

I Jornadas sobre educación cívica y democracia. Educación en la tolerancia
Fundación Jiménez Abad y Cortes de Aragón
Zaragoza, 26 y 27 de enero de 2006

POR UN ABANDONO DE LA TOLERANCIA

Víctor Alonso Rocafort
(Universidad Complutense de Madrid)

No hay un modo único de comprender la tolerancia. El desarrollo de este concepto ha mutado considerablemente al calor de la pluma de diversos autores y de la influencia de situaciones históricas muy determinadas. Una constante en estas reformas de las concepciones originales de la tolerancia es su apertura, cada vez más pronunciada, desde un estrecho campo de, llamémoslo, *semejantes*, hacia otras cosmovisiones, ideas, formas de vida, comunidades, identidades, en definitiva, hacia aquello que se ha dado en llamar *el otro*. Por supuesto, cada signo de expansión lleva aparejado un límite, una frontera infranqueable, donde resguardar no sólo a la propia tolerancia sino a los valores de la vida buena mantenidos por quien formula cada apertura.

Lo que en esta comunicación vamos a exponer será la continuación de este mecanismo de apertura y cierre, surgido principalmente a partir del liberalismo político de John Locke y de la tolerancia por él propugnada, nacida en una época histórica de leyes de tolerancia y persecuciones religiosas. Mantendremos que esta línea fundadora de Locke pervive como sustrato virgen, más allá de los matices añadidos al final del desarrollo aperturista del término, en autores contemporáneos como John Gray, John Rawls, Michael Walzer o Chantal Mouffe; asimismo, también la actual es una época histórica de apertura y cierre, de constituciones que proclaman derechos humanos y libertades a la vez que, de nuevo paradójicamente, se incrementan las exclusiones políticas.

Las conexiones de Locke con el liberalismo político actual es materia ya muy estudiada; sin embargo, nos parece necesario volver sobre ella, esta vez haciendo hincapié en la raíz calvinista de la tolerancia lockeana, con atención al momento histórico al que responde, y a partir de ahí extraer continuidades poco visitadas entre la tolerancia propugnada en el siglo XVII y la actual.

El segundo argumento que recorre nuestra exposición se desarrolla a partir de la connotación de aquiescencia que acompaña al verbo *tolerar*. Esto nos proporciona la

pista para preguntarnos por la importancia del lugar de enunciación, es decir, por lo que las teorías del género han dado en llamar *politics of location*¹: no sólo es necesario dejar claro, por honestidad intelectual, por la influencia que posa sobre lo escrito, desde dónde se teoriza - la posición nacional, étnica, cultural, histórica, sexual o de género desde la que se formulan propuestas y críticas - sino que en el caso de la tolerancia estos conocimientos situados resultan, más que imprescindibles, completamente ligados a su significación. Se tolera desde una posición determinada, la cual, a su vez, se suele presuponer superior moralmente.

En esta breve comunicación buscamos, pues, desarrollar ambos argumentos, el de *la continuidad calvinista* y el de *la aquiescencia situada*, para confluir en la necesidad de dotarnos de otras bases teóricas, quizá más útiles para los deseos de apertura de los propios pensadores liberales contemporáneos, quienes a nuestro entender se ven constreñidos por una tradición muy concreta, la liberal de origen calvinista, y por una de sus producciones, la *tolerancia*, encontrándose así cercados por sus límites y deficiencias. No se trata de abandonar los límites de la tolerancia para quedarnos con una intolerancia sin límites², sino de salirnos de todo lo que ella implica y comenzar a partir de otros conceptos, de otros suelos. Un abandono de la tolerancia no significa tampoco abandonar el sentido de apertura que guía su desarrollo intelectual, sino un cambio de senda, de tradición teórica, a la hora de pensar este sentido de relaciones con lo(s) desconocidos y extraño(s). Quizá de este modo podamos así abandonar la frustración de una época obsesionada por las declaraciones de derechos que observa cómo, más allá del papel, los excluidos y perseguidos no dejan de crecer³, en un doble movimiento fatal que no cesamos de repetir.

La tolerancia calvinista del siglo XVII inglés de John Locke

Teóricamente, y desde Europa, podemos fechar el nacimiento de la tolerancia con la eclosión de la Reforma protestante.

Martín Lutero permitió abrir una grieta en los dogmas romanos, y así encender la llama de las conciencias. El propio Lutero se asustaría enseguida de hasta dónde se podía llegar si cada cual piensa, lee e interpreta por sí mismo. Muchos de sus

¹ D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 187. A. Rich, "Apuntes para una política de la posición" (1984) en: *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 212. Ver también la insistencia clásica del humanismo italiano en esta misma idea, en concreto de Giambattista Vico, en Grassi, *Vico y el humanismo*, p. 37.

² S. Escámez, *Modelos de tolerancia. Prudencia y respeto como justificaciones de una institución moderna*, Estudio/Working paper 43/2005, Universidad Autónoma de Madrid, p. 14.

³ G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 20.

compañeros y seguidores en Wittenberg pronto seguirían con audacia el desarrollo de sus ataques a la jerarquía eclesiástica para arribar a un cuestionamiento de las jerarquías sociales y de la propia autoridad secular, algo que el monje alemán jamás compartió, pues ésta en última instancia daba sentido, protección y orden a su mundo⁴. En un movimiento paradójico, que con el tiempo se revelará como habitual, Lutero pondrá así límites a su apertura para condenar sin paliativos a quienes se pervierten, desviándose más allá de los mismos. En realidad el luteranismo, una vez establecido, no significaría nada más (ni nada menos) que un cambio en el punto de fuga tradicional y hegemónico, otra perspectiva teológica que pronto se manifestará firme en su oposición a los papistas⁵, los judíos⁶ y a sectas y movimientos populares protestantes como el de los campesinos y los anabaptistas⁷.

