EL CONCEPTO DE TOLERANCIA¹

I

Un título que remite de modo escueto y directo al concepto de tolerancia nos pone, desde el comienzo, frente a un tema que sobrepasa ampliamente el ámbito restringido al interés de quienes se ocupan profesionalmente de cuestiones relevantes para la filosofía. La palabra «tolerancia» tiene hoy una presencia central en el debate público, en la discusión política e incluso en la convivencia cotidiana. Junto con otros términos asociados a ella, tales como «democracia», «pluralismo», «libertad», y también «autoritarismo», «fundamentalismo», la palabra *tolerancia* juega un papel que va más allá de la función habitual de expresión de un concepto con sus diferentes connotaciones, pues forma parte del pequeño conjunto de términos en los que se expresa, de algún modo, también la atmósfera intelectual y vital de la época.

Esta peculiar presencia en el debate público coloca a la noción de tolerancia en una situación especial también desde el punto de vista del interés propiamente filosófico. En el lenguaje habitual de la vida cotidiana apelamos constantemente a términos cargados de presuposiciones implícitas que pueden ser filosóficamente relevantes. Y lo hacemos de un modo que debe buena parte de su eficacia práctica inmediata justamente al hecho de que no reparamos expresamente en ese entramado de presuposiciones que subyace al empleo de los términos en el lenguaje corriente. Basta pensar, por poner tan sólo un ejemplo, en la frecuencia con que apelamos en el lenguaje habitual a palabras aparentemente tan inocentes como «ser» y como «tiempo», que desde el punto de vista de la reflexión filosófica, sin embargo, designan temas fundamentales e inagotables, que los filósofos se han esforzado durante siglos por elucidar, con éxito muchas veces sólo parcial. Esta notoria divergencia entre la apelación más o menos ingenua, pero prácticamente eficaz, a determinados términos en el uso habitual del lenguaje, por un lado, y la en ocasiones árida y sofisticada discusión filosófica sobre los conceptos expresados por esos mismos términos, por el otro, no causa habitualmente gran preocupación a quienes no pretenden convertirse en filósofos, pues

¹ Una primera versión de este texto fue leída en el marco de una clase magistral dictada en el acto de apertura del año académico 1997 en la Universidad de los Andes, Santiago, Chile, el 3 de abril de 1997. Agradezco a mis colegas Marcelo D. Boeri (Buenos Aires) y Alfonso Gómez Lobo (Georgetown) por sus observaciones y por animarme a publicar el texto. He mantenido para la publicación el carácter de lección del texto original.

tal divergencia muchas veces no parece tener consecuencias inmediatas desde el punto de vista práctico. Esto vale, sobre todo, para el caso de los conceptos fundamentales de la filosofía teórica, que, siendo fundamentales desde el punto de vista teórico y sistemático, en el ámbito de la actividad práctica y del pensamiento no-filosófico quedan, sin embargo, generalmente relegados al trasfondo, en calidad de presupuestos no temáticos. La actividad práctica inmediata no sólo puede, en principio, prescindir de preguntas como la de qué es el tiempo o la de qué significa «ser», sino que parece incluso que la renuncia a plantear de modo expreso tal tipo de preguntas forma parte de los presupuestos mínimos de su eficacia.

Muy distinto es el caso, en cambio, con aquellos conceptos que, por su relevancia inmediata en la orientación de la praxis, suelen ser objeto de reflexión expresa e incluso de debate público ya en el ámbito de la actividad práctica misma, y en el de las diversas instituciones y disciplinas destinadas, de diversos modos, a regularla. En estos casos, se trata de conceptos de alcance estético, antropológico, ético-moral, político o religioso, que, desde el punto de vista filosófico, caen más bien bajo la esfera de competencia de la filosofía práctica, y no de la filosofía teórica, o bien de conceptos de alcance primariamente teórico, pero poseedores al mismo tiempo de un núcleo de significación relevante desde el punto de vista práctico. Todos sabemos que, por ejemplo, en el caso de nociones que expresan evaluaciones morales, políticas o estéticas, no es infrecuente que haya diversidad de opiniones e incluso debate expreso sobre el genuino significado que debe asignarse a las nociones empleadas para expresar tales evaluaciones. Preguntas como la de qué sentido ha de concederse a la palabra justicia o cómo debe entenderse realmente la noción de libertad, para poner sólo un ejemplo, no están tan distantes de los intereses del debate público como las preguntas por la esencia del tiempo o por el significado del ser, y suelen incluso plantearse en términos no filosóficos, pero de modo suficientemente expreso, ya en el ámbito propio de la reflexión cotidiana. El interés de este tipo de cuestiones hace que muchas veces el público común abandone transitoriamente su habitual indiferencia frente a las discusiones de los filósofos, e incluso reclame su ayuda en la clarificación de nociones cuya importancia se ha hecho manifiesta, precisamente, en la confrontación de ideas entre los diferentes grupos de opinión representados en la sociedad. Lamentablemente, los filósofos muy rara vez están en condiciones de proveer el tipo de soluciones que el público exige de ellos frente a este tipo de problemas, pues lo que se exige suelen ser soluciones radicales y sencillas a preguntas que, ya por el modo como suelen estar planteadas, justamente no permiten el tipo de respuesta que se espera obtener de ellas. Pero esto no significa, desde luego, que la filosofía no esté en condiciones de aportar nada relevante desde el punto de vista práctico a debates tan importantes, que conciernen a aspectos fundamentales de la vida de las personas en la comunidad. Por el contrario, la filosofía siempre ha tenido y, a mi juicio, todavía sigue teniendo mucho que aportar en este ámbito de problemas. Pero su aporte no puede darse nunca del modo directo y expeditivo que desearían aquellos que se dirigen a ella en la búsqueda de un conjunto de recetas prácticas, cuya simple implementación produjera, sin más, los resultados esperados. El aporte de la filosofía no puede darse sino a través del camino, más largo y menos directo, de la clarificación conceptual.

El concepto de tolerancia se cuenta, sin duda, entre aquéllos cuya clarificación nadie vería como un asunto reservado al interés de los filósofos profesionales. Por lo

mismo, intentaré abordarlo aquí de un modo que me permita, en alguna medida, realizar el tipo de aporte a la discusión pública que puede esperarse legítimamente de la filosofía en estos casos, es decir, un aporte limitado al plano de la clarificación conceptual y centrado en la discusión de cuestiones de principio. Dejaré de lado, pues, toda una amplia gama de posibles enfoques complementarios de tipo histórico, sociológico, político y hasta psicológico, y me concentraré en una tarea más modesta, pero previa, consistente en tratar de fijar el alcance del concepto de tolerancia en el significado aquí relevante. Mi argumento contendrá tres pasos fundamentales. Comenzaré (II) tratando de explicar, en un plano puramente descriptivo, de qué tipo es, estructuralmente hablando, la disposición que llamamos «tolerancia», en el sentido aquí relevante. A continuación (III), intentaré dar cuenta de la diferencia que se presenta, en un plano de consideración normativo, entre formas positiva y negativamente calificadas de tolerancia, enfatizando el hecho de que las formas positivamente calificadas de tolerancia refieren a actitudes de tolerancia justificables racionalmente. Por último (IV), defenderé la tesis de que una actitud de tolerancia racionalmente justificable es siempre una actitud apoyada en determinados presupuestos normativos, que al mismo tiempo le prestan fundamento y le trazan ciertos límites internos.

II

Los términos «tolerancia» y «tolerar» tienen en el lenguaje corriente varios significados diferentes. Muchos de esos significados no son relevantes para nuestra discusión del concepto de tolerancia, pues aquí nos interesa tan sólo el significado del término que alude a un determinado tipo de disposición del carácter, dotada de una cierta calificación moral. Pero es obvio que hablamos de tolerancia no sólo en contextos morales, sino también en contextos claramente no morales o extra-morales. Ejemplos de un uso moral de la noción de tolerancia pueden ser enunciados del tipo: «Juan (no) toleró los agravios de su hijo», «el maestro (no) tolera la impuntualidad de los alumnos», o «la comisión declaró que no se toleraría que se alterara el orden público». Estos ejemplos aluden, sin duda, a actitudes situadas en el plano moral o, al menos, a actitudes moralmente relevantes, no importa ahora si se trata en estos ejemplos de actitudes que deban considerarse como positiva o negativamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral misma. En cambio, enunciados del tipo «Pedro (no) toleró el frío de la noche», «el paciente (no) toleró la medicación las primeras dos semanas», o bien «el material del dispositivo de dirección (no) tolera la vibración causada por las irregularidades del pavimento» ejemplifican usos no morales del concepto de tolerancia. En español, las expresiones verbales «tolerar»-«no tolerar» así como el sustantivo «tolerancia» tienen esta ambivalencia que permite emplearlas tanto en sentido moral como en sentido no-moral. En cambio, es interesante el hecho de que el uso del sustantivo «intolerancia» parece estar restringido exclusivamente al plano de la evaluación moral. Así, por ejemplo, hablamos en sentido no-moral de «tolerancia del material», pero no de «intolerancia del material».

