración e identidad.³¹ No hay democracia sin combinación de una sociedad abierta con el respeto a los actores sociales. Esto es cierto, pero hay que añadir algo más: esos dos ingredientes no plantean una dicotomía de fines sino que integran esa dimensión pública de la ética -que bien podríamos decir que compone una teoría democrática del bien- que nos permite hablar de mundos integrados de la subjetividad, como espacios de desarrollo de un sujeto participante de plurales experiencias del bien. Por tanto esa dimensión pública permite recomponer el plano escindido de la subjetividad para reclamar el valor de las diferencias y del particularismo sin hundir desde su base el proyecto racional de la modernidad. Y ello porque la democracia nos proporciona ese cauce de recomposición de lo público y lo privado, de lo bueno y de lo justo. En definitiva en esa dimensión común de lo ético, los particularismos han dejado de ser elementos distorsionantes porque la autonomía -valor social y objetivo- requiere de la diferencia. En este terreno común nace la subjetividad y los valores adquieren el matiz de lo compartido en la mediación contextualizada de las culturas.

31 A. Touraine, *Critica de la Modernidad*, p. 415-416, esta labor la emprende en sus obras *Crítica de la Modernidad* y *¿Qué es la democracia?* en donde expone los elementos de su crítica al proyecto ilustrado de la modernidad y ofrece una reconstrucción y una alternativa política a través de la democracia. Para Touraine es necesario recuperar los elementos escindidos de la modernidad. Y la democracia es el cauce a través del cual la instrumentalidad del mercado y del mundo técnico y el universo cerrado de las identidades culturales pueden conciliarse. En el fondo de su exposición hay una dosis importante de sensibilidad hacia los vínculos comunitarios sin que ello suponga abdicar del programa normativo de la modernidad.

Cabe así que los bueno y lo justo puedan conciliarse sin dogmatismo porque es bueno que haya preferencias, pero estas preferencias no pueden anular los espacios compartidos donde nacen las identidades y se diferencian. Ocurre que sí hay valores que componen un espacio ético común y esos valores tienen una doble vocación ética y política porque son reflejo de un modelo de plenitud que se identifica con la democracia como proyecto común. Esta es, justamente, la dirección del trabajo de María Pía Lara "La democracia como proyecto de identidad ética" en el que se propone una vinculación entre los espacios escindidos de la ética y la política de modo que la interacción entre esos dos ámbitos hace emerger a la democracia como un proyecto común de identidad. La democracia como espacio de encuentro intersubjetivo está implicada en la misma historia ética de los sujetos. A través de ella los sujetos se descubren y se reconocen y a través de ella el espacio público deja de ser un espacio éticamente estéril para convertirse en espacio de la identidad y del reconocimiento.³² Se fragua así un espacio de encuentro en el que nacen las identidades. Lo público como espacio mínimo de relación ha quedado superado porque ese espacio público es ahora éticamente relevante. La subjetividad no puede quedar confinada en los límites estrechos de un individuo retraído y aislado y la autonomía requiere así del particularismo y de la diferencia, pero sin ser anegada por ella. La razón tiene un espacio como agente de la identidad que es, ahora ya, una identidad reflexiva, impregnada de valores. No hay aceptación acrítica pero tampoco hay sujetos abstractos y descorporeizados. Por eso las minorías viven en el espacio de la tolerancia y sólo pueden subsistir dentro de ese espacio. Allí donde no hay tolerancia la diversidad está condenada pero también lo está la

³² La reconstrucción de la dimensión ética de la democracia requiere hacer de ella algo más que una forma de resolver conflictos más o menos válida. El valor de la democracia está en la posibilidad de entender y entendernos, de asumir roles distintos y de deliberar cuestiones sobre las que descansa ese proyecto común. Abundado en ello la democracia puede llegar a ser un modelo de relación intersubjetiva éticamente compartido y el espacio para la creación de un horizonte común de valores que personifican el bien democrático. El trabajo de María Pía Lara discurre por esta senda a partir de Gadamer, Habermas y Rorty e insiste especialmente en ese aspecto de la identidad ética que realza el valor de la democracia (Cfr. Lara, María Pía. *La democracia como proyecto de identidad ética*, especialmente cap. I, *La autocomprendión y la ética. La configuración de la identidad ética*).

posibilidad de una identidad de más amplio aliento: la de los miembros de la especie humana.³³

