

---

# Tolerancia y cultura del diálogo

por José María BARRIO MAESTRE  
*Universidad Complutense de Madrid*

## 1. El interés actual de un examen filosófico

Una peculiar manera de entender la tolerancia ha irrumpido entre nosotros generando una situación sociocultural que merece ser atendida. El análisis sociológico de los aspectos más eventuales de tal situación no es el propósito esencial de estas páginas; lo que pretendo es una reflexión filosófica que pueda aclarar los elementos esenciales de la noción de tolerancia y la estructura que existe entre ellos. Esos otros de carácter más coyuntural habrán de comparecer en un examen filosófico de las características del que aquí se propone, pero más a título ilustrativo que como piezas de la argumentación de fondo.

Que se trate de un examen filosófico no quiere decir en ningún caso que deba instalarse en un cielo de abstracta inmutabilidad, lejos del mundanal ruido y de los afanes concretos que remueven la vida social. En modo alguno la filosofía versa sobre abstracciones. Si bien ha

de servirse de ellas —como, por cierto, todo discurso racional que emplea conceptos— lo hará para tratar de acercarse todo lo posible a *la realidad más real*, si se me permite la expresión. La abstracción conceptual no es en filosofía excusa para irse por las ramas y alejarse de la realidad, sino la distancia necesaria para afrontarla con el rigor, calado y alcance que se debe exigir de un planteamiento filosófico, bien lejos de la apreciación trivial. Antonio Millán-Puelles dice que es propio de la filosofía *eleva a sabido lo consabido*, haciendo notar que el tema filosófico es la vida misma. *Primum vivere deinde philosophari*, reza el lema clásico, y la experiencia de la vida —y concretamente los datos que arroja la sociología— han de ser cuidadosamente tenidos en cuenta y valorados de cara a remontarnos, no a las nubes de un abstracto empíreo, sino a la intelección del *fundamento* de ciertos fenómenos socioculturales con los que quizá estamos demasiado familiarizados.

Pienso que no es el único, ni el princi-

pal entre los servicios que un examen filosófico puede suministrar, pero sí uno de ellos, y no poco importante, aquel que consiste en la aclaración de los diversos sentidos del lenguaje que ordinariamente empleamos en nuestro trato con la realidad, y la cuidadosa discriminación y jerarquización entre ellos. Tal servicio posee hoy una particular relevancia, toda vez que la sobrecarga retórica que gravita en torno a conceptos como el de tolerancia, pluralismo, democracia, libertad, valores, etc., hace que, a base de fatigarlos y maltratarlos en todo tipo de discursos poco serios, con frecuencia sea difícil saber de qué se está hablando cuando se los emplea. (Es significativo comprobar que no pocas veces se usan todos ellos como sinónimos). Esta inflación retórica no sólo se verifica en contextos poco cuidadosos del rigor conceptual, sino incluso en discursos pretendidamente «científicos», de manera especial en el ámbito de las ciencias sociales.

La inexplicable repugnancia que algunos sienten hacia las definiciones —quizá porque les parece que al definir algo se está coartando el pensamiento— acaba por hacernos navegar a la deriva en el proceloso piélago de la ambigüedad. Pero donde todos los gatos son pardos no hay quién se aclare. Sólo cabe hablar razonablemente cuando se sabe de qué se está hablando, y todo *qué* es *otro-que* lo demás.

La tradición aristotélica ha acuñado la noción de «algo» como uno de los aspectos que toda realidad posee. Viene a señalar la división de cada uno de los entes respecto de los demás, y es eso lo

que la voz *algo* expresa, pues algo (*aliquid*) quiere decir otro qué (*aliud quid*); de ahí que si al ente se le llama «uno» en tanto que en sí indiviso, en cambio se le llame «algo» en cuanto dividido de los otros. Consecuencia de ello es que comprendemos una cosa cuando percibimos sus límites, la frontera por la que se discrimina o delimita frente a otras realidades que le pueden ser próximas o colaterales. Por ejemplo, vemos una mesa porque captamos sus perfiles, es decir, vemos dónde termina y dónde limita con lo que no es mesa. Si no viéramos los límites de la mesa, veríamos todo mesa, pero en el fondo no veríamos nada. Ocurre lo mismo con el concepto de la tolerancia, o sus equívocos sinónimos.

Cualquier idea cabal es siempre la idea de *algo* y, así, un concepto cuyo contenido es, por usar el lenguaje cartesiano, claro y *distinto*. Si no captamos los límites de la tolerancia, la libertad, la democracia, etc., entonces no entendemos ninguna de esas realidades. Entendemos la tolerancia también por referencia a ciertas cosas intolerables, de la misma manera que comprendemos la democracia, o la libertad, si nos hacemos cargo de sus límites. Si en vez de una idea cabal de la tolerancia sólo contamos con la imagen —de perfiles vaporosos o inexistentes— de todo lo bueno y valioso que se puede decir en política, o en ética, acabamos en un concepto romántico tan endeble que, a base de significarlo casi todo, termina por no significar casi nada.

J. R. Ayllón observa, en estos años de «fervor tolerante», una peculiar patolo-

gía de la tolerancia, consistente en el abuso de la palabra misma.

«Dicen los pedagogos que el grado de eficacia de un consejo paterno está en relación inversa al número de veces que se repite. La tolerancia también puede aburrir por saturación, devaluarse por tanta repetición y manoseo. La sensibilidad humana crece salvaje si no se cultiva, pero también puede estragarse por sobredosis. Además, en la tolerancia se cumple el refrán “del dicho al hecho hay un trecho”. Es decir, si sólo hay una declaración de buenas intenciones, sólo habrá palabrería ineficaz» [1].

Hay, además, otra razón que avala la conveniencia de evitar la indefinición. Los demagogos se sirven muy bien de la ambigüedad y de la atmósfera retórica que grava sobre ciertas nociones.

Ante todo he de aclarar que no tengo nada contra la retórica, noble arte de argumentar con eficacia. El buen retórico emplea imágenes y ejemplos que, por su belleza y oportunidad, hacen más persuasiva la argumentación, más atractivo su contenido o mensaje. Pero una cosa es adornar el argumento y otra bien distinta sustituir el argumento por el ornato. Es lo que podríamos llamar retórica hueca, vacía o, más exactamente, sofística. Los sofistas eran, en la antigua Grecia, una especie de magos del lenguaje que, entre otras cosas, empleaban hábilmente lugares comunes —tópicos— de manera engañosa. No buscaban la verdad —que es lo propio de la filosofía— sino la mera apariencia de ella; empleaban argumen-

tos aparentes, que parecían concluir, pero realmente no concluían (sofismas). Vendían el arte de convencer sin estar convencido, y en sus academias preparaban a los aspirantes a demagogo para que estuvieran en condiciones de defender alternativamente una postura y su contraria, con la misma (aparente) convicción. Lo importante no era la verdad (en último término todos ellos eran escépticos), sino la verosimilitud. Sócrates osó enfrentarse a ellos e inició la filosofía y, siguiendo sus huellas, Platón y Aristóteles alumbraron un concepto mucho más noble de la tarea política.

Todo lo que contribuye a la claridad es bueno y, a la inversa, la indefinición y la ambigüedad es una peligrosa amenaza en manos del demagogo. Éste trata siempre de apropiarse de etiquetas que le eximan de argumentar con solidez, y para ello procura aprovechar la eficacia casi mágica de ciertos talismanes lingüísticos. Uno de ellos lo constituye sin duda la «democracia».

Con una ingeniosa metáfora, C. S. Lewis nos muestra una supuesta confabulación de diablos empeñados en engañar a los humanos *vendiendo* como democrático lo que no es más que igualitarismo envidioso de toda excelencia. El más veterano alecciona de esta manera a sus jóvenes colegas:

«La palabra con que deben tener los agarrados por las narices es *democracia*. El buen trabajo realizado ya por nuestros expertos filólogos en la corrupción del lenguaje humano hace innecesario advertirles que no se

les deberá permitir nunca dar a esta palabra un significado claro y definible. La verdad es que no lo harán. Nunca se les ocurrirá pensar que *democracia* es en realidad el nombre de un sistema político, incluso de un sistema de votación, cuya conexión con lo que están intentando venderles es muy remota. Tampoco se les deberá permitir nunca plantear la pregunta de Aristóteles acerca de si «el comportamiento democrático» significa el comportamiento que gusta a los demócratas o el que preserva la democracia, pues si lo hicieran sería difícil evitar que se les ocurriese pensar que ambas cosas no coinciden necesariamente» [2].

En la llamada «cultura de la imagen» (que no viene a ser otra cosa que la «cultura de masas»), el sofista o demagogo tiene gran ventaja, por ejemplo, si sabe hacerse eficazmente con la imagen de «progresista». Si logra presentar como *progreso* lo que propone, fácilmente se le exonera de cualquier esfuerzo argumental. Más aún, la carga de la prueba necesariamente recaerá sobre sus eventuales oponentes.