Desde el punto de vista que aquí interesa, no es necesario detenernos a considerar todas las posibles diferencias semánticas reflejadas en los múltiples usos de los términos «tolerar» y «tolerancia» en el lenguaje habitual. Basta con que retengamos la dife-

rencia, al menos tendencial, entre usos morales y usos no-morales del término, e intentemos, sobre esta base, examinar de modo más preciso la noción de tolerancia en su sentido moral-evaluativo.

Una distinción importante como punto de partida para fijar las características del uso moral de la noción de tolerancia está dada por la oposición entre los usos del verbo «tolerar» que podemos llamar, respectivamente, «tolerar algo» y «tolerar que...». El verbo «tolerar» se construye, principalmente, de dos modos, a saber: con nombre sustantivo (o expresión nominal de valor sustantivo) y con cláusula sustantiva introducida por «que». Decimos, por ejemplo, «el material (no) tolera la vibración», «Pedro (no) tolera el frío», o «Juan (no) toleró los agravios», pero también «la comisión (no) tolera que se altere el orden», o «el maestro (no) tolera que los alumnos sean impuntuales». Los primeros enunciados ejemplifican la construcción «tolerar algo», mientras que los últimos ejemplifican la construcción «tolerar que...».

Es importante notar aquí que entre estos dos usos se da una peculiar asimetría, en el siguiente sentido: todas las construcciones del tipo «tolerar que...» pueden transformarse, por vía de nominalización, en construcciones semánticamente equivalentes del tipo «tolerar algo», pero, en cambio, no todas las construcciones del tipo «tolerar algo» pueden ser transformadas en construcciones equivalentes del tipo «tolerar que...». Así, por ejemplo, el enunciado «la comisión (no) tolera que se altere el orden» puede transformarse en «la comisión (no) tolera las alteraciones del orden» y, del mismo modo, el enunciado «el maestro (no) tolera que los alumnos sean impuntuales» puede transformarse en el enunciado «el maestro (no) tolera la impuntualidad de los alumnos», y otro tanto vale, en principio, para todos los enunciados construidos originalmente por medio de la expresión «tolerar que...». En cambio, un simple examen permite ver enseguida que entre los enunciados del tipo «tolerar algo» sólo algunos pueden ser transformados en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...», pero muchos otros no. Veamos algunos de nuestros ejemplos anteriores: el enunciado «Juan (no) toleró los agravios de su hijo» puede transformarse en «Juan (no) toleró que su hijo lo agraviara», así como el enunciado «el maestro (no) tolera la impuntualidad de los alumnos» puede transformarse en «el maestro (no) tolera que los alumnos sean impuntuales». Estos son ejemplos de enunciados del tipo «tolerar algo» que admiten una transformación en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...». En cambio, los otros enunciados del tipo «tolerar algo» antes mencionados no pueden ser transformados en enunciados equivalentes del tipo «tolerar que...»: el enunciado «el paciente toleró la medicación las primeras dos semanas» no puede transformarse en «el paciente toleró que se le diera la medicación las primeras dos semanas», el enunciado «el material (no) tolera la vibración causada por el pavimento» no puede transformarse en «el material (no) tolera que el pavimento cause vibración», y el enunciado «Pedro (no) toleró el frío de la noche» no puede transformarse en «Pedro (no) toleró que hiciera frío en la noche». En todos estos últimos casos, la transformación conduce a enunciados del tipo «tolerar que...», que, desde el punto de vista semántico, no son equivalentes a los correspondientes enunciados originales del tipo «tolerar algo», precisamente porque en la transformación de unos a otros la expresión «tolerar» cambia notoriamente su significado.

Es preciso advertir que, entre los enunciados del tipo «tolerar algo», sólo admiten transformación en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...»

precisamente aquéllos que ejemplifican usos morales de la expresión «tolerar». En cambio, los enunciados del tipo «tolerar algo» que emplean la expresión «tolerar» en un significado no-moral no pueden transformarse en enunciados semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...», pues en tal transformación el alcance de la expresión «tolerar» cambia, y cambia justamente porque adquiere, al menos pretendidamente, un significado de tipo moral-evaluativo que no estaba presente en el enunciado originario del tipo «tolerar algo». Nótese, por caso, la diferencia entre decir «Pedro (no) toleró el frío de la noche» y «Pedro (no) toleró que hiciera frío en la noche»: en el segundo enunciado el empleo de la expresión «tolerar» tiene un alcance completamente diferente, lo cual hace que, desde el punto de vista del contenido, el enunciado sea absurdo o, cuando menos, no pueda estar tomado en sentido literal, sino metafórico o irónico. Pues, salvo que Pedro fuera capaz de disponer sobre los cambios climáticos o bien capaz de oponerse a ellos con alguna perspectiva de éxito, sería absurdo decir de él que (no) toleró que hiciera frío de noche².

Con esto hemos dado un primer paso: el análisis que busca fijar la significación propiamente moral del concepto de tolerancia debe orientarse a partir del uso del término en estructuras del tipo «tolerar que...». Para intentar avanzar ahora en la caracterización de la estructura propia de la disposición llamada tolerancia consideremos brevemente el contenido de los sub-enunciados introducidos por «que», por medio de los cuales se complementa el verbo «tolerar» en las estructuras del tipo «tolerar que...». Esto nos permitirá extraer algunas conclusiones importantes relativas al tipo de objeto al que queda referida estructuralmente la actitud de la tolerancia. En el sentido aquí relevante, se tolera fundamentalmente tres tipos de «cosas», a saber: 1) que alguien crea, piense, quiera o prefiera algo, 2) que alguien diga o afirme algo y, por último, también 3) que alguien haga algo. Vale decir, lo que se tolera son 1) las creencias, las opiniones, los deseos o las preferencias de alguien, además 2) sus dichos o sus expresiones, y, por último, también eventualmente 3) sus actos o acciones. Es fácil ver que entre estos tres tipos de objetos de referencia de la tolerancia hay, al menos desde determinada perspectiva, cierta prioridad del tipo de objetos mencionado en 1), mientras que el tipo de objetos mencionado en 2) —es decir, los dichos y expresiones de alguien— así como, de otro modo, el tipo mencionado en 3) —es decir, las acciones— resultan, de algún modo, reductibles al tipo de objetos mencionado en 1) —es decir, a las creencias, las opiniones, los deseos y las preferencias.

¿En qué sentido, sin embargo, las acciones resultan aquí reductibles a las creencias, los deseos y las preferencias? Esto puede comprenderse fácilmente si se repara en el hecho de que entre las acciones de un agente sólo pueden ser objeto de tolerancia aquéllas que pueden ser consideradas como acciones plenas, es decir, como acciones voluntarias y, de uno u otro modo, conscientemente queridas por el agente mismo. Y se las tolera, precisamente, en la medida en que, como acciones voluntarias, expresan exteriormente determinados deseos, creencias y preferencias de dicho agente.

² Con todo, aunque no decimos habitualmente cosas como «Pedro (no) *toleró* que hiciera frío de noche», a veces decimos de hecho cosas del tipo «Pedro no *tolera* que haga frío de noche». Pero no es menos cierto que la expresión «tolerar» está empleada aquí en un sentido peculiar: la expresión significa simplemente que a Pedro le disgusta o le molesta de modo extremo el hecho de que haga frío de noche, pero no sugiere que Pedro estuviera de algún modo en condiciones de impedir que así fuera.

Las acciones involuntarias, en cambio, pueden ser objeto de reproche, de perdón, de compasión o también incluso, en ciertos casos, de alabanza, pero no constituyen, en sentido propio, un posible objeto de referencia de la actitud de tolerancia, pues, en cuanto involuntarias, justamente no se considera que expresen creencias, deseos o preferencias con las cuales el agente mismo está identificado. Ahora bien, el hecho de que, a los efectos que aquí interesan, las acciones puedan considerarse reductibles a los deseos, creencias y preferencias del agente no significa, desde luego, que el ámbito de las acciones toleradas deba tener las misma extensión que el de los deseos, creencias y preferencias que pueden ser tomados como objetos de tolerancia. De hecho, ocurre frecuentemente que se toleren determinados deseos, creencias o preferencias y, al mismo tiempo, se consideren intolerables las acciones en las que dichos deseos, creencias o preferencias pudieran expresarse de modo práctico. No es inusual, por ejemplo, que en el marco de sociedades democráticamente organizadas y de tendencia fuertemente liberal se tolere, al menos dentro de ciertos límites, la expresión y la defensa de opiniones políticas, incluso radicales, en contra del propio orden institucional que garantiza el poder expresarlas, pero, a la vez, se reprima y castigue judicialmente todo intento de llevar a la práctica tales convicciones políticas a través de acciones encaminadas a suprimir el orden político instituido³. Comoquiera que sea, y sin entrar en la discusión de su verdadero alcance, esta asimetría sólo muestra que el ámbito de los deseos, las creencias y preferencias toleradas suele ser, de hecho, extensionalmente más amplio que el de las acciones toleradas. Pero, con todo, sigue en pie el principio de que una acción sólo puede ser objeto de tolerancia allí donde constituye una acción plena o voluntaria, que, como tal, da expresión a determinados deseos, creencias y preferencias del agente. Algo análogo vale para el caso de los dichos y las expresiones. También éstos constituyen posibles objetos de tolerancia sólo en la medida en que manifiestan exteriormente determinadas actitudes interiores del agente, tales como sus deseos, creencias y preferencias. Desde el punto de vista que aquí interesa, los dichos y expresiones de un agente pueden considerarse como una clase peculiar entre sus acciones. También los dichos y las expresiones de un agente podrían ser, pues, objetos de tolerancia sólo en la medida en que de modo directo o indirecto puedan ser considerados, en algún nivel de análisis, como acciones plenas o voluntarias, es decir, sólo en la medida en que, en algún nivel de análisis, puedan contar como acciones que manifiestan exteriormente determinados deseos, creencias o preferencias con los cuales el agente está conscientemente identificado.