Esta concepción abierta y flexible de la subjetividad hace posible que se frague una cultura democrática del bien que ahora ya tiene valor político. Es un compromiso ético con el sujeto en su radical integridad humana: como parte de la comunidad e individuo diferente y particular. Esa cultura pública supone que los valores tienen valor ético y político y que hay singularidades que pueden ser asumidas. Pero la contingencia no puede acarrear el costo elevado de la sinrazón, por eso la cultura pública del bien está impregnada de pluralismo y de reflexividad y es, a la vez, espacio de identidad y diferencia: esto quiere decir que el bien admite concreciones ya que se prima el elemento prioritario de la autonomía del sujeto, que cada uno siendo parte es, a la vez, diferente. El individualismo queda aquí transformado: podemos decir que es precisamente la comunidad la que asume el compromiso con el individuo pero, a su vez, el individuo se compromete ya a ser sujeto. Lo público tiene ahora un sentido fuerte para el sujeto: ya no es lugar de encuentro de intereses particulares en liza sino espacio de creación y contrastación de las identidades y lo valores. La justicia no puede estar aislada de la cultura democrática del bien por lo mismo que hay ingredientes universalizables, pero tiene un discurso distinto ya que las contingencias tienen aquí un valor distinto: la identidad no trasciende al terreno de la justicia salvo en cuanto hace referencia a los derechos de individuos y grupos, pero esta incidencia de las identidades no puede quebrantar la posibilidad que la razón práctica ofrece de trascender desde la experiencia a lo universal. Por eso si la justicia tiene la impronta de lo temporal también ese elemento temporal es algo mediato y reflexivo y sólo contribuye a modular históricamente la facticidad de valores

33 Conviene recordar aquí, como hace Camps., que el problema de la identidad no es el problema del particularismo. El problema de la identidad es el problema de la individualidad y de la humanidad, de la diferencia y de la universalidad, y es también por ello algo que se desenvuelve en distintos niveles -el de la humanidad toda, el de los diferentes grupos o comunidades y el de la identidad personal-. La identidad para ser completa requiere de una interacción permanente de estos tres niveles. Es además, por ende, un proceso permanente y reflexivo y no algo estático y acrítico (Cfr. Camps, V..., *op. cit.*, Cap. VIII, *Identidades*).

compatibles.³⁴ La neutralidad no existe como tal porque hay compromiso con direcciones de desarrollo ético: pero sí que se es neutral con respecto a algunos contenidos que son todos los que hacen posible que la humanidad lo sea efectivamente. Ahora que hay preferencias hay que ser conscientes del riesgo: nuestro proyecto de identidad no puede soslayar al sujeto porque entonces esa identidad sería el comienzo de una nueva opresión. Por tanto, cuanto decimos tiene en el sujeto su principio y su límite: es la democracia quien crea espacios de intervención, pero no desde la regla de mayorías sino desde los valores, y para eso conviene no olvidar que las conquistas de la historia no puede ser olvidadas. Como dice E. Fernández "los derechos humanos no solamente fundamentan axiológicamente la democracia y son su más importante razón de ser, sino que sirven también como límite a su actuación, es decir, representan un coto vedado a las decisiones democráticas que los nieguen".³⁵ El elemento público del bien es una tarea compartida a la vez que el inicio de una aventura personal que sólo puede realizarse desde el sujeto en la mediación de razón e identidad, por eso el contenido democrático del bien es precisamente el testimonio de nuestra cultura democrática y el instrumento de cohesión de la ética y la política.

³⁴ El sentido de esta proximidad entre lo bueno y lo justo queda delimitado también por una medida importante de distanciamiento: la que exige que el discurso ético tenga vocación universal, de modo que sí cabe la presencia de los elementos contextuales de culturas y etnias. Como bien apunta Camps: "Hay y tiene que haber una idea universal de justicia en cuya gestación deben, además, colaborar todos los pueblos. De donde se deducen dos cosas. Primero, que la defensa o la conservación de las identidades o diferencias culturales es éticamente aceptable siempre y cuando no contradiga algunas de esas notas que integran semánticamente el concepto de justicia. Así, una cultura que denigre y agravie a las mujeres, que reconozca la esclavitud, que practique el infanticidio o el gerontocidio, o que admita impunemente la tortura no merece, en ese sentido, respeto alguno. En segundo lugar, que son precisamente las diferencias culturales las que pueden enriquecer, con sus costumbres peculiares, la noción de justicia que tenemos, la cual muestra aún zonas muy oscuras" (V. Camps, *El derecho a la diferencia*, p. 70). Sobre la cuestión del relativismo y el problema de las minorías étnicas puede verse el relevante trabajo de Ernesto Garzón Valdés, *El problema de las minorías étnicas*.

³⁵ E. Fernández..., *op. cit.*, p. 77. Suscribo plenamente el sentido de la cita, pero me veo obligado a hacer una matización terminológica: en ese modelo de democracia que estoy intentando desarrollar la democracia dejaría de serlo si atentara contra los derechos, es decir, las decisiones que negaran los derechos no serían decisiones democráticas porque el espacio de la identidad ética habría sido dinamitado. No hay identidad posible cuando el poder sirve para someter más allá de la justicia.