Es de todos sabido que Juan Calvino y su obra, tanto teórica como histórica en la ciudad de Ginebra, supusieron el asentamiento de una doctrina, un orden y una política a la Reforma, así como la imprimieron nuevos bríos capaces de romper la barrera del dominio del poder secular impuesta por la sumisión de Lutero a los príncipes – y por su persecución del reino invisible de los cielos -, sin por ello caer ni mucho menos en la disolución del orden político⁸. A Calvino le importa la Iglesia visible, su organización y su moral externa, que no debe dejarse al arbitrio del poder

⁴ Lutero rechaza la distinción jerárquica entre cristianos, pero presupone la jerarquía social como natural y necesaria. Contrasta de este modo una sociedad sin gobierno, como es la comunidad cristiana, con un gobierno sin verdadera sociedad o hermandad, caso del gobierno temporal secular. S. S. Wolin, *Política y perspectiva*, (1960), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001, pp. 178, 166.

⁵ “Nunca salió ni saldrá jamás nada bueno del papado y de sus leyes”. M. Lutero, “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano” (1520), en: *Obras de Martín Lutero. Tomo I*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 109.

⁶ En 1543, Lutero publica un escrito, *Sobre los judíos y sus mentiras*, donde dice: “En primer lugar se ha de dar fuego a su sinagoga o escuela y lo que no arda se ha de cubrir de tierra, impidiendo a los hombres para siempre poder ver una piedra o una escoria de las mismas...En segundo lugar, se han de derribar y destruir igualmente sus casas...Luego se les instalará bajo un techado o una cuadra, como a los gitanos...En tercer lugar, se les han de arrebatar todos sus libritos de oraciones y sus talmudes, donde se enseñan tales idolatrías, blasfemias y calumnias. En cuarto lugar se ha de prohibir a sus rabinos por su cuerpo y su alma seguir enseñando...En quinto lugar se ha de privar a los judíos de salvoconductos y garantías...En sexto lugar se les ha de prohibir la usura y se les han de arrebatar todos sus dineros en efectivo y joyas en plata y oro...Pues, según oímos, la cólera de Dios contra ellos es tan grande que con la compasión sólo se consigue que sean más y más malvados y con la dureza, un poco mejores. Por eso se ha de pensar siempre en alejarlos”. H. A. Oberman, *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, pp. 349-350.

⁷ “Por eso, todo aquel que pueda, debe en tal caso matar, estrangular, atravesar de parte a parte...pensando que no hay nada más ponzoñoso, peligroso y diabólico que un rebelde, tal como mataría a un perro rabioso”. M. Lutero, *Contra los campesinos agrupados en bandas de bandidos y asesinos* (1525), citado en Luther Blisset, *Q*, Random House Mondadori, Barcelona, 2004, p. 757.

⁸ M. Walzer, *The revolution of the saints*, Lowe and Brydone Ltd., London, 1966, p. 28. Lutero otorgaba despreocupado a la autoridad secular el poder de vigilar y organizar la iglesia visible, aquella que precisa de una organización para mantener la débil fe de sus miembros. La sencillez religiosa, la virtud interior, la hermandad de la iglesia invisible, no precisaba de instituciones y su constitución sólo la conoce Dios. Wolin, *Política y perspectiva*, p. 169. D. Forrester, “Martín Lutero y Juan Calvino”, en: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 314.

secular sino al poder de la Palabra, de las Escrituras, respetadas, promocionadas y defendidas por el Estado. La asociación calvinista era voluntaria, política y religiosa, y buscaba transformar el reino terrestre bajo la autoridad de la Palabra; como orden social que era, la iglesia precisaba por tanto de un gobierno mundano⁹. Laicos y clérigos ejercían democráticamente el gobierno de esta nueva iglesia, con poderes represivos y vigilantes sobre los creyentes conciudadanos que los habían elegido. Para comprender el lugar de la tolerancia en el calvinismo, resulta importante recuperar la idea del propio Calvino al respecto de la naturaleza humana, tan pesimista o más que la del propio Lutero:

We know that men are of so perverse and crooked a nature, that everyone would scratch out his neighbor's eyes if there were no bridle to hold them in¹⁰.

Y, más importante todavía, su concepción militar: “We must be ready to fight”¹¹. Como bien aprecia Michael Walzer en su extraordinaria tesis doctoral, la imaginación guerrera era una constante en los escritos de Calvino, siempre guiado por su lucha contra el diablo¹².

Este primer calvinismo, por tanto, estaba concentrado en organizarse a partir de la disciplina, la obediencia y el rigor, y aunque denostaba a la monarquía, es decir, al papismo, sí se aceptaban las jerarquías; era una comunidad cerrada a los creyentes-ciudadanos donde los católicos eran los enemigos naturales y los ateos eran considerados prácticamente criminales¹³. El diablo habita por todas partes, casi en cada hombre. Se insistía en cimentar una verdad pública uniforme¹⁴. La tolerancia más

⁹ Los anabaptistas, en cambio, “niegan que haya un lugar para el gobierno civil y emancipan a los cristianos de toda obligación para con el poder secular”. D. Forrester, “Martín Lutero y Juan Calvino”, en: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 321.