Hay, pues, una dependencia de las acciones y las expresiones, en cuanto posibles objetos de tolerancia, respecto de los deseos, las creencias y las preferencias, por cuanto es precisamente la referencia a estados disposicionales interiores como los deseos, las creencias y las preferencias conscientemente asumidos como propios por el agente lo que permite calificar a sus actos y a sus expresiones como acciones plenas o voluntarias, en la medida en que manifiestan exteriormente tales deseos, creencias y preferencias. Esto no excluye, sin embargo, que, desde el punto de vista del juicio exterior sobre los actos del agente, esta relación de dependencia se invierta. Pues, en la

³ En tal sentido apunta el principio defendido a veces por algunos representantes del pensamiento liberal, según el cual no hay opiniones o expresiones subversivas, sino sólo actos subversivos.

medida en que los deseos, creencias y preferencias —que son los genuinos objetos de referencia de la actitud de tolerancia— son disposiciones interiores y privadas del sujeto, sólo pueden ser objeto de evaluación exterior y, eventualmente, de tolerancia de parte de otros sujetos en la medida en que sean expresados exteriormente a través del lenguaje o del comportamiento. Tenemos, pues, dos aspectos complementarios: por una parte, a) el genuino objeto de referencia de la actitud de tolerancia viene dado por los deseos, creencias y preferencias del agente; por otra parte, b) tales deseos, creencias y preferencias sólo pueden ser evaluados por otros sujetos en la medida en que se expresen exteriormente a través del lenguaje o el comportamiento. En tal sentido puede decirse que, al menos, para un ser finito como el hombre, que no puede conocer de modo directo las disposiciones interiores de sus semejantes, los genuinos objetos de referencia de la actitud de tolerancia no son los meros deseos, creencias y preferencias del agente, sino más bien tales deseos, creencias y preferencias en cuanto expresados exteriormente de diversos modos a través del lenguaje y del comportamiento⁴.

Ahora bien, deseos, creencias y preferencias constituyen, desde el punto de vista de su estructura lógico-categorial, distintas especies de lo que modernamente se conoce con el nombre genérico de «actitudes proposicionales». A través de los diferentes tipos de actitudes proposicionales el sujeto del caso se refiere de diversos modos a determinados contenidos proposicionales, es decir, a determinados contenidos expresables en la forma de un enunciado S-P. Por ejemplo, a un mismo contenido proposicional del tipo «Juan abandona (abandone) la comisión directiva», un sujeto puede referirse a través de actitudes proposicionales diferentes, expresadas lingüísticamente por locuciones verbales tales como «creo que...», «deseo que...» y «prefiero que...», o también «afirmo que...», «niego que...», «supongo que...», «ordeno que...» etc. etc. Por muy diversas que puedan ser entre sí éstas y otras actitudes proposicionales, presentan todas ellas una característica estructural común que las distingue precisamente en cuanto actitudes proposicionales, a saber: en la medida en que involucran la referencia a contenidos proposicionales expresables en enunciados de la forma S-P, involucran también todas ellas una referencia a la verdad y/o la falsedad de tales contenidos proposicionales. Dicho de otro modo: las actitudes proposicionales del tipo de las mencionadas arriba son modos peculiares de referirse a determinados contenidos proposicionales, en cuanto éstos son o pueden ser verdaderos y/o falsos.

La presencia de esta referencia a la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales es fácil de detectar, incluso a primera vista, en el caso de

⁴ El componente b) marca un límite fáctico de la posibilidad de evaluación de las disposiciones interiores ajenas por parte de un sujeto finito, y alude, en tal sentido, a una condición empírica de la posibilidad de referirse evaluativamente a los deseos, creencias y preferencias de otros sujetos y, eventualmente, de ejercer respecto de ellos actitudes de tolerancia, intolerancia, etc. Pero un sujeto dotado de conocimiento infinito, que conociera de modo directo las disposiciones interiores de otros sujetos, estaría, desde luego, en condiciones de evaluar tales disposiciones aún en el caso de que no fueran expresadas exteriormente y, con ello, estaría, en principio, también en condiciones de ejercer respecto de ellas actitudes de tolerancia, de intolerancia, etc. En el cristianismo, y en otras religiones que sostienen la creencia en un Dios omnisciente e interesado de diversos modos por la conducta de los hombres, se da por sentado que las disposiciones interiores de los sujetos están sujetas a la evaluación de Dios y, eventualmente, también al castigo o la recompensa divinos.

actitudes proposicionales como «afirmar que...», «creer que...», «suponer que...», «negar que...» y otras del mismo tipo, pues: a) cuando alguien dice «afirmo/creo/supongo que S es P», está diciendo que tiene por verdadero el correspondiente contenido proposicional «S es P», sin considerar aquí las diferencias de certeza involucradas en esas diversas formas del «tener por verdadero»; y, en cambio, b) cuando se dice «niego que S sea P», se está diciendo que se tiene por falso el contenido proposicional «S es P»⁵.

Algo más difícil de ver resulta, en principio, la referencia a la verdad y/o la falsedad del contenido proposicional correspondiente en actitudes proposicionales del tipo «desear que...», «preferir que...», «ordenar que...», etc., pues estas actitudes no pueden considerarse de modo directo como formas del «tener por verdadero» o del «tener por falso». Sin embargo, parece claro que, de un modo peculiar y más complejo, también actitudes proposicionales como desear, preferir, ordenar y otras del mismo tipo involucran la referencia a la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales. Aquí hay que considerar, al menos, tres aspectos diferentes. En primer lugar, 1) actitudes proposicionales tales como desear, preferir y ordenar están por su propia estructura intencionalmente dirigidas a hechos, eventos o estados de cosas cuya ocurrencia aún no se ha producido, de modo que los contenidos proposicionales de tales actitudes en los cuales quedan expresados tales objetos intencionales deben considerarse como falsos o, al menos, como no determinadamente verdaderos, mientras aparezcan todavía como objetos de deseos, preferencias u órdenes. Dicho de otro modo: nadie puede desear, preferir u ordenar que ocurra más aquello que considera que aún no ha ocurrido. Desde el punto de vista del valor de verdad atribuido a los contenidos proposicionales en tales actitudes, esto implica que decir, por ejemplo, «deseo/ prefiero/ ordeno que S sea P» supone tener al mismo tiempo por falso o, al menos, por no determinadamente verdadero que S sea P. En este sentido, pues, los deseos, las preferencias y las ordenes involucran, al menos, una referencia indirecta a la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales. Además, 2) actitudes proposicionales tales como desear, preferir y ordenar no presentan sus correspondientes contenidos meramente como falsos o como no determinadamente verdaderos, sino al mismo tiempo como contenidos que se espera, de diversos modos, que lleguen a ser verdaderos: decir «deseo/prefiero/ordeno que S sea

⁵ Obviamente, ninguna de estas formas del «tener por verdadero» y del «tener por falso» implica que el contenido proposicional correspondiente sea realmente verdadero o falso, pues en todas estas formas del «tener por verdadero/falso» el sujeto está siempre expuesto a la posibilidad del error. Es obvio que las diferentes formas del «tener por verdadero/falso» no presuponen una correspondiente calificación material de los contenidos proposicionales a los que quedan referidas: se puede tener por verdadero un contenido proposicional verdadero, pero también uno falso, y se puede tener por falso un contenido proposicional falso, pero también uno verdadero. En esta falta de correlación interna entre la calificación material de la actitud proposicional como tal, por un lado, y la calificación material del correspondiente contenido proposicional, por el otro, reside el rasgo estructural que hace posible que el sujeto esté expuesto siempre a la posibilidad del error en todas estas actitudes proposicionales. Un caso diferente es el de la actitud proposicional «saber», la cual implica la verdad de los contenidos proposicionales a los que se refiere: cuando decimos, por ejemplo, «X sabe que P», estamos necesariamente implicando que el enunciado «P» es verdadero. En caso de ser «P» falso no podríamos decir de X que «sabe que P». El caso de «saber» es, pues, peculiar en este importante aspecto. Muchas de las consecuencias filosóficas de esta peculiaridad han sido sistemáticamente relevadas en la amplia discusión actual en el campo de la lógica epistémica.