La democracia es, así, algo más que una forma de organización política y también algo más que un expediente de utilidad. Se trata de una exigencia que no es puramente procedural; no es ciertamente la aplicación de un sencillo cálculo numérico de mayorías sino que reviste una dimensión ética porque hay un bien que puede y debe ser afirmado y compartido; sobre él cada sujeto está obligado -moralmente no puede eludir su compromiso- a seguir construyendo su propio modelo del bien.

La prioridad de la dignidad humana no puede quedarse en el espacio acotado de lo público sin quebrar de raíz la propia subjetividad moral: es aquí donde la tolerancia cataliza las fuerzas para hacerlas converger en una dimensión común de lo bueno que se construye sobre la diferencia y sobre el pluralismo pero que recaba también un discurso sin interferencias ni posiciones de privilegio. La autonomía es, así, un bien social, no simplemente un objetivo privado, porque de ella dimana un continuo superarse que convierte en utopía el horizonte que se vislumbra. Ese bien que está por realizar -y que efectivamente es compartido- exige condiciones materiales que garanticen el pleno desarrollo de la subjetividad, ahora sí, impregnada de atributos, de diferencias pero autoconsciente y reflexiva, crítica y emancipada -objetivo que se consigue pero que nunca se llega a retener entre las manos-. La razón práctica descubre ese camino por recorrer -desde la inserción social del sujeto significado a través del reconocimiento recíproco que la comunidad le brinda- que sólo desde la democracia puede materializarse. Queda abolida la dicotomía de los ámbitos vitales porque el individuo no puede entenderse sin su dimensión social, que no es solamente política, ni la sociedad puede prescindir, so pena de promover un desarrollo truncado de la subjetividad moral, de la renovación ética de un sujeto comprometido con la construcción de un orden más justo. La democracia desemboca en un proyecto colectivo de implicaciones éticas. Es a la vez, una premisa -condición básica del ejercicio de la dignidad- y un resultado -producto de la plena realización de un modelo de plenitud colectiva- y delimita el espacio del bien que puede ser conseguido: la democracia deviene imperativo, desde la conciencia del sujeto que se reconoce en su estatus moral de ciudadano, y confiere al discurso ético una vocación pública, porque hay un bien que sí puede ser determinado y compartido desde el pluralismo de las diferencias y de la reflexión crítica de la sociedad: claro está que ese bien no puede desembocar en dogmatismo ni en actitudes irreflexivas; claro está también que ese bien es permanentemente revisable y que no constituye un catálogo cerrado sino

que su virtualidad está en colocar en lugar prioritario la libertad y la autonomía moral del sujeto. Es, por tanto, un punto de partida que debe ser completado pero que sólo será renunciado si existe deserción del sujeto que vuelve a ser, en la opción de lo no-moral, individuo.

Referências Bibliografia

- BERLIN, I. "John Stuart Mill y los fines de la vida". en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza. 1988, p. 244-277.
- BOBBIO, N. *Las razones de la tolerancia*, en *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991, 243-256p.
- CAMPS, V. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- _____. *El derecho a la diferencia*, en *Etica dia tras dia. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*. Madrid: Trotta. 1991, p. 67-78.
- FERNÁNDEZ, E. *Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías*, en Sistema. nº106. 1992. p.71-80.
- GALLEOTTI, A. E. *La questione della tolleranza*, preprint de Politeia. Contributi per la discussione, 1990, nº36.
- GARZÓN VALDÉS, E. "El problema ético de las minorías étnicas", en Olivé, L. (comp.). *Etica y diversidad cultural*. México: F.C.E. 1993, p. 31-57.
- GIANFORMAGGIO, L. *El mal a tolerar, el bien de tolerar, lo intolerable*, en Doxa, 1992, nº11, 43-70p.
- GROSS, F. "Toleration and Pluralism". en *Il Politico*. año 50. 1985, nº2, p. 181-219.
- HELD, D. *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza, 1991.
- LARA, M. P. *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- LUCAS, J. de. ¿"Para dejar de hablar de la tolerancia"? en Doxa. nº11. 1992, p. 117-126.
- _____. "Un test para la solidaridad y la tolerancia:" el reto del racismo. en *Sistema*. nº106. 1992, p. 13-28.
- MARCUSE, H. "Repressive tolerance". en AA.VV., *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press. 1969, p. 82-123.
- MILL, J.S. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza, 1984.
- _____. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1988.
- PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. de. "Liberalismo, pluralismo y coacción". en Doxa. 1992, nº11. p. 87-115.
- _____. *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: C.E.C., 1993.
- RICHARDS, D.A.J. "Tolerancia y prejuicio:" observaciones para Tossa de Mar. en Doxa, nº11. 1992, p. 23-42.

- THIEBAUT, C. *Cabe Aristóteles*. Madrid: Visor, 1988.
- _____. *Los límites de la comunidad*. Madrid: C.E.C., 1992.
- TOURAIN, A. *Critica de la Modernidad*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.
- _____. *¿Qué es la democracia?*. Madrid: Temas de hoy, 1994.