¹⁰ “Sabemos que los hombres son de una naturaleza tan perversa y criminal que cualquiera arrancaría los ojos de su vecino si no hubiera freno para mantenerlos”. J. Calvino, *Fifth Book of Moses, sermón 142*, citado en Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 33. Lutero escribe: “Nadie piense que el mundo puede ser gobernado sin sangre; la espada del gobernante debe estar roja y ensangrentada, ya que el mundo es y debe ser perverso, y la espada es la vara y la violencia de Dios sobre él”. Citado en Wolin, *Política y perspectiva*, p. 171. En definitiva, “Lutero y Calvino creen en la total depravación del hombre”. D. Forrester, “Martín Lutero y Juan Calvino”, en: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 306.

¹¹ “Debemos estar preparados para pelear”. J. Calvino, *Timothy and Titus, sermón 9*, citado en: *ibid.*, p. 65.

¹² *Ibidem*. Esto es algo que también compartiría el calvinista escocés John Knox: “We are persuaded that all which our adversaries do is diabolical” [“Estamos persuadidos de que todo lo que hacen nuestros adversarios es diabólico”]. J. Knox, *Godly Letter*, citado en: Walzer, *The revolution of the saints*, p. 104

¹³ Un ejemplo lo vemos en la obra de Calvino, *Sermons on Timothy*, donde el asesino es un hombre sin religión. *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ Wolin, *Política y perspectiva*, p. 187.

que escasa, resultaba nula: “Dios dice claramente que el falso profeta debe ser lapidado sin piedad”¹⁵.

En realidad la tolerancia no comenzará su periplo teórico hasta que el calvinismo se expanda, tome diversas formas en Francia, Inglaterra o Escocia, y finalmente las urgencias políticas de los convulsos siglos XVI y XVII, marcados por la persecución religiosa y las guerras civiles, impela a los calvinistas a reclamar la tolerancia como un derecho de primer orden.

Si atendemos, de forma sucinta y panorámica, a la patria de John Locke, hay que añadir al enfrentamiento calvinista-católico y al desprecio al ateísmo, la importancia que toma la Iglesia anglicana. Efectivamente, tras la ruptura de Enrique VIII con Roma en 1534, Inglaterra se convierte en una olla a presión de ingredientes muy dispares. Cuando una reina católica como María Tudor sube al poder, las persecuciones contra los protestantes se suceden; lo mismo ocurre con los católicos y presbiterianos tras recuperar la Iglesia Anglicana el trono con Isabel I. Ya en el siglo diecisiete se habrá instalado en la imaginería inglesa un antipapismo visceral alimentado por la Armada y la Inquisición españolas, las matanzas de hugonotes en Francia, la resistencia de los Países Bajos, la misma conspiración de la pólvora y el sentido divino que se le impone al pueblo inglés¹⁶. Esto no impide la seducción que la ritualidad católica ejercerá sobre dirigentes anglicanos como William Laud, ni la atracción por el poder absoluto de los monarcas católicos que tentará a Carlos I. Este antipapismo, ya insertado en el carácter inglés y anglicano, también comprendido como una resistencia política nacional frente a potencias católicas como Francia y, especialmente, España, será una baza a explotar entre las filas de calvinistas.

Esta oposición puritana no puede ser entendida como un bloque homogéneo, y la propia guerra civil servirá de escaparate de dichas disensiones, políticas y religiosas, entre aquellos *presbiterianos* más conservadores y los *independientes*, estos últimos cercanos al anabaptismo y a las ideas de revolución social auspiciadas por los *levellers* y los *agitadores* del ejército de Cromwell. Estos dos últimos grupos habían propuesto el *Agreement of the people* en 1647, donde incluían propuestas de equidad social¹⁷ y de tolerancia religiosa limitada. Para Christopher Hill, ésta era una posición prudente, estratégica y necesaria ante la posición política que se tenía, pues en otro

¹⁵ J. Calvino, “Comentario al Deuteronomio, capítulo XIII”, citado en Forrester, “Martín Lutero y Juan Calvino”, p. 329. Para Calvino, el deber del magistrado cristiano era proceder contra la herejía. Ibidem.

¹⁶ C. Hill, *El siglo de la revolución* (1961), Ayuso, Madrid, 1972, p. 70.

¹⁷ En este caso las demandas se ceñían a derechos políticos para los ciudadanos “libres”, es decir, independientes económicamente, algo que excluía a siervos, asalariados, pobres y mujeres. Hill, *El siglo de la revolución*, p. 148.

contexto se había demostrado que “las iglesias independientes de Nueva Inglaterra eran muy poco tolerantes”¹⁸.