Quizá en otro tiempo pudo haber sido la etiqueta contraria, pero sin duda en nuestro contexto quien logra presentarse como progresista ya lo tiene casi todo ganado. Ahora bien, si además de ostentar la etiqueta, el supuesto progresista no es capaz de mostrar, en concreto, *qué* es lo que propone como progreso y, sobre todo, *en relación a qué* puede considerarse su propuesta como un progreso, entonces el uso que hace de esa expresión es pura-

mente demagógico. La noción de progreso es esencialmente relativa, y carece de todo sentido si no se hace explícito el punto de referencia. De ahí que una determinada política no deba ser avalada sólo porque se la presente eficazmente como progresista; hace falta mostrar por qué eso es un progreso y respecto de qué lo es.

No es que sea totalmente falsa la fe en el progreso, o la esperanza en la capacidad humana de ir a mejor, pero sí lo es el mito «progresista» de que el presente necesariamente mejora al pasado y el futuro también por necesidad mejorará lo presente. Según y cómo. Eso es muy relativo. Hay que desmitificar el brillo sofístico que todavía poseen nociones como las de progreso, cambio, revolución, etc. El cambio no es un bien por sí mismo; que sea bueno o malo dependerá de su concreto contenido y del punto de referencia: qué cambia y respecto de qué [3].

Pues bien, una de las conquistas más dudosas de la retórica progresista es haber logrado hacer pasar por tolerancia algo que para nada tiene que ver con ella.

## 2. Definición de la tolerancia

Una vez justificada la necesidad de definir de qué se habla será conveniente empezar asomándonos al diccionario. Si acudimos al de la Real Academia Española encontramos, entre otras, dos acepciones que quisiera destacar:

1.º) «Tolerar: sufrir, llevar con paciencia / Permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente».

2.º) «Tolerancia: respeto y consideración hacia las opiniones y prácticas de los demás, aunque repugnen a las nuestras» [4].

De entrada, sorprende que ambas definiciones parecen aludir, al menos en su significación más obvia, a dos actitudes difícilmente compatibles, por cuanto el respeto y la consideración (definición 2) tienen sentido en relación a algo que se considera esencialmente bueno y positivo, mientras que sufrir o llevar con paciencia (definición 1) sólo parece referible a algo que, en principio, resulta ser malo o negativo.

Si tenemos en cuenta criterios etimológicos no cabe duda que la definición 1 hace más justicia al origen de la palabra. En efecto, el sustantivo latino *tolerantia* significa «paciencia», y *toleratio* alude a la «capacidad para el sufrimiento». Por su parte, el verbo *tolerare* se traduce como «llevar, sostener, soportar, aguantar, resistir», así como «sustentar, mantener, combatir o aliviar el hambre con algo»; el adverbio *toleranter* equivale a «pacientemente, con resignación», y el participio *tolerans*, *—ntis* se refiere a quien sobrelleva, soporta o resiste [5]. Según esta acepción, se emplea la palabra «tolerancia» en contextos biológicos para expresar el grado de resistencia del organismo vivo a algunas sustancias químicas o drogas agresivas para él, o en el campo de la ingeniería para referirse a la resistencia de ciertos materiales de construcción, a la capacidad de carga de una viga, un puente, etc.

En la teoría política clásica se entien-

de que la tolerancia tiene por objeto el *mal menor*. Es una actitud positiva, en concreto, una virtud propia del gobernante, de quien tiene autoridad para dar licencia o denegarla, para permitir o prohibir. Pero no por ser una actitud positiva tiene por objeto algo positivo. *Lo que se tolera* es algo que se tiene por malo: ciertamente un mal *menor* que el que quizá se derivaría de su represión, pero no por ello menos *mal*. La índole de *menor* constituye al mal tolerable como «menos malo» que otro mal, pero no como «menos mal»; digamos que no aminora su maldad. Por ejemplo, se tolera el mal sabor de una medicina porque, aun siendo un mal, el mal sabor es un mal comparativamente menor que el que sobrevendría a quien se privase del respectivo fármaco estando enfermo y necesitándolo para curarse. No tiene sentido tolerar que le toque a uno la lotería: aunque hay bienes mayores, eso es algo bueno *de suyo*. Ciertamente, el dinero no hace la felicidad, pero la puede facilitar bastante, y es razonable pensar que una persona se alegrará mucho si le cae esa suerte. Lo bueno no se tolera: se aprueba, y en este caso, además, se celebra.

Tolerar nunca es aprobar. Se aprueba lo que es bueno, y se tolera lo que no es tan malo. Dicho de otra forma, es bueno tolerar ciertos males, pero que sean tolerables no significa que no sean males.

Hoy es frecuente decir que no hay por qué llamar malas a las cosas que son toleradas. Creo que esto es un error [6]. Ocurre con este disparatado concepto de tolerancia algo parecido a lo que Lewis ve en el abuso de la democracia. Bajo el

influjo de cierto encantamiento democratizante, continúa el viejo diablo de la metáfora,

«quienes se aproximan —o podrían aproximarse— a una humanidad plena retroceden de hecho ante ella por temor a ser antidemocráticos. He recibido información fidedigna de que los jóvenes humanos reprimen un gusto incipiente por la música clásica o la buena literatura porque eso podría impedirles ser como todo el mundo. Personas que desearían realmente ser honestas, castas o templadas —y a las que se les ha brindado la gracia que les permitiría serlo— lo rehúsan. Aceptarlo podría hacerlas diferentes, ofender el estilo de vida, excluirlos de la solidaridad, dificultar su integración en el grupo. Podrían —¡horror de los horrores!— convertirse en individuos» [7].

La categoría moral de una persona a menudo cobra relieve en el hecho de que hay determinadas cosas que no acierta a comprender y que, desde luego, no le merecen ningún respeto: la crueldad, la tortura, el cinismo, la mezquindad. En este sentido, es curioso apreciar hasta qué punto se ha producido un contagio semántico —casi una auténtica metamorfosis— desde la acepción 1 hasta la acepción 2. En efecto, hoy es frecuente entender la tolerancia como la actitud de quien concede el mismo valor a todas las opiniones o prácticas, por contradictorias que sean. Poniéndolas en pie de igualdad, todas resultarían igualmente verdaderas (o, lo que es lo mismo, igualmente falsas).

Así entendida —como *indiferencia*— la tolerancia es incompatible con el *respeto* que le adscribe la acepción 2. Respetar es siempre respetar la diferencia. Respetar implica pararse ante algo, considerarlo, retenerle la mirada. La indiferencia, por el contrario, es la forma en que se comporta quien no atiende a la realidad, quien *pasa* ante ella sin detenerse, quien desconsidera el contenido (aunque aparentemente guarde las formas) [8].

Las diferencias terminan siendo insignificantes si se entiende que no cabe discutir sobre preferencias y opciones ni ponderar su respectivo valor. Si la razón y el sentido común no son facultades de discriminación, el concepto mismo de elección personal termina siendo banal y sin sentido. De ahí que haya de combatirse tanto como la intolerancia esa especie de pluralismo plano e irenista respecto de todas las opiniones, gustos y estilos de vida que hace indiscernible lo razonable de lo ridículo y que, en consecuencia, pone en grave riesgo la existencia del verdadero diálogo [9].

No puede dejar de advertirse la influencia que en el aludido trasvase semántico han tenido las ideas de Voltaire. Como sostiene F. Ocáriz, en su *Tratado sobre la tolerancia* «Voltaire no postula propiamente la tolerancia del error —que, ciertamente, puede y debe existir con frecuencia—, sino la tolerancia como actitud fundamentada y justificada —exigida— por la imposibilidad de poseer la verdad» [10]. La tolerancia volteriana, continúa Ocáriz, «equipara el error, la opinión y la verdad, al conce-

derle el mismo derecho: el derecho a la tolerancia. De ahí que Voltaire acabe, como por trágica paradoja, en una violenta intolerancia contra quien afirme poseer la verdad y, especialmente, contra la Iglesia Católica» [11]. En efecto, como señala J. R. Ayllón, Voltaire se pasó media vida escribiendo sobre la tolerancia y avivando los odios contra judíos y cristianos:

«se veía a sí mismo como patriarca de la tolerancia, pero su amigo Diderot lo retrató como el Anticristo, y media Europa le rechazó por no ver en él más que el genio del odio. En una de sus perlas más conocidas asegura que si «Jesucristo necesitó doce apóstoles para propagar el Cristianismo, yo voy a demostrar que basta uno solo para destruirlo» [12].