P», además de declarar falso o no determinadamente verdadero que S sea ya P, implica expresar una cierta expectativa de que «S es P» llegue a ser en algún momento verdadero. En tal sentido, puede decirse que tales actitudes proposicionales involucran esencialmente un componente anticipativo referido a la ocurrencia de sus contenidos proposicionales, es decir, a la instanciación de la verdad de tales contenidos. Por último, y en estrecha relación con lo anterior, 3) puede decirse que en actitudes proposicionales como desear, preferir y ordenar va involucrada una toma de posición evaluativa respecto de la (no) ocurrencia de los correspondientes contenidos proposicionales, la cual presupone, en algún nivel de análisis, que se tenga por verdadero un enunciado evaluativo del tipo «es bueno/mejor/deseable que S (no) sea P». Quien desea/prefiere/ordena que S sea P afirma al mismo tiempo, al menos de modo implícito, que es bueno/mejor/deseable que S sea P. En tal sentido, actitudes proposicionales como desear, preferir, ordenar, etc. presuponen siempre, en algún nivel de análisis, actitudes proposicionales pertenecientes al ámbito del «tener por verdadero/falso». También por este lado, pues, aparece aquí una referencia indirecta a la verdad de determinados contenidos proposicionales, aunque ahora no se trata ya de los contenidos proposicionales propios del deseo, la preferencia o la orden como tales, sino del contenido proposicional de los enunciados evaluativos del tipo «es bueno/mejor/deseable que...», cuya verdad se presupone de modo implícito en el acto mismo de desear, preferir u ordenar.

Estamos ahora en condiciones de extraer algunas conclusiones más precisas respecto de la estructura lógico-categorial de la actitud de la tolerancia así como de su objeto propio de referencia. Hemos visto que, por su propia estructura, la actitud que denominamos tolerancia tiene por objeto propio de referencia determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos como sus deseos, creencias y preferencias, en cuanto éstos pueden ser exteriormente expresados a través del lenguaje y el comportamiento. La actitud de la tolerancia es ella misma, por su parte, una actitud proposicional, a través de la cual un sujeto se refiere a determinados contenidos proposicionales, tal como lo mostró el análisis de la estructura «tolerar que...». En tal sentido, puede caracterizarse la actitud de tolerancia como una actitud proposicional referida a determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos y situada, como tal, en un nivel diferente de las actitudes que constituyen su objeto propio de referencia: actitudes como los deseos, las creencias y las preferencias son modos como un sujeto se refiere o toma posición frente a determinados hechos, eventos o estados de cosas; actitudes como la tolerancia, en cambio, son actitudes de segundo orden, a través de las cuales un sujeto diferente toma, a su vez, posición frente a las actitudes de otros sujetos respecto de determinados hechos, eventos o estados de cosas⁶.

⁶ La diferencia de niveles aquí señalada debe entenderse en un sentido funcional relativo al contexto del caso, y sólo implica que la actitud de tolerancia se sitúa, en cada caso, en un nivel de reflexión superior al propio de las actitudes que tal actitud de tolerancia toma por objetos de referencia. Esto no implica, sin embargo, que actitudes como el deseo, la creencia o la preferencia deban estar siempre situadas por debajo de actitudes como la tolerancia, pues la actitud de tolerancia puede funcionar en determinados contextos como objeto de referencia de los deseos, las creencias y las preferencias. Así, por ejemplo, una estructura como «Juan desea que Pedro tolere la insolencia de Ricardo» presenta un caso en el que la actitud de tolerancia de Pedro respecto de la insolencia de Ricardo es, a su vez, objeto del deseo de

Vimos, además, que las actitudes proposicionales que constituyen el objeto de referencia de la actitud de la tolerancia, tales como los deseos, las creencias y las preferencias, involucran, de diversos modos, una referencia a la verdad y/o la falsedad de sus correspondientes contenidos proposicionales: los deseos, las creencias y las preferencias de un sujeto involucran su toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados enunciados de la forma S-P, que —de modo directo o indirecto, implícito o explícito— resultan afirmados o negados en la correspondiente actitud proposicional. Ahora bien, en la medida en que la actitud de tolerancia se refiere, a su vez, a tales actitudes proposicionales de otros sujetos como a sus objetos de referencia propios, en esa misma medida, involucrará también una toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales de dichas actitudes. Pero —y aquí reside un rasgo estructural y definitorio de la actitud de tolerancia— la tolerancia presupone una divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los correspondientes contenidos proposicionales por parte de aquel que tolera la actitud de otro, por un lado, y de aquel cuya actitud es tolerada por el primero, por el otro. Así, por ejemplo, si se dice «Pedro toleró que Juan prefiriera dejar sin efecto el contrato», se está queriendo implicar necesariamente: a) que Juan, en la medida en que prefiere dejar sin efecto el contrato, asume la verdad del enunciado evaluativo «es mejor/preferible dejar sin efecto el contrato», y b) que Pedro, en la medida en que tolera la actitud de Juan, rechaza justamente tal toma de posición de Juan respecto de la verdad de dicho enunciado evaluativo y considera, en cambio, que el enunciado «es mejor/preferible dejar sin efecto el contrato» es falso o, al menos, no determinadamente verdadero.

Es importante considerar en todo su alcance el hecho de que a la actitud de tolerancia sea esencial la presencia de una divergencia de este tipo en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales, pues muchas veces se sostiene en el ámbito de la discusión pública la falsa creencia de que la actitud de tolerancia presupondría más bien una actitud de indiferencia o incluso de ignorancia escéptica de parte de quien tolera respecto de las materias que son objeto de creencia de los otros cuyas opiniones o actitudes debe tolerar. Sin embargo, es obvio ya desde un punto de vista meramente descriptivo que sólo puede adscribirse una actitud de tolerancia a aquel que se comporta de determinada manera frente a ciertas actitudes de otros sujetos, a pesar de que éstas suponen un toma de posición respecto de la verdad de determinados contenidos proposicionales que resulta divergente de la propia. Dicho de otro modo: quien, por ejemplo, no sabe, ignora o prefiere no decidir si S es o no P, no puede, en rigor, tolerar que otro crea que S (no) es P; sólo puede tolerar que otro crea o sostenga que S (no) es P aquél que, al

Juan. En este caso, la actitud de tolerancia de Pedro está situada en un nivel de reflexión inferior respecto del deseo de Juan. A su vez, es obvio que este deseo de Juan podría ser convertido nuevamente en objeto de tolerancia de Pedro o de cualquier otro sujeto. La constatación de que la actitud de tolerancia se sitúa en un nivel de reflexión superior respecto de las actitudes proposicionales que constituyen su objeto de referencia tiene, pues, tan sólo un alcance funcional, que comprende dos aspectos: a) como toda actitud proposicional la actitud de tolerancia se sitúa en un nivel de reflexión superior respecto de sus propios objetos de referencia; b) en el caso de actitudes como la tolerancia se agrega la peculiaridad de que tales objetos de referencia son, a su vez, actitudes proposicionales de otros sujetos.

mismo tiempo, mantiene la opinión opuesta respecto de la verdad y/o la falsedad de dicho contenido proposicional. Entre sujetos que no toman posición alguna, ni en favor ni en contra de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales, no hay, en rigor, todavía lugar alguno para una actitud que pueda describirse como «tolerante», pues la tolerancia presupone estructuralmente la divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales en juego y, sobre esa base, también el distanciamiento de parte de quien tolera respecto del peculiar modo en que aquel cuya actitud es tolerada toma posición acerca de la verdad y/o la falsedad de tales contenidos proposicionales. La posibilidad de la tolerancia no tiene, pues, que ver, como se supone a menudo, con la renuncia a la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales en cuestión, y ni siquiera tiene que ver esencialmente con el grado de certeza con el cual el sujeto de la actitud de tolerancia asume la verdad y/o la falsedad de tales contenidos proposicionales. La actitud de tolerancia tiene que ver, más bien, con la renuncia en determinadas circunstancias y dentro de ciertos límites a intentar poner en práctica determinados medios para eliminar tales divergencias en la toma de posición frente a la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. Pero esto no presupone, en modo alguno, nivelar las divergencias en cuestión a través de la renuncia a la toma de posición, ni tampoco supone necesariamente que el sujeto de la actitud de tolerancia cultive una actitud de distanciamiento escéptico respecto de sus propias convicciones. Y en realidad, como veremos más adelante, una actitud de tolerancia fundada en razones y, así, racionalmente justificable no sólo no excluye, sino que más bien presupone que el sujeto de dicha actitud posea, cuando menos, algunas convicciones fuertes, que, precisamente, presten sustento a su actitud de tolerancia⁷.