No es éste el lugar para desgranar los importantes sucesos de este siglo en Inglaterra, la complejidad política y religiosa de los mismos y todo lo que su Guerra Civil, la Restauración y la Gloriosa Revolución de 1688 supusieron. Pero sí es importante destacar hechos fundamentales para el desarrollo siempre abrupto de la tolerancia, como sería el caso referido acerca de la necesidad de protección duradera que requieren grupos hasta entonces marginados del poder y que comienzan a detentarlo. Otros hechos más concretos, y de gran relevancia, serían la meritocracia a la hora de ascender en el *New Model Army* – cualquiera, independientemente de sus concepciones religiosas, podría ser oficial de acuerdo a sus méritos ¹⁹-, las luchas durante la Restauración entre las Declaraciones de Indulgencia reales y el Código Clarendon y la *Test Act* parlamentaria²⁰, así como finalmente el asentamiento del carácter antipapista del carácter nacional inglés tras el estrepitoso reinado de Jacobo II, que logró aunar el rechazo de la nobleza *tory* anglicana y la disidencia calvinista y latitudinaria *whig*²¹. Por último, la Revolución de 1688 traería la Ley de Tolerancia de 1689, por la que de una forma directa, racional y estratégica para con la unidad nacional, se otorgaba la libertad de culto a las principales sectas disidentes protestantes manteniendo, eso sí, su práctica exclusión política merced al mantenimiento de leyes como la *Test Act*²². Asimismo, los católicos romanos, hostiles

¹⁸ Hill, *El siglo de la revolución*, p. 188.

¹⁹ Hill, *El siglo de la revolución*, p. 144.

²⁰ La *Test Act* de 1673, aprobada por el Parlamento y en vigor en Inglaterra hasta 1828-1829, “insistía en que todo el que ocupara un cargo civil o militar debía tomar el sacramento de acuerdo con los ritos de la Iglesia de Inglaterra, debía jurar su fidelidad a la misma y hacer una declaración contra la doctrina católica de la misa”. Antes de la *Test Act*, el llamado *Código Clarendon* – conjunto de leyes promulgadas entre 1660 y 1664, que incluía la represión de los cultos no oficiales – ya actuaba contra los no anglicanos de un modo represivo; frente a estas leyes, tanto Carlos II como Jacobo II promulgarán Declaraciones de Indulgencia (en 1662, 1673, 1687 y 1688), o realizarán trucos legales, que impidan la discriminación hacia los católicos y los protestantes disidentes. Esta política real buscaba copar los grandes puestos militares y administrativos de seguidores católicos, más que proteger realmente la tolerancia. Hill, *El siglo de la revolución*, pp. 219, 221, 272; G. Macaulay Trevelyan, *La Revolución Inglesa 1688-1689*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pp. 21-22, 24.

²¹ El reinado de Jacobo II había comenzado en 1685 con otra represión sangrienta de disidentes en el interior, tras la rebelión de Monmouth – las llamadas *sesiones sangrientas* -, y con la revocación del Edicto de Nantes en la vecina Francia por parte del católico Luis XIV. Posteriormente el reinado jacobita sería un continuo intento de establecer a sus peones católicos al frente del Estado y el ejército, a pesar de las leyes parlamentarias. Finalmente, toda esta política lograría que se identificase al catolicismo romano con el despotismo, y al antipapismo como un rasgo nacionalista inglés. Hill, *El siglo de la revolución*, pp. 221-223, 264. Trevelyan, *La Revolución Inglesa 1688-1689*, p. 42-44, 51. A. R. Murphy, *Conscience and community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 125.

²² Hill, *El siglo de la revolución*, pp. 276. Trevelyan, *La Revolución Inglesa 1688-1689*, p. 118. Murphy, *Conscience and community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, p. 159.

al nuevo régimen, y “herejes extrasociales” como los unitarios, quedaban totalmente fuera²³. En realidad, como afirma Hill, se mantenía una situación política donde:

La tolerancia no debía extenderse a los fanáticos que, *bajo la excusa de la religión*, reclaman una autoridad especial en los asuntos civiles, ni a los ateos (que se pensaba que no respetaban los juramentos ni otros vínculos de la sociedad) ni a los papistas (que debían obediencia a una potencia extranjera)²⁴.

En este contexto nos encontramos con John Locke y su *Carta sobre la Tolerancia*, publicada precisamente tan sólo meses después que la Ley de 1689. Mucho de lo visto hasta ahora nos puede servir para comprender de dónde parte Locke; su posición. Políticamente, sabemos que fue seguidor y estrecho colaborador del líder *whig*, Lord Shaftesbury. Asimismo conocemos sus hondas concepciones calvinistas, que están en la base de sus ideas sobre la Iglesia, el Estado y los individuos²⁵, así como conforman su reverencia hacia la disciplina, el rigor²⁶ y lo estrictamente racional, y sustentan su desprecio por el cultivo de la poesía y la música entre los jóvenes²⁷. Locke, podemos decir, era un hombre, más que de su tiempo, de su clase, de su religión y de las filias y fobias asociadas a su posición política. Evidente para él era que el Estado lo gobernarán las clases propietarias, los hombres“libres”²⁸.

Obvio también resultaba desde la primera línea de su *Carta* el que la tolerancia a tratar se circunscribiría a “los cristianos de diferentes confesiones religiosas”²⁹, resultando por tanto ciega al mundo no cristiano. Por otra parte, la posición cristiana desde la cual escribe resulta esencial a la hora de establecer sus argumentos; así, el rechazo al catolicismo impera cuando considera qué es una iglesia – una sociedad libre y voluntaria a la que se ingresa por decisión propia³⁰-, o quién hace sus leyes –

²³ Trevelyan, *La Revolución Inglesa 1688-1689*, pp. 120-121. “En realidad no se expresa en ella [en la Ley de Tolerancia] ningún principio general de tolerancia”; parecía más fruto del compromiso político entre *tories* y *whigs* tras el derrocamiento de Jacobo II y la necesidad de estabilizar un nuevo ordenamiento. *Ibid.*, pp. 120, 122.

²⁴ Hill, *El siglo de la revolución*, p. 333.