A los *volterianos* no les molesta demasiado un catolicismo sin dogmas, sin aristas, sin convicciones netas, suave y transigente en todo lo doctrinal. De hecho, es el catolicismo *heterodoxo* que dicen profesar muchos de ellos: un catolicismo *no dogmático*, proclive al protestantismo, al socialismo y a la teología de la liberación de inspiración marxista. A Voltaire tampoco le molestaba el deísmo; es más, ha de echar mano de él como postulado práctico necesario para evitar que este mundo caiga en la inhumanidad (la idea de la remuneración *post-mortem*). Pero, continúa Ocáriz, «para que la tolerancia sea, en la práctica, una realidad, el de Ferney considera imprescindible el freno de la religión. A Voltaire, para asegurar la tolerancia, le sirve el deísmo, y le estorba cualquier religión po-

sitiva que pretenda defender una verdad sobrenatural» [13].

### 3. Respetar a las personas no significa respetar sus ideas

La confusión en la que incurre la definición 2 plantea un problema de gran envergadura que, al cabo, hace muy difícil entender el significado de la tolerancia. Aunque tengan relación, no es lo mismo tolerar que respetar. Ya hemos visto que se tolera lo malo —el mal menor— mientras que se respeta lo bueno. En último término, el objeto propio del respeto es la persona y su dignidad. *Sensu strictissimo* sólo la persona puede decirse que es digna de respeto. Ya lo mostró Kant de manera inequívoca en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* [14]. Ahí aparece el respeto como una actitud que se cumple en una realidad esencialmente positiva, que es por sí misma un fin. Por su parte, Max Scheler enseña que la persona es, por excelencia, «portador de valores» (*Wert-Träger*) [15].

A partir de aquí puede apreciarse lo desafortunado de transferir a sus opiniones o prácticas el respeto que siempre la persona merece. Es verdad que algunas de aquéllas pueden estar tan firmemente consolidadas que parezcan inamovibles. Conocemos a personas a las que no reconoceríamos fácilmente alejadas de ciertas convicciones o estilos de vida que mantienen. Aristóteles decía que los hábitos operativos llegan a formar parte de lo que somos como *segundas naturalezas*. Pero por mucho que esto sea así en algunos casos, cualquier hábito que se ad-

quiere con el ejercicio, por la misma razón puede perderse al cesar éste.

Los modos de pensar o de actuar evidentemente influyen en la persona, en su identidad intelectual y moral, pero forman parte más de lo que esa persona tiene que de lo que es; son «tenencia» más que «esencia». Una persona no es lo que piensa o lo que hace más que en un sentido impropio e indirecto. Primeramente esa persona es digna por lo que es, y sólo secundariamente por lo que hace, piensa o dice [16].

La definición 2 efectúa un ilegítimo trasvase a las opiniones y las prácticas del respeto que en el más estrecho sentido merece sólo la persona y su dignidad. De lo contrario habríamos de enfrentarnos a la siguiente aporía: si el titular del derecho al respeto es, de manera indistinta, tanto el opinante como su opinión, cualquier forma de discrepar de la opinión de alguien sería una forma de faltarle al respeto, lo cual es a todas luces abusivo.

Todos tenemos experiencia abundante de mantener discrepancias —a veces en asuntos no precisamente triviales, incluso de gran envergadura y calado existencial— con personas a las que no sólo respetamos, sino con las que nos unen lazos de estrecha amistad y afecto. En último término, si no hubiera disparidad de opiniones y conductas, todos seríamos muy parecidos, y no tendría sentido el diálogo auténticamente humano.

Es verdad que también se da la situación inversa: desencuentros personales

ocasionados por la mutua incompatibilidad de ciertas formas de pensar o de actuar. Pero la sola posibilidad de que exista una discrepancia respetuosa nos obliga a hacer esta precisión inequívoca: el respeto que merece la persona, cualquiera que sean sus opiniones o prácticas, no es el que puedan merecer éstas.

A las opiniones o actuaciones de una persona les acontece el poder ser verdaderas con verdad teórica o práctica —acertadas o correctas—, y ciertamente es correcto profesar a la persona el respeto que le es debido, lo cual implica respetar su libertad y franquía para pensar y actuar como mejor le parezca, naturalmente dentro de unos márgenes (amplios, pero márgenes). Ahora bien, una cosa es el necesario respeto a la legítima libertad de la persona para optar por lo que honestamente le parezca mejor o más verdadero, y otra bien distinta pretender ese mismo respeto para la opción que de hecho haga cada quien. No son indiscernibles ambas cosas y, aunque parezca difícil, hace falta recuperar esta distinción en el imaginario colectivo para poder abrir espacio a una auténtica cultura de diálogo, hoy más necesaria que nunca.

Bien mirado, que las ideas de las personas no merecen el respeto que éstas merecen, es cosa tan obvia como el hecho de que, junto a muchas razonables y bien fundadas, existen algunas opiniones que son auténticas majaderías, y prácticas que son barbaridades, por muy respetables que sean los respectivos opinantes o practicantes (que lo son siempre). El respeto a éstos para nada implica que haya

de convalidarse o aprobarse lo que piensan o hacen.

Cualquier persona es mejor que sus teorías, aun en el caso de que éstas estén sobradas de cordura. Pero hay teorías disparatadas, incluso perversas, lo cual no quiere decir que sean perversos quienes las sostienen o aviesas sus intenciones. (El hecho de que ciertas teorías o modos de ver la existencia no sean inocentes respecto de cómo se conduce la vida personal o social en consecuencia con ellas, lo que implica es que una teoría puede ser mala por ser falsa, pero no al revés). La verdad es un bien para la inteligencia, y en último término para el hombre, animal racional. De ahí que el error sea un mal para él. Pero una proposición no es falsa porque de ella se deriven consecuencias perversas en la práctica. Más bien hay que decir que los efectos indeseables lo son primeramente del error, el cual, a su vez, es la raíz de casi todos los males humanos. (Por su parte, es peor el error por ignorancia que por nesciencia, es decir, el desconocimiento de una verdad asequible es peor que el de una verdad para la cual no se está suficientemente capacitado).

En todo caso, combatir argumentalmente una teoría es tratar de poner de manifiesto su falsedad, y sin embargo es plenamente compatible con una actitud de respeto hacia quien la sostiene. Aún más, consecuencia de todo lo anterior es que dicho combate es una exigencia propia del respeto a la persona.

#### 4. El auténtico diálogo

Confundir el respeto que a la persona se debe con el respeto a sus enfoques antropológicos y existenciales resulta letal para el verdadero diálogo.

Un diálogo serio se distingue diáfana-mente de lo que hoy se puede ver en muchos «debates». El diálogo presupone una comunidad de investigación, un *ethos* de búsqueda cooperativa en forma tal que cualquier logro no se considera un triunfo de uno a costa del fracaso del resto de los interlocutores; más bien se trata de un logro para todos, pues quienes participan en un verdadero diálogo lo que buscan sobre todo es la verdad acerca del asunto en cuestión.

Donde todavía existen discusiones serias escasean las posiciones dogmáticas. Por ejemplo, en los congresos científicos a menudo se dan cita personas muy sabias en una determinada materia, y normalmente van allí a escuchar, a confrontar sus puntos de vista con otros alternativos, a someter a prueba sus estudios e hipótesis.

Son necesarias dos actitudes básicas para el diálogo:

a) En primer término, tener algo que aportar, a saber, la propia convicción u opinión en torno al tema de que se trate, sobre la base de que toda opinión es, con mayor o menor intensidad, una pretensión de verdad, que estará más o menos fundada dependiendo del rigor con el que se haya estudiado.

b) En segundo término es necesaria

la actitud propia de quien escucha, lo cual implica «relativizar» el propio punto de vista para confrontarlo con el ajeno y, naturalmente, asumir la postura de quien está dispuesto a cambiar de parecer. La honestidad intelectual puede obligar a ello si a lo largo del diálogo se ponen de manifiesto razones suficientes: datos o elementos de juicio con los que antes no se contaba, comprobaciones o verificaciones que no se habían efectuado hasta ahora, etc.

Hay debates que pasan por serios sin serlo. La apariencia de seriedad la suministra el hecho de que en ellos se discuten temas serios. Pero no es lo mismo discutir seriamente que discutir sobre algo serio. La seriedad auténtica depende principalmente del estudio previo que se haya hecho y de la capacidad de escucha atenta, en primer término a la realidad, y en segundo, a las visiones alternativas. La apariencia de seriedad es menos exigente: basta con sentar en la misma mesa las distintas posturas.

En no pocos debates televisados o radiados lo único que se encuentra es la «pose» pluralista, pero no hay ni estudio ni escucha. Cada uno expone su punto de vista, generalmente de manera masiva y con poca precisión por las necesidades del medio y el poco tiempo disponible, pues hace falta margen suficiente para que comparezcan las posiciones más variopintas. Pero equiparadas todas sin discriminación, lo que suele verse es un espectáculo circense en el que cada cual trata de «llevarse el gato al agua» defendiendo su posición, no tanto con argumentos que la hagan más plausible como

con pedradas, y a su vez éstas no dirigidas contra la tesis alternativa sino contra quien la sostiene. Sorprende comprobar lo poco que se escucha en algunos de esos foros: cada cual despliega por turno sus baterías dialécticas, pero sin tener en cuenta lo que dice el vecino o, como mucho, pensando cómo ponerle en ridículo.