Por último, y volviendo al objeto de referencia propio de la actitud de la tolerancia, es importante recalcar aquí lo siguiente. El análisis de la estructura formal de la

⁷ La opinión intuitiva según la cual la actitud de tolerancia tiene alguna relación con el grado de certeza con el que los sujetos asumen la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales es, en mi opinión, injustificada en su pretensión habitual. Con todo, puede contener de modo indirecto un núcleo mínimo de verdad en el siguiente sentido: si la actitud de tolerancia presupone la divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o falsedad de determinados contenidos proposicionales, es obvio que dicha actitud tendrá más ocasiones de ser puesta en práctica allí donde la materia de los asuntos en cuestión permita, objetivamente, un menor grado de certeza, pues ello aumentará la posibilidad de divergencia en la toma de posición de parte de diferentes sujetos. Respecto de contenidos proposicionales del tipo « $2 + 2 = 4$ » hay muy poca ocasión de divergencia y, por ello, muy poca ocasión de ejercer tolerancia respecto de las actitudes de otros sujetos con relación a la verdad o falsedad de tales contenidos proposicionales. No es casual, desde este punto de vista, que sean precisamente las materias de índole práctica aquellas donde la actitud de tolerancia encuentra su ámbito más propio de despliegue, pues, como ya Aristóteles recalca, estas materias permiten generalmente, por su propia naturaleza, un grado mucho menor de exactitud y certeza, y posibilitan, entonces, un grado más amplio de divergencia en la toma de posición por parte de diferentes sujetos. Sin embargo, la esencial vinculación de las actitudes de tolerancia e intolerancia con las cuestiones de índole fundamentalmente práctico no se explica sólo por este lado. Hay una conexión general más profunda de las actitudes de la tolerancia y la intolerancia con el ámbito de lo que, en términos de Aristóteles, se denomina la verdad práctica. Cuestiones puramente teóricas parecen quedar excluidas por principio del ámbito de referencia de actitudes como la tolerancia y la intolerancia, salvo en cuanto, de modo indirecto, tengan consecuencias relevantes para el modo en que los sujetos se comportan en el mundo compartido de la praxis.

actitud de la tolerancia muestra que el significado moral de la expresión «tolerar» ha de buscarse a partir de estructuras del tipo «tolerar que...», y no a partir de estructuras del tipo «tolerar algo», al menos, si éstas no resultan transformables en estructuras semánticamente equivalentes del tipo «tolerar que...». El mismo análisis muestra, además, que el objeto de referencia propio de la actitud de tolerancia viene dado por determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos, tales como sus deseos, creencias y preferencias, pues precisamente tales actitudes, y no otras, son las que proveen el contenido de las cláusulas introducidas por «que» en los usos moralmente relevantes de la expresión «tolerar». Ahora bien, de aquí se sigue que, en sentido propiamente moral, ni los hechos, ni los eventos ni los estados de cosas como tales, pero tampoco las personas como tales son objetos de tolerancia. Las personas no son, como tales, objetos de tolerancia, sino más bien, para decirlo en términos kantianos, objetos de respeto. Precisamente el reconocimiento del respeto debido a las personas en virtud de su misma calidad de personas suele ser, de hecho, una de las razones más fuertes que fundamentan la necesidad de cultivar una actitud de tolerancia respecto de, al menos, algunas de sus actitudes. Pero los objetos propios de la tolerancia en el sentido moral del término no son las personas mismas, sino, en todo caso, algunas de sus actitudes, en la medida en que tales actitudes comportan una toma de posición, relevante además desde el punto de vista práctico, respecto de la verdad y/o la falsedad de determinadas proposiciones referidas a hechos, eventos o estados de cosas⁸.

⁸ Estos últimos aspectos referidos a la vinculación tolerancia-verdad, por un lado, y a la vinculación tolerancia-respeto-persona, por el otro, se conectan con la cuestión, tan debatida en los tratamientos clásicos del problema de la tolerancia, acerca de si el error debe o no debe ser tolerado. Es manifiesto que, planteada de este modo y sin más precisiones, la pregunta contiene una equivocidad fundamental que impide responderla de modo satisfactorio. En un sentido, es obvio que lo único que puede ser tolerado es, justamente, el «error», pues, como mostró el análisis anterior, sólo se puede ejercer una actitud de tolerancia allí donde está dada una divergencia entre dos o más sujetos en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales: desde el punto de vista del que tolera, la actitud tolerada representa siempre necesariamente una forma —más o menos relevante— del error, en cuanto supone o expresa una diferente toma de posición respecto de la verdad de los contenidos proposicionales en cuestión. Aquí, nuevamente, hay que distinguir entre el contenido proposicional como tal, con su correspondiente valor de verdad, y la actitud de un determinado sujeto respecto de dicho contenido proposicional. Como se vio (véase arriba nota 4), no hay necesariamente correlación entre la calificación material de ambos en lo que concierne a la distinción «verdadero»-«falso», de modo que un sujeto puede perfectamente tener por falso un contenido proposicional verdadero y por verdadero un contenido proposicional falso. Justamente, la actitud de tolerancia sólo puede entrar en juego allí donde, a juicio del que tolera, hay una discrepancia de este tipo entre la calificación material del correspondiente contenido proposicional, por un lado, y la calificación material de la actitud de un determinado sujeto respecto de tal contenido proposicional, por el otro. Es esta asimetría, precisamente, la que permite considerar como una forma de error la actitud del sujeto del caso respecto de dicho contenido proposicional. En tal sentido, lo que se tolera es siempre, desde el punto de vista del que tolera, una determinada forma de error. Pero esto, obviamente, no implica que el que tolera deba dejar de considerar el error como error, que es precisamente lo que, al menos *a contrario sensu*, parece querer sugerir la advertencia de que el error no debe ser tolerado. Pues, si así fuera, tampoco habría lugar, en sentido estricto, para una actitud de tolerancia, ya que ésta presupone estructuralmente, como se dijo, la divergencia entre dos o más sujetos en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de los contenidos proposicionales en cuestión. Lo que en muchas ocasiones ha llevado en las discusiones clásicas del problema a afirmar que el error no debe ser tolerado ha sido un sutil, pero frecuente desplazamiento en el significado de la noción de error, en virtud del cual el término «error» termina aplicándose al contenido de determi-

III

Hasta aquí hemos caracterizado, desde un punto de vista casi exclusivamente descriptivo, la tolerancia como un tipo peculiar de actitud y hemos hecho algunas precisiones acerca de su objeto propio de referencia, que, como vimos, son determinadas actitudes proposicionales de otros sujetos, en cuanto expresadas de diversos modos a través del lenguaje y/o del comportamiento y en cuanto comportan una toma de posición, relevante desde el punto de vista práctico, respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. La actitud denominada tolerancia involucra el factor de la divergencia en la toma de posición frente a determinados contenidos proposicionales entre dos o más sujetos, y consiste finalmente, desde este punto de vista, en permitir o consentir que otro u otros sujetos den por verdaderas proposiciones que quien tolera juzga falsas o no determinadamente verdaderas, o viceversa, en permitir o consentir que otro u otros sujetos den por falsas proposiciones que quien tolera considera verdaderas o no determinadamente falsas, y ello especialmente allí donde la materia en cuestión resulta, de uno u otro modo, prácticamente relevante. La actitud de tolerancia no elimina, según dijimos, las divergencias en la toma de posición respecto de los contenidos proposicionales en juego, sino que más bien presupone que dichas divergencias quedan intactas como tales: sólo puede tolerar en sentido estricto aquel que se ve confrontado con tomas de posición de parte de otros sujetos que resultan divergentes de las propias en puntos relevantes; quien carezca de opiniones en uno u otro sentido o bien renuncie a toda toma de posición respecto de una cuestión determinada no podrá tampoco tolerar, en el sentido propio del término, las tomas de posición de otros sujetos respecto de la misma cuestión, sobre la cual él carece de juicio propio o se abstiene de juzgar. En tal sentido, dijimos que, contra lo que suele afirmarse frecuentemente, lo característico de la actitud de la tolerancia no reside en la renuncia a la toma de posición o en la ausencia completa de convicciones de parte de quien tolera, pues esto hace más bien imposible la actitud de tolerar como tal. Lo característico y específico de la actitud de la tolerancia reside más bien en la renuncia de parte de quien tolera a recurrir a determinados métodos con el fin de suprimir las divergencias constatables entre él mismo y otros sujetos en la toma de posición respecto de una determinada materia relevante desde el punto de vista práctico.

nadas proposiciones como tales. Así, por ejemplo, se habla de «error de doctrina», aludiendo al hecho de que una doctrina contiene proposiciones que son o deben considerarse falsas. Pero, en sentido propio, la noción de error no hace referencia al valor de verdad de las proposiciones mismas, sino al modo como el sujeto se refiere a dichos valores de verdad y toma posición respecto de ellos. Esto se ve con claridad en el hecho de que puede haber error tanto respecto de proposiciones falsas como respecto de proposiciones verdaderas: hay error tanto allí donde se toma por verdadera una proposición falsa, como allí donde se toma por falsa una proposición verdadera. Así, por ejemplo, en el caso de una doctrina que contiene enunciados falsos el error radica precisamente en que quien defiende dicha doctrina toma tales enunciados por verdaderos. En tal sentido, el error no está vinculado esencialmente ni con la falsedad ni con la verdad de las proposiciones consideradas en cada caso. La posibilidad del error surge recién cuando se considera el momento de la toma de posición de parte del sujeto respecto de la verdad y/o la falsedad de determinadas proposiciones. En tal sentido, la actitud de tolerancia está estructuralmente relacionada con aquello que, para el que tolera, son diferentes posibles formas de error, en el sentido preciso del término antes explicado.