²⁵ Locke hablará de la “depravación de la humanidad”, así como considerará la vida como “frágil, efímera y de duración incierta”, dominada por el dolor y el trabajo. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, pp. 50, 51.

²⁶ ““Quien se aliste bajo la bandera de Cristo tiene, primero y ante todo, que luchar contra sus propios deseos y vicios”. J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 4. \$\$

²⁷ Hill, *El siglo de la revolución*, p. 343.

²⁸ Hill, *El siglo de la revolución*, p. 345.

²⁹ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 3.

³⁰ Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 13.

la propia comunidad a partir del Evangelio³¹. Con acierto Sheldon Wolin afirma que la tolerancia lockeana surge al servicio de la religión, no de las religiones³².

Para quien cree en la Verdad como Locke, se sabe que las otras concepciones “son falsas y absurdas”, y por ello exige confiar en la fuerza autónoma de la Verdad – que “saldría airosa si, por una vez, la dejaran defenderse a sí misma”. Esto le lleva a proponer la expulsión del magistrado de la regulación de dichas creencias, en aras de “la seguridad del Estado y de los bienes” y de las propias personas³³. Es una separación prudente entre Iglesia y Estado³⁴ que, por supuesto, tendrá sus importantes excepciones. Por un lado, la mera opinión antisistema debe ser perseguida:

Ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado³⁵.

Asimismo, el Estado debe entrar de nuevo en la esfera religiosa para impedir que haya “una Iglesia constituida sobre una base tal que todos aquellos que entran en ella se someten *ipso facto* a la protección y servicio de otro príncipe”, en clara referencia al bautismo católico y la lealtad al Papa u otros mandatarios católicos³⁶.

En tercer lugar, nos encontramos con la famosa excepción hacia los ateos:

Por último, no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. (...) Además, aquellos que por su ateísmo socavan y

³¹ “Yo no comprendo cómo puede llamarse Iglesia de Cristo una Iglesia que esté establecida sobre leyes que no son de él”. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, pp. 14, 16.

³² S. S. Wolin, *Democracy, difference, and re-cognition: Political Theory*, vol. 21, n°3 (agosto 1993), p. 467.

³³ Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 48.

³⁴ “La Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado”. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 23. “El cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo, que ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, es dejado enteramente a cada uno”. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 53. Se “han mezclado y confundido

³⁵ Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 54.

³⁶ El ejemplo que otorga Locke a continuación lo podemos trasladar del Islam al Catolicismo sin problemas: “Es ridículo que alguien pretenda ser un mahometano solamente en la religión y, en las demás cosas, ser un sujeto fiel del magistrado cristiano, mientras al mismo tiempo se reconozca obligado a obedecer ciegamente al mufti de Constantinopla, quien a su vez es totalmente obediente al Emperador otomano”. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 7. Recordemos aquí la amenaza jacobita refugiada en la Francia católica tan presente en 1689.

destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegios de tolerancia³⁷.

La tolerancia la concibe así Locke como un *privilegio* que se otorga desde la posición política dominante. Por un lado, su experiencia política influye en esta idea, ya que son las declaraciones de indulgencia reales o las leyes parlamentarias las que, sobre papeles, han ido dictando las diversas tolerancias. Por otro, su férrea y áspera concepción antropológica contribuye a observar la tolerancia como un privilegio, es decir, como una tregua artificial que suspende la condición natural de los hombres, que no es otra que la de la lucha permanente.

Sheldon Wolin ha observado cómo Locke anida en la base de un liberalismo que acepta la diversidad, pero que comprende a la diferencia con un núcleo de innegociabilidad tal que, si acaso, se la podrá *reconocer*, pero no *re-conocer*³⁸. En el primer caso tenemos a un reconocedor y un reconocido, a alguien que marca, sitúa y describe desde arriba; en el segundo estamos ante un encuentro, un conocimiento mutuo sin superiores ni inferiores³⁹, también sin espejos que anulen las diferencias. Efectivamente, John Locke *reconoce* la existencia de católicos, ateos y mahometanos, pero jamás se atiende a *re-conocerlos*, tildándolos de absurdos, ridículos y amenazantes. Como afirma Wolin para el caso estadounidense: "The American Indian nations have long been recognized, but recognition has meant genocide, neglect, and exclusion"⁴⁰.

Los límites de la tolerancia para el aperturismo liberal contemporáneo

Los problemas generados por lo precario de la tolerancia formulada por John Locke no han sido pasados por alto, ni mucho menos, en desarrollos posteriores del término, ni tampoco por muchos de los renovadores más ambiciosos de la teoría política liberal contemporánea.

John Gray recopilaba precisamente en dos amplios caminos divergentes las continuidades de este primer pluralismo liberal⁴¹, quizá también para salvarlo. En primer lugar, una senda que se orienta hacia el ideal del consenso racional, sobre la

³⁷ Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 57.

³⁸ Wolin, *Democracy, difference, and re-cognition*, p. 467. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, pp. 256-259.

³⁹ "Because Americans are born unequal they must now learn equality. For some, it will mean rejecting dependence and inferiority; for others, it will mean rejecting superiority". Wolin, *Democracy, difference, and re-cognition*, p. 481.