A menudo la ironía no se utiliza, al modo socrático, como un estímulo que conduce la mente a una situación paradójica —de aparente contradicción— en la cual cada uno se confronta con las posibles aporías a las que su pensamiento conduce. Empleado de manera retórica, este método resulta muy útil en la verdadera conversación humana, y sobre todo en el aprendizaje intelectual. Ya lo frecuentaba Sócrates, el primer gran maestro de Occidente. Sirve para convencer, pero eventualmente para que el interlocutor se afiance más en su posición, si no le convence la que se le presenta. En cualquier caso ayuda a pensar más a fondo, basándose en argumentaciones sólidas, que resisten las dificultades.

Ahora bien, cuando la ironía se emplea no contra el argumento sino contra quien lo sostiene, deviene arma arrojada y resulta esencialmente violenta. Con facilidad nos acostumbramos a pensar que tiene razón quien más grita, más insulta, o quien es capaz de hacer uso de más tópicos y etiquetas.

En modo alguno constituye esto un verdadero diálogo, una auténtica discusión. Hoy resulta muy necesario recuperar el *ethos* dialógico para afrontar los

grandes problemas que la humanidad tiene planteados. Todos ellos son desafíos para que existan verdaderos diálogos.

Aristóteles valora mucho el diálogo. Entiende que el hombre es un animal dialogante (*homo loquens*) en una forma que equivale a la tesis del hombre como animal político (*zoon politikón*), ciudadano [17]. Tal equivalencia encuentra su fundamento y razón, a su vez, en la tesis de que la esencia de la política —de la vida pública— estriba en la discusión sobre los asuntos que nos afectan a todos. La convivencia y la amistad son posibles porque existen intereses comunes, y Aristóteles valora la amistad política como uno de los mayores bienes humanos. Pero ésta sólo existe cuando hay cosas en común, cuando tenemos asuntos de los que hablar en serio; sólo así puede haber un diálogo franco, y sólo así es posible, en último término, lo que el Estagirita entendía por democracia.

Hoy tenemos el peligro de quedarnos sólo con el «gesto dialogante» (cosa de no poco interés, por cierto, pues la democracia también es cuestión de «formas», aunque no sólo de ellas). Fácilmente podemos conformarnos con un mal entendido pluralismo que se limita a presentar el menú de las distintas opiniones [18]. Pero para que haya diálogo hace falta que, además de haber distintas posturas, efectivamente comparezca cada una a un examen que mida su respectiva validez, que pondere el peso (*pondus*) relativo de todas ellas. A esto con frecuencia no se llega porque a no pocos parece que cualquier discrepancia entraña desafecto en el discrepante. Pero así no puede haber diálogo serio.

Toda discusión implica la confrontación de ideas. Sin despreciar al oponente, el que de verdad discute se afana por poner de relieve la verdad de lo que sostiene y, en consecuencia, la falsedad de la posición contraria, ya que no pueden ser simultáneamente verdaderas dos proposiciones contradictorias.

### 5. La verdad en el orden práctico

Merece la pena detenerse un poco en la cuestión de la verdad, sin la cual carece de sentido el concepto mismo de diálogo. El diálogo presupone la existencia de una verdad a la que cabe acercarse de una manera mancomunada.

Jürgen Habermas, pensador no dado precisamente a «esencialismos» ni a «veleidades metafísicas» de ningún género, no tiene reparos en reconocer que lo que él llama praxis comunicativa —«diálogo libre de dominio» (*Herrschaftsfreidialog*)— y que propone, al modo kantiano, como ideal regulativo de la convivencia democrática, no sería posible sino como una búsqueda cooperativa de la verdad (*kooperativen Wahrheitssuche*) [19].

La verdad se ha definido clásicamente como la adecuación o ajuste del entendimiento con la realidad (*adaequatio intellectus cum re*). Dicha adecuación no debe ser interpretada como una mera copia o imitación mecánica de la cosa entendida, como ha señalado Millán-Puelles en contra de las habituales caricaturas de esa definición [20].

«El sentido y alcance de la «adecuación» de que se trata son bien aje-

nos a las interpretaciones que de ellos se dan sin hacer ningún caso del contexto en el que realmente están inscritos. Por lo pronto, la palabra «adecuación» no significa siempre, según su etimología, un simple remedo o copia, ni algo necesariamente vinculado a un comportamiento pasivo en su término a *quo*. Lo que la voz «adecuación» quiere decir, en su más amplio y radical sentido, es un ajuste, una conformidad o concordancia, que puede tener lugar de muy diversas maneras. En el caso específico de la peculiar verdad del conocer, la adecuación es un atenimiento del espíritu, en su actividad judicativa, al ser de la realidad. El mismo espíritu es también una realidad, y lo propio de él es que en principio cuenta con la aptitud de darse la presencia intelectual de todas las realidades (*anima, quodam modo omnia*). En la realidad del espíritu, el ser (todo ser, cualquiera) puede hacerse patente: manifestarse, darse bajo la forma en la que el objeto se presenta al sujeto que intencionalmente lo posee como algo representado» [21].

Verdad es la propiedad que acompaña al conocimiento intelectual —concretamente al acto de juzgar— cuando éste se ajusta al ser de lo juzgado. Ciertamente, ese ajuste no es completo y cabal; la adecuación veritativa no es una ecuación perfecta, sino inevitablemente parcial, debido a que la capacidad intelectual humana es limitada, en último término por serlo de un sujeto que también es limitado y finito. De ahí que sea posible el error como un accidente de la inteli-

gencia que no acierta a ajustarse bien. Pero el error no es consecuencia necesaria sino posible de dicha adecuación incompleta. A ello se refiere en parte Heidegger al subrayar que la verdad es patencia —desvelamiento del ser del ente— pero va acompañada siempre de cierta latencia.

La verdad, en sentido primario (*formaliter*) se da en el intelecto que juzga ajustándose a la realidad de lo juzgado. Es la denominada «verdad lógica». Pero entonces hay que decir que también se da, si bien de otro modo —causalmente (*fundamentaliter*)— en el ser de lo juzgado. Es lo que clásicamente se ha venido llamando «verdad ontológica» (*ens ut verum*). Ésta se podría describir como la inteligibilidad misma del ser, su no reluctancia respecto de la inteligencia o, en otras palabras, el no repugnarle al ser su posible situación de ser-objeto de una intelección ajustada (verdadera en sentido lógico). Dicha situación conviene al ente en cuanto que es ente. Lo real, en la misma medida de su realidad, es verdadero en el sentido de que «se deja entender con verdad». Por tanto, como se ha mencionado, el error es una consecuencia posible, no necesaria de la limitación de nuestra intelección, y se da en ella, no en la cosa entendida.

Hasta aquí me he referido a la verdad en un sentido teórico. También cabe hablar de la verdad práctica. En el discurso práctico, la verdad se da como adecuación del intelecto práctico con el apetito recto de modo inmediato y, mediante éste, con la naturaleza real del objetivo (*ipsa res*), adecuación análoga a

la que, en el plano teórico, se constituye entre el entendimiento especulativo y la realidad. Hablar de verdad práctica es hacerlo sobre la acción correcta, buena, o la mejor solución a un problema práctico.

Cuando están en cuestión problemas de tipo práctico, la solución no estará ordinariamente ni en los extremos de alternativas absolutas ni en la equidistancia aritmética entre ellas. Buscar la verdadera solución a un problema práctico (político, económico, incluso ético) equivale, por lo general, a buscar la *solución más verdadera entre otras posibles*. Dicha búsqueda requiere una flexibilidad hermenéutica que no ha lugar en los problemas puramente teóricos. En matemáticas, por ejemplo, la verdad de la ecuación  $2+2=4$  excluye como absolutamente falsa cualquier alternativa, tanto la ecuación  $2+2=3,99$  como  $2+2=4,01$  ó  $2+2=50$ . En cambio, en las cuestiones prácticas no todo es blanco o negro; como sugiere el tópico, hay una amplia gama de grises, y entre los valores verdadero-falso se sitúan otros como lo más o menos verdadero aquí y ahora, lo correcto para esta persona, la estrategia más adecuada para esta empresa o sindicato, la política coyunturalmente más conveniente, etc. A menudo, la verdad práctica se encuentra en un equilibrio frágil e inseguro que habrá de obtenerse por consenso e incluso por negociación, por acercamientos progresivos de posturas extremas hasta llegar a zonas en que puedan converger y dialogar.

Todo esto introduce gran complejidad en el planteamiento de los problemas

prácticos, cuya solución es generalmente más trabajoso obtener que en los asuntos teóricos. Pero siempre es posible acercarse más o menos a la verdad. Y, desde luego, para nada significa ese acercamiento el poseerla en plenitud. Cualquier visión humana es parcial, por muy holística que sea la perspectiva, y ninguna monopoliza la verdad. Ésta siempre puede ser dicha de muchas maneras, alumbrada desde diversos enfoques que, sin caer en un ecléctico sincretismo, pueden fecundarse y enriquecerse mutuamente.