En este sentido preciso, que es el genuinamente relevante en el actual debate público, la noción de tolerancia remite fundamentalmente a una determinada forma de conducirse frente a la constatable divergencia de opiniones en materias relevantes entre diferentes personas o grupos de personas, en el mejor de los casos, a una forma razonable y racionalmente justificable de conducirse frente a tales divergencias y de tratar con ellas. Resulta conveniente, a los efectos de la precisión y la claridad conceptual, limitar el empleo de la noción de tolerancia a esta significación restringida, que enfatiza el momento de la divergencia de opiniones y de la no-identificación entre dos o más personas o grupos de personas, y resistir así las tendencias, operantes en el actual empleo del término en el debate público, a ampliar crecientemente su ámbito de aplicación, extendiéndolo también a diversas formas positivas de la identificación con el otro, las cuales pertenecen más bien al ámbito de fenómenos como, por ejemplo, el amor, la simpatía, la condescendencia o la compasión. Pues el término «tolerancia» no remite de modo directo al momento de la identificación con el otro, sino más bien al del distanciamiento respecto del otro, en el sentido previamente indicado de la divergencia en la toma de posición respecto de la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. Esto no quiere decir, desde luego, que la tolerancia como actitud no presuponga un momento de identificación con el otro, que le presta sustento. Por el contrario, al menos las formas racionalmente justificables de tolerancia presuponen ciertamente, de modo directo o indirecto, la presencia de un momento más profundo de identificación con el otro cuya actitud se tolera, pues la tolerancia frente a determinadas actitudes del otro ha de fundarse, en definitiva, en ciertas formas de identificación positiva para con ese otro, como son el reconocimiento de su carácter de persona o de semejante o de prójimo, o bien la simpatía o bien el amor para con el otro. Hay aquí una cierta tensión estructural entre los polos opuestos de la identificación y el distanciamiento. Pero la noción de tolerancia no alude, como tal, de modo directo al momento de la identificación, sino más bien al momento del distanciamiento. La referencia al momento subyacente de la identificación aparece, más bien, recién allí donde se trata de justificar racionalmente una determinada actitud de tolerancia.

Podemos enfocar ahora la cuestión desde un punto de vista más marcadamente normativo. La pregunta es ahora: ¿qué tipo de disposición designa el término «tolerancia» desde el punto de vista de su calificación moral-evaluativa? Se trata siempre en el caso de la actitud de tolerancia de una disposición positivamente calificada desde el punto de vista de la evaluación moral o bien puede el término «tolerancia» designar también en ocasiones disposiciones no positivamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral? Y si así fuera, ¿en qué se diferencian esencialmente las formas positivamente calificadas de la tolerancia de aquellas otras que no lo son? Intentaré dar ahora una muy sucinta respuesta a estas preguntas, que, desde luego, tendrá que quedar limitada a unas pocas constataciones referidas a los aspectos centrales del problema.

En el lenguaje moral contamos con una cantidad de términos destinados a identificar disposiciones o actitudes moralmente relevantes. Entre las disposiciones y actitudes cuya identificación resulta importante desde el punto de vista de la evaluación moral se encuentran aquéllas que se consideran como positivamente calificadas y en-

tonces como objeto de elogio o aprobación, por un lado, y aquéllas que se consideran como negativamente calificadas y entonces como objeto de censura, por el otro. Las primeras reciben genéricamente, ya desde la filosofía clásica, el nombre de virtudes, y las segundas el de vicios. En el lenguaje moral contamos con un repertorio de términos clasificatorios que permiten establecer con cierta facilidad un catálogo de actitudes y disposiciones de uno u otro tipo, el cual provee una clasificación, válida al menos *prima facie*, que nos permite orientarnos con cierta seguridad en el difícil terreno de las evaluaciones morales. Ya desde muy temprano en nuestra infancia, todos aprendemos a emplear de un modo crecientemente competente los diferentes términos que expresan evaluaciones morales positivas o negativas, desde aquellos más generales y amplios como «bueno»-«malo», «honesto»-«deshonesto», «justo»-«injusto» hasta aquellos que expresan distinciones morales más específicas como «valiente»-«cobarde», «generoso»-«codicioso», «æmodesto»-«presuntuoso», etc. etc. Estos términos, apareados de diversos modos en oposiciones, proveen una clasificación general, que, de manera tendencial y en abstracto, permite distinguir entre disposiciones o actitudes positiva y negativamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral. Hay que notar, sin embargo, que los términos empleados habitualmente en el lenguaje moral no siempre son unívocos en su aplicación al caso particular, a la hora de decidir si por medio de ellos se designa en concreto una actitud o disposición que pertenece a la clase de las virtudes o a la de los vicios. Pues ocurre a menudo que términos que en general designan disposiciones positiva o negativamente calificadas se apliquen en el caso particular para designar una disposición o actitud que se considera como portadora de la calificación moral opuesta. Cuando esto ocurre, a menudo se suele acompañar dichos términos de otras expresiones —por ejemplo, adjetivas o adverbiales— que tienen la función de hacer en alguna medida explícito el desplazamiento de significado en el componente evaluativo del término. Así, por ejemplo, cuando decimos cosas como «la generosidad de Pedro con sus amigos lo llevó a la ruina» o «en su mansedumbre, Juan no se atrevió a reaccionar contra los insultos de su jefe», estamos empleando términos que, como «generosidad» y «mansedumbre», remiten, en principio, a disposiciones morales positivamente calificadas, pero lo hacemos aquí de un modo que da a entender que, en su aplicación al caso concreto, dichos términos justamente no poseen la carga de evaluación positiva habitual, sino más bien una que apunta en la dirección contraria. En un sentido semejante, solemos hablar de cosas como una «exagerada prudencia» o bien una «excesiva cautela» e incluso de una «caridad mal entendida», contra la cual advierte el dicho que hace comenzar por casa a la genuina caridad. Inversamente, términos que, en general, poseen una carga negativa desde el punto de vista de la evaluación moral, pueden emplearse en determinados casos en el sentido precisamente opuesto. Así, por ejemplo, el término «ira» designa, en general, un tipo de reacción emocional que es habitualmente objeto de condena moral, pero esto no impide, sin embargo, que en ciertos contextos el término se emplee con una carga evaluativa positiva, y, de hecho, el concepto de «ira justa» ha sido un lugar común en las discusiones de los filósofos morales y los teólogos clásicos. En cambio, otros términos como, por ejemplo, «justicia» e «injusticia» o «honestidad» y «deshonestidad» etc. parecen poseer una carga evaluativa tan unívoca que no resulta, en general, posible aplicarlos en contextos particulares en el significado evaluativo opuesto. Pero,

como quiera que sea, gran parte de los términos evaluativos de que disponemos en nuestro lenguaje moral habitual muestran desplazamientos de significado desde el punto de vista evaluativo del tipo que he ilustrado con los pocos ejemplos anteriores.

Ahora bien, podrá decirse que estamos aquí ante un caso de uso equívoco de los términos, pues la «generosidad exagerada» no es ya, en sentido estricto, verdadera generosidad, sino más bien dispendiosidad o falta de medida en el desprendimiento respecto de los bienes. Y del mismo modo, podrá decirse, algo análogo vale para la llamada «caridad mal entendida» o para la «prudencia exagerada», etc.: se trata de usos equívocos en los cuales términos que designan determinados tipos de disposiciones o actitudes se aplican para designar otras disposiciones diferentes. Ciertamente. Pero, como advirtió ya el propio Aristóteles, no se trata aquí de una equivocidad puramente accidental, sino de un desplazamiento de significado basado en la presencia de ciertos rasgos característicos comunes entre las diferentes disposiciones o actitudes designadas por un mismo término: allí donde se habla de «generosidad exagerada», de «caridad mal entendida» o bien de «prudencia exagerada», se quiere dar a entender que cierto rasgo estructural y definitorio de la disposición o actitud positivamente calificada —es decir, aquí, la generosidad, la caridad y la prudencia como tales— se encuentra todavía de algún modo presente, pero está realizado de un modo que ya no responde a los estándares comúnmente aceptados de racionalidad práctica. Viceversa, cuando se habla, por ejemplo, de una «ira justa», se quiere dar a entender que un tipo de reacción emocional que habitualmente es objeto de censura moral en el caso concreto deja de serlo, en virtud de responder en su origen a motivos racionales —en este caso concreto, a razones de justicia—, los cuales prestan a tal reacción afectiva un sustento suficiente desde el punto de vista de la justificación racional. Desde esta perspectiva, este tipo de equivocidades en el empleo de términos dotados de carga moral-evaluativa tiene un alto valor informativo, pues, ya en el ámbito del lenguaje habitual y la actitud pre-filosófica, llama la atención sobre el hecho de que lo que caracteriza esencialmente a las disposiciones o actitudes positivamente calificadas desde el punto de vista moral es el hecho de ser disposiciones o actitudes justificables por referencia a determinados estándares de racionalidad. Las que clásicamente se denominan virtudes son, en general, disposiciones o actitudes que facilitan la producción por parte del sujeto que las posee de reacciones emocionales y de acciones en conformidad con determinados estándares de racionalidad y, por ello, justificables en términos de dichos estándares.