⁴⁰ "Las naciones indias norteamericanas han sido largamente reconocidas, pero este reconocimiento ha significado genocidio abandono y exclusión". Wolin, *Democracy, difference, and re-cognition*, p. 477.

base de unos principios comunes, universales, a partir de la habitual defensa de la diversidad sectaria y de una concepción militar de la diferencia; éste es un camino transitado por autores como John Rawls⁴². La otra vía liberal, para Gray, reconocería la diversidad de un modo más radical, a la vez que se abandona la tesis del consenso para, de este modo, explicitar el conflicto y resolverlo desde estándares mínimos basados en instituciones, pactos o valores esenciales. Aquí es desde donde Gray propondría su *modus vivendi* como pacto político, como compromiso de coexistencia frente al conflicto permanente que origina la diversidad, siempre con la condición de respeto a unos derechos humanos fundamentales⁴³. También en esta segunda vía situaríamos al último Michael Walzer del *mínimo moral*, quien nos revela algo que Gray había tratado de explicitar: lo que nos une en todo conjunto de principios universales es un enemigo común⁴⁴.

Esto es algo en lo que coincide el *pluralismo agonista* de Chantal Mouffe⁴⁵, a quien también podríamos incluir en la senda más aperturista del liberalismo contemporáneo. Mouffe pretende rebajar el combate a muerte con la *diferencia* para dejarlo en una simple lucha competitiva entre adversarios; eso sí, siempre que se respete “la hegemonía de los valores y prácticas democráticas”⁴⁶. Con ello, se sigue considerando a la política como “la continuación de la guerra por otros medios” —invirtiendo la famosa frase de Clausewitz, al modo de Michel Foucault⁴⁷— y, por otro lado, se reconoce abiertamente que “ningún Estado u orden político, incluso uno liberal, puede existir sin ciertas formas de exclusión”⁴⁸.

Mouffe apuesta, en un principio, por transformar la relación antagónica y esencial amigo/enemigo en una relación de adversarios competitivos (agonismo) donde las instituciones democráticas conformen el espacio político común donde quepan posiciones radicalmente diversas. Sin embargo, “la vida política nunca podrá prescindir

⁴¹ J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁴² Rawls justifica la intervención por la fuerza contra aquellos Estados a los que considera *criminales*, es decir, aquellos que son agresivos, están dispuestos a librar guerras por sus intereses nacionales y no respetan el derecho de gentes. Aparte de que la propia patria de Rawls para algunos entraría en su vaga definición de Estado criminal, de nuevo destacamos el carácter militar para con la diferencia, así como la importancia del lugar de enunciación en el reconecedor que describe y define. J. Rawls, *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 95.

⁴³ Gray, *Las dos caras del liberalismo*, p. 133.

⁴⁴ M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 50.

⁴⁵ Corriente en la que se sitúa, con sus diferencias, a autores como William Connolly y James Tully. M. Wenman, “*Agonistic Pluralism and Three Archetypal Forms of Politics*”: *Contemporary Political Theory*, nº 2 (2003), pp. 165-186.

⁴⁶ Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 205.

⁴⁷ M. Foucault, “Clase del 7 de enero de 1976”, en M. Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002. p. 28.

⁴⁸ Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 197.

del antagonismo”, por lo que “la categoría de enemigo no desaparece”⁴⁹; en este caso será el personaje “anti-democrático” quien, para Mouffe, deberá quedar excluido. Con ello no puede por menos que dar la razón a Carl Schmitt, quien afirmaba:

El liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión...Lo que no se puede negar razonablemente es que... esta oposición [amigo/enemigo] sigue estando en vigor⁵⁰.

Esto es lo que Schmitt llama la polaridad ética y económica de un liberalismo que, con gran hipocresía, no abandona jamás la consideración de los enemigos, a quienes llama de otros modos, o sitúa “hors-la-loi” e incluso fuera de la humanidad⁵¹. Mouffe acepta así sin complejos el desafío de nombrar y excluir a los enemigos de la democracia pluralista. Schmitt es muy consciente de lo que significa construir un enemigo:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto⁵².

Y, lo que es más importante, también sabe lo que conlleva tener un enemigo político:

La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma⁵³.

Chantal Mouffe nos sirve así de botón de muestra de las derivas y constricciones del aperturismo liberal actualmente. Comprobamos que siempre chocamos con un

⁴⁹ Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 16.

⁵⁰ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2002. p. 58.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 84, 106.

⁵² *Ibid.*, p. 57.

⁵³ *Ibid.*, p. 78.

duro núcleo de innegociabilidad, de diferencia óptica, a la que no sólo no se tolera, sino a la que se convierte en enemigo al que podemos destruir.

Las continuidades con, lo que podríamos llamar, *taras fundacionales de la tolerancia liberal*, saltan a la vista. En primer lugar, la idea del ser humano como algo peligroso *per se*, creador y habitante de una comunidad en lucha, sigue implícita en estas últimas formulaciones de Gray y Mouffe. La tolerancia entra con calzador en una comunidad no apta para ella; es una tregua frágil, un cuerpo extraño en la naturaleza. En segundo lugar, la idea de democracia y derechos humanos constituye hoy los cimientos de la posición desde la que se escribe, y su particular interpretación moldea a los enemigos, a los que no se puede ni se debe tolerar, a los antisistema. Del mismo modo, veíamos, el calvinismo de Locke aportaba la visión correcta del mundo (Iglesia, Estado, individuos) en su *Carta*, donde se explicitaba a quiénes se debía perseguir. El *reconocimiento* sigue contando con un reconocedor que, desde una posición superior, tolera o rechaza otras opciones en base a *sus* definiciones.