Con estas salvedades, necesarias para comprender el significado de la verdad práctica, hay que decir, no obstante, que ningún sentido tendría el diálogo si no fuese bajo el supuesto de buscar una verdad que es posible lograr. Sería contradictorio que el hombre fuese inteligente —animal racional— y que la verdad no existiera o que no fuese en modo alguno accesible a su inteligencia. Tan absurdo como pensar una capacidad enteramente incapaz de lograr su objeto. Por el contrario, el diálogo es posible porque el hombre es capaz de verdad: de conocerla, de decirla y de vivir de acuerdo con ella [22]. Y en la mayoría de los casos será precisamente el diálogo el que alumbrase esa posibilidad.

### 6. La imposible neutralidad

Otro obstáculo a superar en la recuperación del auténtico *ethos* dialógico es el mito de la neutralidad. Probar el carácter ilusorio de ese ideal equivale a mostrar la imposibilidad de un «punto de vista de nadie» (*from nowhere*), algo así como el «ojo de Dios» apropiado por

un mortal. Mostrar esto no es tarea especialmente ardua, dada la todavía vigente sensibilidad perspectivista, pese a las notables observaciones de John Rawls sobre la justicia como equidad y el acceso a la «publicidad razonante» [23].

En el diálogo no se precisa que cada uno de los que en él intervienen tenga que hacer una especie de cláusula metodológica en la que ascéticamente se exorcicen todos los elementos personales y existenciales del fáctico discursivo humano. Estamos frente a un viejo tema «moderno»: la necesidad de reconstruir el pensamiento desde cero, desde la total ausencia de presupuestos. La duda cartesiana, la *Voraussetzungslosigkeit* kantiana o la *epoché* de la fenomenología husserliana ponen de relieve que el curso intelectual de la razón filosófica, para poder llegar a algo seguro, ha de iniciarse sin componenda alguna. Hasta la tesis de la realidad supondría un compromiso que la razón «crítica» no puede aceptar más que como resultado de su propio devenir, nunca como presupuesto.

Por el contrario, hay que señalar que no hay ningún discurso humano libre de presupuestos. Toda argumentación remite a principios inargumentables —*ineruditiones*, las denominaban los lógicos medievales— a partir de los cuales se demuestran proposiciones derivadas, sin poder ellos mismos ser demostrados. Si todo es demostrable, en último término nada lo es; los principios mismos de la demostración no pueden ser demostrados [24].

Los primeros principios de la razón

teórica y de la razón práctica han de admitirse sin discusión (*sine dubitatione et discursu*), si lo que se pretende es llegar a decir algo consistente y sensato. No se puede demostrar que el todo es mayor que la parte, o que una cosa es distinta de su contraria, o que se debe respetar a los padres, o que no está bien torturar. Aristóteles, que sabía bien lo que es argumentar racionalmente, dijo en alguna ocasión que quien piensa que se puede maltratar a la propia madre no necesita argumentos sino azotes [25]. Por su parte, C.S. Lewis afirma: «Si nada es evidente de por sí, nada puede ser probado. Análogamente, si nada es obligatorio por sí mismo, nada será nunca obligatorio» [26].

El intento de una transparencia total es el que define al criticismo filosófico, el cual, como ha señalado Gadamer, termina en *cripticismo*, toda vez que es un prejuicio pensar que estamos llenos de prejuicios [27]. El problema no estriba tanto en pensar desde ningún presupuesto, sino en ser consciente cada uno de su punto de partida y, desde ahí y en coherencia con él, ser capaz de llegar a algo relevante. Cada interlocutor ha de reconocer sus presupuestos de modo que se hagan patentes sus argumentos, pero también sus vivencias y creencias en el sentido más amplio (*belief*).

La epistemología más reciente muestra que la neutralidad axiológica —la *Wertfreiheit* de la que hablara Max Weber— además de ser en último término imposible, ni siquiera es deseable en la discusión científica. El rigor de la argumentación es plenamente compatible

con que cada uno argumente con claridad desde lo que él es y desde quién es, asumiendo y reconociendo su identidad axiológica y los postulados de su discurso, sin pretender ocultarlos, ni tampoco una imposible y engañosa neutralidad [28].

Hay muchos magisterios, unos confesados, inconfesados otros, unos confesionales y otros no confesionales, pero magisterios todos al fin y al cabo. Lo que hace falta es que cada uno reconozca limpiamente sus magisterios y creencias, y trate de razonar a partir de ellos, naturalmente empleando argumentos que puedan ser comprendidos y admitidos por quienes no comparten esas creencias. Es imposible dialogar desde una supuesta neutralidad. Y no se puede exigir semejante cosa como invitación para ingresar en un diálogo serio. Lo importante es que cada interlocutor argumente de manera que pueda establecer lazos o puentes con los demás. La misma verdad puede ser enfocada de muchas maneras, y desde ángulos muy distintos a menudo se pone de manifiesto a través de la trabazón que el diálogo establece entre ellos. La verdad nunca se agota desde un solo ángulo, ni desde un solo enfoque humano.

Con el mito del discurso neutral ocurre a veces lo mismo que con la inflación retórica de la tolerancia: la palabrería hueca se vuelve contra el propio discurso. No pocas veces quien se disfraza de neutral enmascara una postura de parte con un curioso truco: —Vd. nos trata de imponer sus convicciones, y eso no está bien, en vista de lo cual impongo yo las mías. Así suelen llegar los paladines del

«no-confesionalismo» a un peculiar *confesionalismo inconfesado*, consistente en taparle la boca a quien está convencido de la verdad de algo. Hans Thomas denuncia esta incoherencia hablando de la desazón que a quienes sólo «piensan» con imágenes suele producirles la mera representación de lo espiritual. En el panteón del pluralismo no cabe la pretensión de verdad. El politeísmo de las sensaciones no puede admitirla más que como una subversión, un desafío fundamentalista.

«Un signo infalible de ello —escribe Thomas— es que nuestro pluralismo ya no se entiende, desde hace mucho tiempo, como el respeto a la profesión de fe de los otros, sino que más bien él mismo se ha convertido en una religión. Su dogma dominante, de idéntica validez para todas las confesiones, en realidad exige la confesión de indiferencia respecto de todas las confesiones» [29].

### 7. Tolerancia y relativismo

Hay quienes piensan que no es posible ser dialogante sin ser relativista. Me parece que esta idea constituye hoy el más formidable obstáculo para el diálogo. Ante todo es un grave error.

Ya se ha visto, a propósito de la verdad práctica, que no se debe confundir la relatividad de las opiniones —ninguna de las cuales puede abarcar o agotar completamente la verdad— con el relativismo que, por el procedimiento de concederles graciosamente el disparatado privilegio de ser cada una de ellas exclusivamente

verdadera «para» quien la sostiene, inadmite la posibilidad de que expresen la verdad ni tan sólo parcialmente.

Por un lado, el relativismo frecuentemente esconde un desinterés por la realidad, que a veces exige, y exige mucho. Constituye una experiencia humana muy común el hecho de que tendemos a reputar falso, o al menos dudoso, lo que no queremos que sea verdadero.

«Si definimos la verdad como adecuación entre entendimiento y la realidad, el relativismo es la adecuación entre el entendimiento y los propios intereses. Es ponerse gafas de sol capaces de colorear la realidad de manera que el hombre ya no ve las cosas como son, sino como él quiere que sean. Muy bien lo expresa Dante cuando reconoce que «un mal amor me hizo ver recto el camino torcido» [30].

Por otro lado, el hecho de que ninguna opinión humana sea toda la verdad, o la verdad absoluta, para nada significa que no sea verdadera en absoluto. A su vez, no es lo mismo que algo sea absolutamente verdadero o que sea la verdad absoluta y única.

Cuando se piensa más con imágenes que con conceptos es frecuente la asociación de estas dos ideas o, más bien, imágenes: verdad y absoluto. Incluso no es infrecuente que cualquier pretensión de verdad aparezca, en el *imaginario* colectivo, como sospechosa de «absolutismo» y, naturalmente, de intolerancia. Pues bien, la tolerancia misma ha de ser un valor absoluto —absolutamente preferi-

ble a su contrario, la intolerancia— para quien la entiende precisamente como un valor, y además con independencia de que lo sea «para él». De manera inequívoca lo señala Millán-Puelles. En referencia a la idea de que ser relativista sería condición necesaria para ser tolerante [31], sostiene este autor:

«Desde un punto de vista estrictamente lógico, y abstracción hecha de la diversidad de los matices psicológicos posibles, ha de negarse que el relativismo pueda constituir el fundamento teórico de la tolerancia, porque no puede dejar de ver en ella —si de veras es consecuente— un valor meramente relativo, tan relativo como la intolerancia y, por lo mismo, no más defendible que ésta. O la tolerancia es en sí misma un valor y, por ende, un valor absoluto, del que resulta una peculiar exigencia absoluta en forma de obligación moral, o es un valor meramente relativo, y entonces no hay ningún fundamento objetivo (el relativismo lo excluye) para preferirla a la intolerancia. El único fundamento lógico posible de la tolerancia se encuentra en la necesidad de permitir un mal para impedir otro mayor que él. Esta necesidad es una exigencia absoluta, no relativa o condicionada, aunque indudablemente se prefiera algo que sólo de un modo relativo (en sentido ontológico, no en acepción gnoseológica) es admisible. Lo tolerable es siempre un mal (lo bueno no es tolerado, sino positivamente querido, amado), y un mal es tolerable únicamente en calidad de mal me-

nor, siendo esta calidad un valor objetivo, *i.e.* absoluto o en-sí» [32].