¿Qué ocurre, desde este punto de vista, con el término «tolerancia»? Como se sabe, el término «tolerancia» no suele figurar en los catálogos más antiguos y más conocidos de virtudes elaborados por los filósofos clásicos. Pero, especialmente a partir de la Ilustración, el término fue encontrando una difusión cada vez más amplia en los escritos de los filósofos morales, y pasó a formar parte del repertorio habitual de términos destinados a identificar disposiciones o actitudes positivamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral. Hay razones concurrentes de muchos tipos —históricas, sociológicas, culturales y filosóficas— que explican no sólo la inclusión de la tolerancia en los catálogos modernos de virtudes morales, sino también su creciente presencia en el debate moral, tanto al nivel filosófico como en el nivel popular. Pero, más allá de esto, hoy nadie pondría seriamente en discusión la legitimidad de la

inclusión *prima facie* de la tolerancia en el catálogo de las disposiciones o actitudes positivamente calificadas desde el punto de vista de la evaluación moral, o, dicho en términos más tradicionales, su inclusión *prima facie* en el catálogo de las virtudes. El término «tolerancia» designa, efectivamente, tanto en el lenguaje corriente como en el filosófico, una disposición o actitud que cuenta, *prima facie*, como virtuosa y entonces como objeto de elogio o aprobación moral. Sin embargo, no se sigue de aquí, obviamente, que toda actitud a la que pueda aplicarse el nombre de «tolerancia» deba contar necesariamente como una actitud positivamente calificada desde el punto de vista moral-evaluativo. Pues puede haber, de hecho, formas de tolerancia que, por diversas razones, no constituyan actitudes conformes a las exigencias de la racionalidad y, por tanto, racionalmente justificables. Indicio de esto es precisamente el hecho de que el término «tolerancia» —al igual que los términos «generosidad», «caridad» y «prudencia»— puede aplicarse en determinados contextos con un significado que ya no comporta el componente habitual de calificación positiva desde el punto de vista de la evaluación moral. Así, por ejemplo, cuando decimos cosas tales como «Pedro toleró que sus hijos faltaran el respeto a su abuela» o bien «el gobierno prefirió tolerar las ocupaciones de viviendas por grupos de activistas», no estamos necesariamente comunicando una evaluación moral positiva acerca de las actitudes de Pedro y del gobierno, sino que podemos estar muy bien dando a entender exactamente lo contrario. Estos ejemplos elementales bastan para constatar que la mera identificación de una determinada actitud como una actitud de tolerancia no basta normalmente para indicar unívocamente la aprobación de dicha actitud desde el punto de vista de la evaluación moral. Al igual que en el caso de actitudes y disposiciones como la generosidad, la prudencia, la caridad, etc., distinguimos normalmente también en el caso de la tolerancia diferentes tipos de actitudes identificadas por el mismo término, entre las cuales sólo algunas pueden contar como genuinos ejemplos del tipo de comportamiento característico de la virtud de la tolerancia como tal. Más concretamente: cuentan como genuinos ejemplos del tipo de comportamiento propio de la virtud de la tolerancia sólo aquellas actitudes de tolerancia que están, de uno u otro modo, en conformidad con determinados estándares de racionalidad y resultan, por tanto, justificables por referencia a tales estándares.

Es preciso indicar ahora brevemente cómo puede caracterizarse de un modo más específico una actitud de tolerancia conforme a determinados estándares de racionalidad y, como tal, racionalmente justificable. Como vimos, la actitud de la tolerancia, en el sentido relevante del término, alude a un peculiar modo de conducirse de parte de un sujeto en posesión de ciertas convicciones frente a divergencias relevantes respecto de otros sujetos en la toma de posición relativa a la verdad y/o la falsedad de determinados contenidos proposicionales. Quien tolera en este sentido no depone sus propias convicciones respecto de la materia en cuestión, no deja de considerar relevantes las divergencias en juego, ni tampoco deja de ver como erróneas las posiciones divergentes de la suya, pero renuncia, sin embargo, a intentar suprimir tales divergencias por medio de determinados tipos de métodos. Para que una actitud de este tipo —que supone no intentar impedir o suprimir algo que el agente del caso considera básicamente equivocado y eventualmente perjudicial— pueda considerarse como conforme a razón y racionalmente justificable, debe haber buenas razones que permitan

explicar qué se está dispuesto a tolerar en cada caso y por qué se prefiere o se considera mejor hacerlo. Las respuestas a estos dos tipos de pregunta suelen estar estrechamente conectadas entre sí.

Las razones que fundamentan una actitud racional de tolerancia pueden ser, en principio, muy diversas, pero en un primer nivel de análisis pueden ser reducidas a dos tipos: razones de tipo normativo y razones de tipo fáctico. Las razones de tipo normativo remiten, básicamente, a los intereses y derechos de las personas. Así, por ejemplo, en los países que reconocen el derecho a la libertad de expresión se tolera, dentro de ciertos límites, que las personas exterioricen públicamente opiniones en contra de otras personas, de determinados grupos o bien en contra de las autoridades, y se fundamenta tal actitud de tolerancia, precisamente, por medio de la referencia al derecho a la libertad de expresión, concebido como uno de los derechos inalienables de las personas. Quienes se ven directamente afectados se ven forzados a tolerar, dentro de ciertos límites, que se difundan públicamente opiniones que los perjudican, en virtud precisamente del reconocimiento del derecho a la libertad de expresión. Y, en caso de querer reaccionar frente a tales opiniones, deben hacerlo apelando al mismo derecho a la libertad de expresión y replicando públicamente, o bien acudiendo a la intervención judicial, si consideran que las expresiones vertidas lesionan sus derechos o intereses de un modo que configura delito (p. ej. de calumnia o de injuria), pero deben abstenerse de otros tipos de medios, pues justamente no se toleraría que intenten reaccionar apelando, por caso, a medios violentos contra aquéllos que opinaron en su contra. Nótese que en un caso de este tipo, que ilustra formas social y legalmente reguladas de tolerancia, se toleran determinadas actitudes públicas, que en alguna medida perjudican a otros sujetos, por estar amparadas por un derecho de orden superior, que se considera inalienable y extensivo a todos los miembros de la comunidad, incluidas las dos partes en disputa. Nótese que también las limitaciones impuestas a la actitud de tolerancia en casos de este tipo se fundan en la remisión a los derechos e intereses de las partes involucradas: por el lado de quienes se expresan públicamente en contra de otros, no se tolera que al hacerlo atenten contra ciertos derechos e intereses fundamentales de esos otros, y eventualmente se los castiga judicialmente, si se prueba que han cometido delito de calumnia o injuria, por ejemplo; por el lado de quienes se ven afectados por las opiniones de otros, no se tolera que en defensa de sus derechos e intereses apelen a métodos que, a su vez, lesionan los derechos e intereses fundamentales de los primeros o de terceras personas. El simple análisis de un caso modelo nada rebuscado como éste pone de manifiesto el sutil y complejo entramado de presupuestos normativos que subyace aquí a una actitud de tolerancia racionalmente justificable. Y, lo que es muy importante, revela también que *tal actitud de tolerancia es, al mismo tiempo, fundamentada y limitada en su alcance por la referencia al mismo tipo de razones*, en este caso, por la referencia a los derechos e intereses fundamentales de las partes involucradas. La referencia a tales derechos e intereses juega aquí el doble papel de fundamentar racionalmente una determinada actitud de tolerancia y, a la vez, de establecer su alcance y precisar sus límites. Como se ve, la respuesta a la pregunta de *qué se tolera y en qué medida se tolera* resulta aquí inseparable de la respuesta a la otra pregunta fundamental, es decir, la de *por qué se lo tolera*.

Pero, junto a las razones de tipo normativo, hay o puede haber muchas veces razones de tipo fáctico que cuentan, al menos, *prima facie* como justificaciones racionalmente aceptables de una determinada actitud de tolerancia. La apelación a distintos tipos de razones de hecho es frecuente a la hora de justificar determinadas actitudes de tolerancia, tanto en el ámbito del ordenamiento legal e institucional, como en el ámbito de la actividad cotidiana. Así, por ejemplo, con las diferencias del caso, prácticamente en todos los estados organizados jurídicamente como tales se distingue de diversos modos, sea de hecho o sea de derecho, entre actividades lícitas y eventualmente incluso promovidas por el estado, por un lado, y actividades cuyo ejercicio sólo se tolera dentro de ciertos límites, pero sin que se les conceda expresamente el carácter de actividades lícitas y mucho menos se las considere actividades deseables, a ser socialmente promovidas. Ejemplos de este tipo de actividades suelen ser la prostitución ejercida de modo individual e informal (es decir, fuera de organizaciones dedicadas a su explotación), el llamado «contrabando hormiga», o bien diversos tipos de prácticas tradicionales en determinados grupos o lugares y muy enraizadas en una cultura regional, pero que se consideran incongruentes con determinados estándares de evaluación moral reconocidos por el conjunto social y, en cierta medida, atentatorios contra ellos. Ejemplos de este tipo de actividades cuasi-ilícitas, pero toleradas fueron, en determinados contextos, las riñas de gallo, el boxeo, los juegos de azar callejeros, así como el consumo de determinadas sustancias alucinógenas o adictivas, ciertas prácticas de curanderismo, etc. etc. Para fundamentar la renuncia al intento de suprimir de plano tales actividades a través, por ejemplo, de la prohibición legal y de la consiguiente represión policial se apela en muchas ocasiones a razones que remiten, de diversos modos, a la imposibilidad, la inconveniencia o las consecuencias negativas que traería necesariamente consigo el intento, en principio, legítimo y deseable de erradicarlas con los medios al alcance del estado. No es cuestión de evaluar ahora el peso real de tales apelaciones a razones de índole fáctica para cada uno de los ejemplos antes mencionados, pues el real alcance justificativo de tales razones de hecho depende, por su misma índole fáctica, de una cantidad de variables a tomar en cuenta en la situación concreta del caso, y pone en juego una compleja ponderación de las ventajas y desventajas que traen consigo los diferentes cursos de acción posibles, tanto desde el punto de vista de su eficacia práctica como desde el punto de vista de sus consecuencias morales. Pero es importante advertir que incluso las justificaciones que apelan a razones de hecho en materias de tolerancia presuponen, de uno u otro modo, la referencia indirecta a razones de tipo normativo en el sentido indicado más arriba. Esto se advierte claramente si se reflexiona sobre el alcance real de tales apelaciones a razones de imposibilidad, de impracticabilidad o de inconveniencia fáctica. Con ellas, desde luego, no se sugiere que las actividades o situaciones respecto de las cuales se quiere justificar racionalmente una actitud de tolerancia fueran, como tales, acontecimientos de ocurrencia fatal y, por tanto, inevitable. Frente a lo fatal e inevitable, por muy perjudicial o funesto que pudiera ser, no hay lugar alguno, estrictamente hablando, para una actitud de tolerancia, en el sentido relevante del término. Así, por ejemplo, no se tolera, estrictamente hablando, que la gente envejezca o muera, ni se tolera que se produzcan catástrofes naturales o epidemias contra las cuales se carece de medios. La actitud de tolerancia está, como sugerí ya al comienzo, estructuralmente re-