Del pluralismo tolerante al encuentro en la pluralidad

Casi tres siglos de denodado esfuerzo por ampliar los límites de la inclusión ciudadana y el mundo donde domina la democracia moderna nos muestra todo lo contrario, es decir, cada día aumenta el número de excluidos⁵⁴. Es así necesario, a nuestro entender, que emprendamos otras sendas ajenas al pluralismo liberal, cuyos orígenes se revelan tan hostiles a la diferencia y cuyos últimos desarrollos no son capaces de desprenderse de tales taras.

Hemos estudiado una aportación, casi diríamos que la más influyente, implicada en el surgimiento de la tolerancia liberal, aquella surgida de la pluma de John Locke. Hemos comprobado que su formulación respondía también a un tiempo histórico determinado, a una posición religiosa, social y política concreta y a unas necesidades nacionales enmarcadas en la Inglaterra de finales del siglo XVII. A pesar de que antes y después de Locke asistimos a formulaciones y reformulaciones de la tolerancia liberal, hemos de reconocer que la impronta lockeana ha resultado determinante. Es hora, a nuestro entender, de formularnos dos cuestiones: i) ¿Es ésta la única corriente capaz de aportarnos elementos teóricos con los que afrontar la apertura, el encuentro con la alteridad? ii) ¿Necesitan nuestros tiempos otras formulaciones diferentes a las nacidas hace ya más de trescientos años?

⁵⁴ G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 20.

A la primera pregunta sería cuestión de dedicarle mucho más espacio de lo que permite esta comunicación. Tan sólo un apunte. El humanismo no platónico del sur de Europa, cuyas primeras obras ya surgen en pleno siglo XIII de la mano de maestros como Brunetto Latini —a la sazón maestro de Dante Alighieri—⁵⁵, desarrollado principalmente en Italia desde el *trecento* al *cinquecento*, y cuya síntesis final bien puede representarla Giambattista Vico (1668-1744)⁵⁶, catedrático de retórica de la Universidad de Nápoles durante más de cuarenta años⁵⁷, nos puede proporcionar una amplia base alternativa desde la que partir. Esta tradición teórica ensalza la pluralidad, que no el pluralismo, algo que le limpia de las fobias a la diferencia. Lesbos y la situación específica⁵⁸, la importancia de cada contexto y experiencia, la multiplicidad de unos significados siempre vivos, otorgan bases inmejorables para plantear nuevos modos de encontrarse⁵⁹.

Al estudiar la concepción antropológica que nos abriría dicha tradición humanista, podríamos leer en Vico la imposibilidad de determinar las naturalezas de los seres humanos, de encarcelarlas o encorsetarlas para hacerlas desfilar⁶⁰. Dicha riqueza y complejidad interna se traduce también en un reconocimiento, como decíamos, de la pluralidad; no se trazan mapas o modelos guía de cómo es la naturaleza humana, sino que se comprenden los mimbres que nos hacen libres y plurales, indeterminados a la vez que expuestos a lo histórico, lo público y lo social.

Podemos encontrar en Hannah Arendt a una continuadora de algunas de estas ideas. Para la célebre autora alemana, “la política se basa en el hecho de la pluralidad de las personas”; éstas deben dicha condición de pluralidad solamente a sí mismas, y

⁵⁵ Acerca de Brunetto Latini y su importancia como precursor del humanismo, ver: E. Grassi, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 79, 95, 113. C. Godbarge, “Brunetto Latini y la recuperación del ethos republicano”: *Foro Interno*, 5 (diciembre 2005).

⁵⁶ R. de la Villa, “Introducción”, en G. Vico, *Ciencia Nueva*, Tecnos Madrid, 1995, p. 14. Vico retomará los principales asuntos humanistas en su enfrentamiento al pensamiento cartesiano, temas que habían dejado de lado la filosofía platónica y aristotélica del Renacimiento. E. Grassi, *La filosofía del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 157.

⁵⁷ F. Romo, “Giambattista Vico: elementos de retórica”, en G. Vico, *Elementos de retórica*, edición de Celso Rodríguez Fernández y F. Romo, Trotta, Madrid, 2005, p. 9.

⁵⁸ Es usual encontrarse con la analogía de Lesbos, aquel lugar donde uno se adapta artística y sensualmente a los cuerpos diversos, a los aconteceres que presenta la experiencia. Frente a Lesbos, se puede presentar el tropo de Procustes, personaje de la mitología griega, bandido, asaltante de caminos que poseía una posada en la que ofrecía una hospitalidad muy especial: tenía dos camas, una larga y otra corta; a los huéspedes altos les hospedaba en la habitación de la cama corta y por la noche les cortaba las piernas; a los bajos, les acostaba en la cama grande y estiraba sus miembros hasta matarlos. Todos se adaptaban, así, a la medida de Procustes. S. S. Wolin, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Foro Interno, Madrid, 2005, p. 44.

⁵⁹ A este respecto he dedicado una amplia investigación en mi trabajo de investigación con el que obtuve mi Diploma de Estudios Avanzados en la Universidad Autónoma de Madrid, 2005: *Una propuesta de apertura de la teoría política*.

⁶⁰ G. Vico, “El sistema de estudios de nuestro tiempo” (1708), p. 68.

no a cualquier identificación ajena⁶¹: “la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí...es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas”⁶². Efectivamente, como bien observa Adriana Cavarero, no se debe confundir la pluralidad de Arendt con el pluralismo⁶³. En la pluralidad arendtiana no se divide el todo en partes clasificadas por cualidades regidas por la clase, la religión, la etnia, el género o la nación; va más allá.