Aparte de que se autodestruye como tesis, con el relativismo no hay forma de defender nada: ni la democracia, ni la tolerancia. Esto es lo que no ve Rorty, ni en general el llamado pensamiento débil, que en el fondo lo que hace es decretar el final de la filosofía y, con ella, de cualquier diálogo serio. La supuesta «superioridad de la democracia sobre la filosofía» [33], además de confundir el tocino con la velocidad, únicamente pone de relieve la incapacidad de quien la sostiene para sostenerla.

Esta autodestrucción del relativismo se pone de manifiesto cada vez que intenta proponerse teóricamente. En definitiva, al decir que no existe la verdad, el relativista piensa: es verdad que no existe la verdad [34]. La única forma de ser relativista de manera consistente —ya lo mostró, no sin cierta ironía, Aristóteles— es callarse. Sólo pueden ser relativistas las plantas. Cada vez que uno abre la boca para decir algo no hace otra cosa que expresar una pretensión de verdad.

Por su parte, el argumento nietzscheano de que las convicciones son prisiones tampoco resiste el menor análisis [35]. Para poder decir algo sustantivo hay que decir lo que uno piensa verdadero, a saber, aquello de lo que uno está convencido con mayor o menor firmeza. En el supuesto nietzscheano, la única forma de ser intelectualmente libre consistiría en no decir nada; más aún: en no pensar nada, pues es imposible pensar

en el vacío, es decir, sin ninguna base sólida. Para Nietzsche no habría más «librepensador» que el no-pensador [36].

Carece igualmente de valor el frecuentado recurso de que todo el que tiene una biblia acaba propinando bibliazos en la cabeza a quien no piensa como él. —Depende de qué biblia. Y además, quien está convencido de que algo es verdad, lo está más allá y a pesar de que él lo diga. La verdadera convicción es incompatible con cualquier actitud prepotente, dogmática o fanática. —Si esto es verdad —piensa en el fondo el que está convencido— lo es con independencia de que yo lo diga, y a pesar de ello. Lo seguiría siendo aún en el caso de que yo lo desconociese o dijese lo contrario. Por tanto, si esto es verdad en forma alguna lo es porque sea «mi» verdad. Y justo porque no es mi verdad tiene sentido el diálogo.

En definitiva, si no existe la verdad, o ésta es inaccesible para el hombre, ¿qué significa dialogar? ¿Para qué discutir? El relativismo, por muy *serio* que se pretenda, sólo enmascara pereza mental. Y, a la postre, cataliza actitudes violentas y fanáticas, pues si la razón carece de fuerza para mostrar unas posturas como más válidas o legítimas que sus contrarias, entonces sólo cabrá acatar las *razones* del más fuerte.

**Dirección del autor:** José María Barrio Maestro. Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Facultad de Educación. Universidad Complutense de Madrid. C/ Rector Royo Vilanova s/n. 28040 Madrid. E-mail: jmbarrio@edu.ucm.es

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 10.IX.2002

Notas

- [1] AYLLÓN, J.R. (1998) (2ª ed.) *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, p. 171 (Madrid, Rialp).
- [2] LEWIS, C.S. (1992) *El diablo propone un brindis*, pp. 41-42 (Madrid, Rialp). La democracia, tal como fue concebida en el pensamiento moderno liberal, es un conjunto de procedimientos ideados fundamentalmente para desalojar de forma pacífica al mal gobernante. Si cumple esa función, realmente presta un importante servicio. Pero no se le puede pedir mucho más, desde el punto de vista ético-político. Y de ninguna forma puede esperarse de ella una legitimación cabal de todos los valores ético-sociales, como pretende la llamada *ética democrática* o *dialógica*. Ortega, en *La rebelión de las masas*, pone en entredicho ese concepto desquiciado de democracia que se reivindica a sí misma como la sal de todos los platos. Por boca del diablo experto, Lewis continúa ironizando sobre esta democracia desaforada: «Deben utilizar la palabra puramente como un conjuro, o, si prefieren, por su poder de venta exclusivamente. Es un nombre que veneran, y está conectado, por supuesto, con el ideal político de que los hombres debieran ser tratados de forma igualitaria. Después deberán hacer una sigilosa transición en sus mentes desde este ideal político a la creencia efectiva de que todos los hombres son iguales, especialmente aquel del que se están ocupando. Pueden usar la palabra *democracia*, pues, para sancionar en su pensamiento el más vil (y también el menos deleitable) de todos los sentimientos humanos. No les será difícil conseguir que adopten, sin vergüenza y con una sensación agradable de autoaprobación, una conducta que sería ridiculizada universalmente si no estuviera protegida por la palabra mágica» (*ibid.*, p. 42).
- [3] Otro ejemplo de la eficacia puramente retórica de ciertas etiquetas lo suministra el multisémico empleo del adjetivo «liberal» y, sobre todo, el afán con el que casi todo el espectro político intenta hacerse pasar por tal cosa. Con toda probabilidad, muchos de los comunistas que en Europa quedan no se sentirían particularmente ofendidos si alguien les colocara esa etiqueta, por mucho que atribuir la condición de liberal a un marxista constituya un dislate mayúsculo desde la teoría y la historia política.
- [4] Vid. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984) (20ª ed.) *Diccionario de la Lengua Española*, Tomo II, p. 1317 (Madrid, R.A.E.).
- [5] Aceptaciones todas ellas consignadas en el *Diccionario ilustrado latino-español y español-latino* de la Editorial Spes, 5ª ed., Barcelona, 1960, p. 514.
- [6] A veces se emplea la expresión *tolerancia positiva* para referirse al contenido de la definición 2, y *tolerancia negativa* para expresar el de la definición 1. Vid. por ejemplo, RODRÍGUEZ ARANA, J. (2001) *La dimensión ética*, p. 154 (Madrid, Dykinson). De todas formas, considero más adecuado no retorcer el sentido etimológico originario y distinguir «tolerancia» de «respeto». Ambas son actitudes positivas —valiosas— pero mientras que la segunda tiene por objeto algo a su vez positivo la primera tiene por objeto algo negativo. Es mejor reservar la acepción 2, concretamente, para el respeto referido a la libertad de cada conciencia para buscar la verdad sin coacción exterior. No es lo mismo respetar la opinión que respetar a la persona y la libertad que a ésta ha de reconocérsele para pensar y actuar como sinceramente le parezca mejor. Lo primero no tiene mucho sentido, y sin embargo lo segundo es una actitud digna de encomio.
- [7] LEWIS, C.S., o. c., p. 43.
- [8] Dietrich VON HILDEBRAND ha descrito espléndidamente el respeto como la actitud propia de quien se inclina ante algo que ve le trasciende, la de quien desea dar a la realidad la oportunidad de que se despliegue a sus anchas, de que «hable» para poder escucharla. La falta de respeto conduce a actitudes insolentes, presuntuosas frente a la realidad —especialmente frente a las demás personas— y a una superficialidad ciega ante los valores y ante el arcano misterioso del ser. Vid. VON HILDEBRAND, D. (1974) *Die Bedeutung der Ehrfurcht in der Erziehung*, in *Gesammelte Werke*, VII Band, pp. 365-374 (Stuttgart / Regensburg, W. Kolhammer / J. Habel Verlag). El individuo irrespetuoso «se comporta como quien se aproxima tanto a un árbol o a un edificio que ya no consigue verlos. En lugar del espacio espiritual que nos distancia del objeto merecedor de respeto, y en lugar del respetuoso silencio de la propia persona que hace posible que lo existente se exprese, el individuo irrespetuoso irrumpe de manera indiscreta e impertinente, con una conversación incesante, sonora y pretenciosa» (p. 365).
- [9] Este irenismo que lo nivela todo siempre por lo bajo ya hace tiempo que ha demostrado su peor faz en la educación. «Podemos esperar razonablemente la abolición virtual de la educación cuando el lema *soy tan bueno como tú* se haya impuesto definitivamente» (LEWIS, C.S., o. c., pp. 46-47). La educación es inconcebible sin un ideal de excelencia, de plenitud, sin entender lo que significa superación y sin apartarse de la mediocridad. Pese a que siguen siendo «políticamente incorrectas», ahora que se empieza a hablar

de *calidad* resultan particularmente reveladoras las instrucciones que Lewis pone en boca de su viejo diablo, sobre todo si se comparan con el mito de la *educación compensatoria*: «El principio básico de la nueva educación ha de ser evitar que los zopencos y gandules se sientan inferiores a los alumnos inteligentes y trabajadores. Eso sería «antidemocrático». Las diferencias entre los alumnos se deben disimular, pues son obvia y claramente diferencias *individuales*. Conviene hacerlo en los diferentes niveles educativos. En las Universidades los exámenes se deben plantear de modo que la mayoría de los estudiantes consiga buenas notas. Los exámenes de admisión deben ser organizados de manera que todos o casi todos los ciudadanos puedan ir a la Universidad, tanto si tienen posibilidades (o ganas) de beneficiarse de la educación superior como si no. En las escuelas, los niños torpes o perezosos para aprender lenguas, matemáticas o ciencias elementales, pueden dedicarse a hacer las cosas que los niños acostumbran a realizar en sus ratos libres. Dejémosles que hagan pasteles de barro, y llamémosle modelar. En ningún momento debe haber, no obstante, el menor indicio de que son inferiores a los niños que están trabajando. Sea cual sea la tontería que los mantenga ocupados, deben gozar —creo que en español se usa ya la expresión— de «paridad de estima». No es imposible urdir un plan aún más drástico. Los niños capacitados para pasar a la clase superior pueden ser retenidos artificialmente en la anterior, pues, de no hacerlo, los demás podrían sufrir un *trauma* —¡qué utilísima palabra, por Belcebú!— al quedar rezagados. Así pues, el alumno brillante permanece democráticamente encadenado a su grupo de edad durante todo el período escolar. Un chico capaz de acometer la lectura de Esquilo o Dante permanece sentado escuchando los intentos de sus coetáneos de deletrear EL GATO SENTADO EN EL FELPUDO» (*ibid.*, p. 46).

- [10] OCÁRIZ, F. (1979) *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, p. 71 (Madrid, Emesa).
- [11] *Ibid.*, p. 85.
- [12] AYLLÓN, o. c., p. 171.
- [13] OCÁRIZ, o. c., p. 61. En el contexto de las sociedades democráticas y liberales este planteamiento a algunos les parece que abonaría una interpretación de la laicidad de la vida pública que entiende de forma variopinta la libertad de expresión: cualquiera puede ofender impunemente los valores religiosos —en particular los del cristianismo— y sin embargo difícilmente se tolera la manifestación pública del culto cristiano fuera del templo. Es una forma incoherente

de entender la tolerancia el que no se pueda predicar a Dios y sin embargo sí insultarle en los medios de comunicación social, en ciertas propagandas, en mitad de la vía pública, en los centros estatales de enseñanza, etc.

- [14] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vid., especialmente, los párrafos 428-435, según la *editio princeps* de la Academia de las Ciencias de Berlín. Bien es verdad que Kant no es pionero en entender la persona como digna de respeto. Esta tesis es quizá el más valioso patrimonio del auténtico humanismo cristiano. Pero no puede negársele a Kant, junto a algunas insuficiencias en la correspondiente justificación teórica, el mérito de haber sido, entre los filósofos modernos, quien la formula de manera más diáfana. Muestra bien la diferencia entre «respeto» (*Respekt, Achtung*) e «inclinación» (*Neigung*). Esta última es la actitud apropiada respecto de las realidades no personales, mientras que el respeto tiene sentido en relación a las personas, dado que éstas poseen un valor intrínseco (*innere Wert*) que puede traducirse como dignidad (*Würde*), mientras que aquéllas sólo valen en la medida en que valen para las personas o son valoradas por ellas (*Preis*, precio). No es lo mismo ser «algo» (*etwas*) que ser «alguien» (*jemand*); un «qué» no equivale a un «quién».
- [15] SCHELER, M. (1941) *Ética*, pp. 127-128 (Madrid, Revista de Occidente).
- [16] No puede negarse que hay una dignidad humana adquirida, que depende del uso de la libertad que cada quien haga o, más concretamente, del valor moral de sus acciones. Pero esa dignidad *moral* presupone otra dignidad innata, que ni se obtiene ni se pierde obrando. Ésta puede designarse con el nombre de *ontológica* por cuanto se deriva del tipo de ente o realidad que la persona es, y es a ella a la que me refiero. Dicho de otro modo, cabe ser buena o mala persona en sentido moral, pero siempre sobre la base de que se es persona, lo cual está revestido de un valor peculiar que, ciertamente, puede ser a su vez enriquecido —o empobrecido— por la adición —o sustracción— del valor propio de una conducta que reafirma —o desmiente— con el obrar lo que por naturaleza se es. Pero ser persona no es efecto de ser buena persona, ni defecto de serlo mala. La dignidad ontológica de la persona no depende de su catadura moral: sólo cabe que se halle mejor o peor reflejada en ésta.
- [17] ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 2 ss.
- [18] Leo en la propaganda de un conocido programa de

radio: «Aquí opina todo el mundo. Aquí están todas las voces. La radio más plural. La más participativa. Para que disfrutes, cada día, de la visión más amplia de la realidad».

- [19] «Quienquiera que tome parte en una praxis argumentativa, ha de presuponer a título pragmático que, como cuestión de principio, todos los potencialmente interesados podrían participar, como libres e iguales, en una búsqueda cooperativa de la verdad dentro de la que no tendrá cabida más coerción que la del mejor argumento» (*Jeder Teilnehmer an einer Argumentationspraxis muß nämlich pragmatisch voraussetzen, daß im Prinzip alle möglicherweise Betroffenen als Freie und Gleiche an einer kooperativen Wahrheitssuche teilnehmen könnten, bei der einzig der Zwang des besseren Argumentes zum Zuge kommen darf*). Cfr. HABERMAS, J. (1987) *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?*, *Kritische Justiz*, 20, p. 13.
- [20] «La adecuación de la facultad intelectual a la realidad que le es objeto consiste en algo más que en una copia o simple imitación de un ser real. Cuando se acusa a la definición que aquí estamos considerando de ignorar, u olvidar, que la actividad intelectual es enteramente irreductible a cualquier género de actividad reproductiva, lo único efectivamente demostrado es que se ignora, o se olvida, que la definición tradicional de la peculiar verdad del conocer presupone toda una teoría según la cual la única forma de conocimiento capaz de ser verdadera es siempre un acto ejercido por una energía espiritual. Lo producido por una energía de esta índole no lo puede ser un simple calco, una reproducción meramente mecánica, de la realidad a la que apunta esa misma energía en su acto de conocer. La «imagen» que el entendimiento hace en sí mismo de la realidad por él captada tiene, a su modo, vida y, justamente, vida espiritual. Y es por completo imposible que esa imagen se encuentre en el espíritu de tal modo que, al poseerla, éste se limite a mantener un comportamiento pasivo —tal como ocurre cuando en un papel está grabada una imagen—, porque el espíritu no puede comportarse como un cuerpo al que se le ha dado una figura que reproduce o imita la de otro cuerpo». Cfr. MILLÁN-PUELLES, A. (1984) *Léxico Filosófico*, pp. 590-591 (Madrid, Rialp).
- [21] *Ibid.*, pp. 591.
- [22] Vid. BARRIO MAESTRE, J. M. (2001) «Homo capax veritatis». Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles, en IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (coord.) *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, pp. 47-88 (Madrid, Rialp).
- [23] Una interesante crítica al planteamiento rawlsiano sobre la *razón pública* puede encontrarse en VICENTE ARREGUI, J. (1997) *¿Una razón pública o pluralidad de razones prácticas?*, *Nueva Revista*, nº 51, junio, pp. 50-67.
- [24] «A fuerza de explicarlo todo se ha perdido la explicación. No se puede estar siempre «viendo a través» para alcanzar qué es lo que hay detrás de cada realidad significativa. Lo bueno de ver a través de algo está en ver algo a través. Es bueno que la ventana sea transparente, pero esto es así porque la calle o el jardín que están detrás son opacos. Pero ¿qué sucedería si viésemos también a través del jardín? Es inútil tratar de ver detrás de los primeros principios. Si se ve a través de todo, entonces todo es transparente. Pero un mundo completamente transparente es un mundo invisible. «Ver a través» de todo es lo mismo que no ver». Cfr. LEWIS, C.S. (1978) (3ª ed.) *The Abolition of Man*, p. 48 (Oxford, Oxford University Press).
- [25] Vid. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110 a 23 ss.
- [26] LEWIS, C.S. o. c., p. 28. «A menos que se los acepte incuestionadamente de modo que sean para el mundo de la acción lo que los axiomas son para el mundo de la teoría, no se pueden tener principios prácticos de ningún tipo. No pueden ser deducidos como conclusiones: son premisas (...) Una mente «abierta» en cuestiones que no son fundamentales, es útil. Pero una mente «abierta» respecto de los fundamentos últimos de la Razón teórica o de la Razón práctica es una idiotez. Si la mente de un hombre es «abierta» respecto de estas cosas, dejemos que al menos su boca esté cerrada. Él no podrá decir nada» (*ibid.*, pp. 27 y 31). No se trata, como resulta obvio, de ejercer violencia contra nadie, sino de que, como subraya Tugendhat hablando del sentido común moral, no es posible discutir nada con quien carece de todo «sentido» respecto de la moralidad en general y de la certeza de los juicios morales: *Wenn das Individuum, (...) die Moral, und das heißt die moralische Sanktion überhaupt, in dem Sinn in Zweifel stellt, daß es für diese Sanktion kein Sensorium hat, läßt sich nicht argumentieren*. Cfr. TUGENDHAT, E. (1984) *Probleme der Ethik*, p. 155 (Stuttgart, Reclam).
- [27] «El prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición». Cfr. GADAMER, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 255 (Tübingen, JCB Mohr).