Las absolutas diferencias de cada persona se imponen a la evidencia de que existen diferencias colectivas capaces de ser agrupadas y de actuar en política. Quizá aquí es hacia donde nos envía la sugerencia de Sheldon Wolin al respecto de acabar con el sistema de representaciones que guía nuestros *reconocimientos* contemporáneos: “we might think of re-cognition as a radical revision in the culturally produced representations”⁶⁴. Al fin y al cabo si comprendemos tales construcciones identitarias como ficticias, artificiales, pese a su evidente poder real y su utilidad estratégica⁶⁵, la política donde se revela es entre la pluralidad de las personas. Y ahí no caben exclusiones.

Todo ello, claro, si concebimos la política (y la vida) de un modo opuesto al mantenido por el calvinismo; es decir, si no la entendemos como la continuación de la guerra por otros medios, si no confundimos política y violencia⁶⁶. Arendt comprende esta postura como un prejuicio que, paradójicamente, ha terminado por entender la política como lo que en realidad supone su catástrofe, su cancelación⁶⁷. Y esta comprensión teórica se traduce a las instituciones. El espacio político ha sido así ocupado por la violencia, que en su preocupación por mantener la libertad y la vida, “amenaza no únicamente a la libertad, sino también a la vida”⁶⁸.

Frente a esto, se propone otra política alejada, ya sí, del paradigma de la tolerancia. El tratar asuntos que conciernen a todos en libertad, escuchándose y con respeto pese a la divergencia de las posiciones, no deja espacio para la violencia que anida tras la negación de la diferencia, ni siquiera para esa lucha sin sangre del

⁶¹ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Piados, Barcelona, 1997, pp. 45, 46.

⁶² *Ibid.*, p. 47.

⁶³ Cavarero, “Politicizing theory”, en White, Stephen K. y Donald Moon (eds.), *What is political theory?*, SAGE, Londres, California, Nueva Dehli, 2004, p. 61.

⁶⁴ “Podemos pensar el re-conocimiento como una revisión radical en las representaciones culturalmente producidas”. Wolin, *Democracy, difference, and re-cognition*, p. 480.

⁶⁵ K. A. Appiah, *In my father’s house*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, p. 180. L. Grossberg, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en Hall, Stuart, y du Gay, Paul, (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid, 2003, p. 177. L. Alcoff, “Feminismo cultural versus post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista”, *Debats*, n° 76 (primavera 2002).

⁶⁶ Algo que para Schmitt resulta extensible a la propia vida: “Toda vida humana no deja de ser una lucha, y cada hombre es un luchador”. Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 63.

⁶⁷ Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 49, 69, 80.

⁶⁸ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 93.

pluralismo agonista. Por supuesto, los conflictos y los combates están ahí, y se presentan a menudo irresolubles, pero lo que se propone es una política que no los aborde desde la militarización de la vida, sino desde su honda y plural comprensión.

A este tipo de posicionamientos teóricos se les suele tachar de ingenuos, cuando en realidad la ingenuidad viene cuando se piensa que con el simple mecanismo de la inclusión/exclusión el enemigo quedará fuera de tu espacio político, el cual quedará así libre para siempre de amenazas. La actual obsesión por la seguridad trae aparejada medidas represivas tendentes a expulsar a todos los *antisistema*, siquiera sea por sus opiniones, como vimos en Locke⁶⁹. En el fondo de esta visión reside la omnipotencia de las soluciones finales, y no el cuidadoso y paciente arte de la política.

Una de las razones que nos llevan a promover el abandono de la tónica de la tolerancia liberal, también, reside en la misma prudencia política abanderada por los tradicionales defensores de la tolerancia y sus límites; así, existe la certidumbre de que los expulsados del sistema, los excluidos políticos, así sea por antidemócratas, fanáticos o ateos, siempre podrán regresar clandestinamente con sus cargas explosivas al centro mismo del poder. ¿No será más conveniente cambiar el modo de abordar los conflictos?

Por otro lado, el peligro inherente a la flexibilidad del mecanismo de apertura y cierre de la tolerancia también supone un peligro para las libertades civiles⁷⁰. Asimismo y como hemos visto a partir de Wolin, el sistema de *reconocimiento* en ella implícito conlleva una posición superior que, con aquiescencia, *tolera*, tras definir el campo de lo tolerable a su antojo.

Es hora así de dar paso al *re-conocimiento*, al planteamiento de un encuentro con la alteridad no exento de problemas, quizá irresolubles, sobre la base de la pluralidad. La propuesta que hoy presentamos no pretende llegar más allá que a ser un punto de partida para investigar en tradiciones teóricas que, como el humanismo no platónico del sur de Europa, profundicen en nuevas bases que nos proporcionen elementos con los que afrontar los desafíos actuales de un modo mucho más fructífero que lo conseguido hasta ahora por la tolerancia.

⁶⁹ La lista de “comportamientos inaceptables” que, tras los atentados de Londres el 7 de junio de 2005, presentó el ministro del Interior británico para justificar la expulsión de ciudadanos del Reino Unido, es un ejemplo de ello. Diario *El País*, jueves 25 de agosto de 2005.

⁷⁰ Siguiendo con el ejemplo británico, podemos encontrar una rápida síntesis de los peligros derivados de las últimas iniciativas laboristas en este sentido en: *El País*, domingo 8 de enero de 2006, p. 5.