- [28] Vid. VICENTE ARREGUI, J. (1997) El valor del multiculturalismo en educación, **revista española de pedagogía**, LV:206, enero-abril, pp. 53-77.
- [29] *Ein untrügliches Zeichen dafür, daß unser Pluralismus längst nicht mehr als Respekt vor den Glaubensbekenntnissen anderer verstanden wird, vielmehr selbst zur Religion geworden ist. Ihr beherrschendes Dogma von der gleichen Gültigkeit aller Bekenntnisse verlangt in Wirklichkeit das Bekenntnis zur Gleichgültigkeit aller Bekenntnisse.* Cfr. THOMAS, H. (1995) Bürgerliche Arbeitsgesellschaft oder nachindustrielle Freizeitgesellschaft: Entfremdung ist der Verlust des Festes, en TOMANDL, Th. (Hrsg) *Die Arbeit: ihre Ordnung, ihre Zukunft, ihr Sinn*, p. 176 (Wien, Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung).
- [30] AYLLÓN, o. c., p. 181.
- [31] Así lo postula el alemán Hans Kelsen. Desde su *Teoría pura del Derecho*, Kelsen pretende que no existe más verdad ni más bien que los de la mayoría, y fuera del criterio mayoritario carece de sentido preguntarse por lo justo o legítimo. Llegará a afirmar la necesidad de imponer la *certeza relativista* (sic) a sangre y fuego, si hace falta. Toda pretensión «metafísica» y todo discurso sobre «valores objetivos» es totalitario y antidemocrático. Es preciso creer firmemente en la necesidad de no creer en nada. Vid. KELSEN, H. (1960) *Reine Rechtslehre*, p. 70 (Viena, Franz Deuticke). En nuestros días, el norteamericano Richard Rorty ha propuesto que el único modo de defender la democracia es abstenerse por completo de defenderla (con argumentos). La única defensa posible de la democracia consistiría en no tomar nada en serio. Vid. RORTY, R. (1993) Norteamericanismo y pragmatismo, *Isegoría*, n. 8, pp. 5-25, y (1994) *Ensayos sobre Heidegger* (Barcelona, Paidós). Más coherente que Kelsen sobre este punto, sin embargo este planteamiento de Rorty no se libra de la gran aporía: en el supuesto rortiano tampoco cabe tomar en serio la democracia. Si no hay una conciencia social acerca de la importancia de unos valores que son previos a la democracia —como a cualquier otro sistema político— y que no son el resultado de un consenso, la convivencia democrática misma no es posible. Vid., sobre esto, RATZINGER, J. (1995) *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, pp. 87-89 (Madrid, Rialp).
- [32] MILLÁN-PUELLES, A. (1994) *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, p. 383 (Madrid, Rialp). Vid. también BÉNÉTON, Ph. (1995) La tolerancia tergiversada, o sobre el mal uso de la tolerancia, **revista española de pedagogía**, LIII:201, mayo-agosto, pp. 335-346.
- [33] Tomo la expresión del título del trabajo de RORTY, R. (1987) The Priority of Democracy to Philosophy, en PETERSON, M. y VAUGHAN, R. (eds.) *The Virginia Statute of Religious Freedom* (Cambridge, Oxford University Press).
- [34] El mismo test puede aplicarse al escepticismo positivista pues, en efecto, no es empíricamente verificable la tesis según la cual únicamente posee valor cognoscitivo lo empíricamente verificable.
- [35] En general, Nietzsche hace pocos esfuerzos por demostrar lo que dice, eso sí, con gran brillantez y eficacia retórica y, hay que reconocérselo, con genial agudeza. Pero la coherencia lógica no es precisamente su lado más fuerte, quizá como consecuencia de su desprecio por Sócrates y el socratismo. Jaspers ya observó que para cada afirmación de Nietzsche podemos encontrar su contraria. Un ejemplo. De su fascinación por la figura de Cristo proceden estas palabras: «Cristo es el hombre más noble». Y en *El Anticristo* afirma: «Lo que nos distingue no es que no reconozcamos a Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza; sino que lo que ha sido venerado como Dios, no lo reconocemos como divino, antes bien como algo miserable, absurdo y dañino; no sólo un error, sino un crimen contra la vida. Negamos a Dios como Dios. Si se nos probase ese Dios de los cristianos, aún creeríamos menos en él». Cfr. NIETZSCHE, F. (1967) *Der Antichrist*, en *Nietzsche kritische Studienausgabe*, tomo VI, p. 225 (Berlín, Verlag W. de Gruyter). Vid. también *Die Geburt der Tragödie* (tomo I) y *Zur Genealogie der Moral* (tomo V), de donde procede el siguiente florilegio: «Yo considero al cristianismo como la peor mentira de seducción que ha habido en la historia». Dios es «una objeción contra la vida», y «la fórmula para toda detracción de este mundo, para toda mentira del más allá». El cristianismo es la religión de la compasión, pero «cuando se tiene compasión se pierde fuerza. La compasión entorpece la ley del desarrollo, la selección natural; conserva lo que ya está dispuesto para el ocaso, opone resistencia en favor de los desheredados y de los condenados por la vida. La compasión es la praxis del nihilismo, y nada hay más malsano en nuestra malsana humanidad que la compasión cristiana».
- [36] Ciertamente no estaría de más preguntar a quienes se autodenominan *librepensadores* qué es lo que quieren decir cuando emplean esa divertida etiqueta. En efecto, no por apollada deja de ser curiosa. De en-

trada, no veo claro que exista alguna forma de pensar que no sea libre (naturalmente, entendiendo por pensar lo que todos entendemos, a saber, algo muy distinto de la consigna, el tópico o el reflejo mental condicionado por las modas, etc.). Pensar, junto con amar, son probablemente las dos acciones más libres que la persona puede llevar a cabo y, por cierto, aquellas para las que está especialmente diseñada. Entonces, ¿qué quiere decir un señor cuando se refiere a sí mismo como «librepensador»? ¿Que los que no piensan como él no piensan? ¿O no lo hacen libremente? ¿Acaso que son débiles mentales y sólo pueden pensar, por cuenta ajena, lo que otros les imponen o dictan? A su vez, ¿qué significa «amor libre»? Este pleonasma se emplea a menudo para designar una supuesta relación afectiva «liberada» de toda cortapisa moral. Pues bien, una relación afectiva entre personas humanas desligada de todo criterio ético es algo tan absurdo como un pensamiento que, por considerarse muy libre, quisiera desligarse de todo principio lógico.

### Resumen:

#### Tolerancia y cultura del diálogo.

El presente trabajo intenta poner de relieve una confusión en torno al concepto de tolerancia, frecuentemente entendida como respeto a las opiniones y las prácticas de los demás cuando difieren de las nuestras. Se sugiere que el auténtico sentido de la tolerancia estriba en la aceptación del mal menor, y no precisamente como «mal» sino en calidad de «menor». Esto no debe confundirse con el respeto, actitud que tiene como objetivo algo considerado como bueno en sí: el ser humano, no tanto sus opiniones o conductas. Dicha confusión es muy negativa de cara a la promoción de una cultura del diálogo, tan necesaria hoy para encarar los problemas que plantea la convivencia multicultural.

**Descriptor:** tolerancia, relativismo, verdad, diálogo, pluralismo, multiculturalismo.

### Summary:

#### Toleration and Culture of Dialogue

This article shows a very frequent confusion concerning the concept of toleration. It is often identified as the due respect for the opinions and behaviour of others, even though they may differ from ours. The author suggests that the authentic mind of toleration is referred to the acceptance of the «lesser evil», but stressing the notion of «lesser» rather than «evil». This attitude is unyielding to the concept of respect, whose aim is something good in itself: the human being, no matter his/her opinions or conduct. Such confusion is lethal for the restoration of a culture of dialogue, so necessary nowadays to solve the current concerns of world-wide violence and multiculturalism.

**Key Words:** Toleration, Relativism, Truth, Dialogue, Pluralism, Multiculturalism.