ferida exclusivamente a aquello frente a lo cual es posible, en principio, intentar evitarlo apelando a determinados medios o cursos de acción; más concretamente, la tolerancia está estructuralmente referida a aquellas actitudes y acciones humanas frente a las cuales se está, en principio, en condiciones de tomar medidas destinadas a eliminarlas o contrarrestarlas, independientemente de cuán difícil sea obtener éxito en dicho intento. Cuando se apela a razones fácticas para justificar una determinada actitud de tolerancia, no se alega la fatal inevitabilidad de aquello que se propone tolerar. Se sostiene, más bien, que, en un sentido amplio del término, el «costo» de intentar evitar o erradicar eficientemente las actitudes o situaciones del caso sería, desde el punto de vista fáctico y también normativo, seguramente mayor que el de tolerar, al menos dentro de ciertos límites, tales actitudes o situaciones. Si este alegato tiene o no el alcance justificativo que se pretende asignarle es una cuestión que, por su propia naturaleza, no puede decidirse más que a través la consideración puntual del caso concreto en toda su complejidad y en todas sus circunstancias. Por lo mismo, la respuesta en favor o en contra de la adopción de una actitud de tolerancia será siempre, en estos casos, materia altamente discutible, sobre la cual podrá haber, en ocasiones, amplio desacuerdo entre diferentes individuos y grupos. Sin embargo, lo importante aquí es advertir que, por su propia estructura, este tipo de alegatos en favor de la tolerancia, basados en razones de hecho, presupone la referencia indirecta a razones normativas, pues la ponderación de los mayores o menores «costos» de adoptar o no una actitud de tolerancia incluirá necesariamente, como un componente fundamental, la consideración de los derechos e intereses fundamentales de aquellos que se verán directa o indirectamente afectados por cualquiera de los cursos de acción a seguir. Para decirlo de otro modo: la justificación de la adopción de una actitud de tolerancia por recurso a razones de hecho tiene, en el fondo, casi siempre la forma de un argumento en favor de la opción por el «mal menor», e involucra, como tal, un componente evaluativo que remite a determinados presupuestos normativos, en el caso de las formas de tolerancia social y legalmente reguladas, concretamente a los derechos e intereses fundamentales de las partes involucradas y de la comunidad como un todo. Los ejemplos, tanto del ámbito público como del ámbito estrictamente privado, podrían multiplicarse a voluntad.

Por este lado se advierte, pues, que en materias de justificación racional de actitudes de tolerancia siempre está presente, de uno u otro modo, la referencia a determinados presupuestos normativos que prestan sustento racional a la decisión a favor de dicha actitud, pues incluso la apelación a razones de hecho presupone, a su vez, la referencia indirecta a razones de índole normativa.

IV

Para terminar, deseo profundizar brevemente en un aspecto al que ya he hecho referencia en la discusión precedente, pero que reviste una importancia decisiva, a mi juicio, no siempre reconocida como tal.

Hemos visto que las actitudes racionales de tolerancia involucran siempre la referencia a determinados presupuestos normativos, en la medida en que, de uno u otro

modo, se apoyan en razones de tipo normativo y son justificadas por referencia a ellas. Esto vale, como vimos, incluso allí donde en la justificación de la actitud de tolerancia se apela, en principio, más bien a razones de tipo fáctico, pues tales razones, si de verdad pueden contar como justificaciones de la tolerancia, remiten, a su vez, a razones de tipo normativo. Hemos visto también que las razones que fundamentan una determinada actitud de tolerancia al mismo tiempo determinan el alcance y los límites de dicha actitud de tolerancia. Así, por ejemplo, cuando se justifica la necesidad de tolerar una determinada actitud por estar amparada en el derecho a la libertad de expresión, se está diciendo, al mismo tiempo, que hay toda otra amplia gama de actitudes que no podrían ser toleradas precisamente porque atentan, como tales, contra el derecho a la libertad de expresión. Quien tolera una determinada actitud por respeto al derecho de libertad de expresión lo hace, justamente, porque, al menos en el caso concreto, considera, al mismo tiempo, intolerable atentar contra dicho derecho. Y otro tanto podrá decirse para el caso de otras actitudes de tolerancia justificadas por referencia a otros principios normativos, es decir, a otros derechos o intereses fundamentales de los individuos involucrados. En tal sentido, los mismos principios normativos que dan sustento a una determinada actitud de tolerancia ponen, al mismo tiempo, determinados límites internos a dicha actitud de tolerancia, más allá de los cuales se sitúa lo que ya no puede ser tolerado, por atentar precisamente contra los mismos principios a los que se recurre para justificar la tolerancia. La consecuencia fundamental de esto es que toda tolerancia racionalmente justificada por referencia a determinados principios normativos es, por el hecho mismo de estar fundada en tales principios, una tolerancia con ciertos límites internos, determinados por los mismos principios que le prestan fundamento. La tolerancia racional es siempre una tolerancia en contraste con aquello que resulta como tal intolerable, por atentar, de diversos modos, contra los principios mismos que fundan, justifican y hacen posible la tolerancia. En este contexto resulta útil traer a colación el conocido argumento formulado por Karl Popper bajo el nombre de «paradoja de la tolerancia». El argumento establece que una tolerancia pretendidamente irrestricta debería tolerar también la intolerancia. Este argumento admite diferentes posibles interpretaciones de su genuino alcance, pero, a mi juicio, resulta aquí muy instructivo, precisamente porque llama la atención sobre el precio que, en última instancia, debería estar dispuesta a pagar una actitud de tolerancia que, para evitar quedar restringida dentro de determinados límites, renunciara a identificar razones que la fundamenten. Una tolerancia sin límites ha de ser, necesariamente, una tolerancia no fundada en razones. Una tolerancia no fundada en razones no tiene motivos para rechazar la intolerancia, y, por tanto, se verá obligada a admitir sin réplica la posibilidad de su propia supresión en nombre de la intolerancia misma.

Por razones estructurales, una tolerancia racional es, pues, siempre una tolerancia acotada dentro de ciertos límites, fuera de los cuales queda el ámbito de lo que se considera intolerable. Comprender este hecho que concierne a la estructura misma de una tolerancia fundada en razones no impedirá, por cierto, que en una amplia gama de cuestiones puedan surgir legítimos debates acerca de dónde han de situarse en cada caso los límites que separan lo tolerable de lo que ya no puede ser tolerado. De la existencia y de la virulencia de tales debates entre posiciones más restrictivas y más li-

berales respecto del espacio de juego abierto a la tolerancia tenemos amplia experiencia todos quienes vivimos en un marco social tan heterogéneo como el de la época post-industrial contemporánea. Pero la comprensión de este rasgo estructural de la tolerancia racional como tolerancia a la vez fundada en razones y limitada en su alcance por las mismas razones que la fundan debería, al menos, no dejarnos caer en la tentación seductora, pero engañosa, de aquellas posiciones que reclaman el imperio de lo que sería una tolerancia no restringida por ningún tipo de límites. El ideal de una tolerancia completamente irrestricta no pasa de ser una ilusión utópica, y, además, una ilusión peligrosa. Pues, en caso de poder existir, una tolerancia completamente irrestricta sólo podría ser realizada al precio de la renuncia a todo intento por fundar en razones de fondo esa misma actitud de tolerancia. Pero quien carezca completamente de este tipo de razones tampoco tendrá ya genuinas razones para ser tolerante. La pretensión de una tolerancia irrestricta conduce así, paradójicamente, por aquel camino a cuyo término se anuncia la amenaza real de la más completa intolerancia.

La actitud racional de tolerancia sólo puede afirmarse racionalmente a sí misma, si acepta mantenerse situada en el ámbito que le demarcan sus propios límites internos. Y debe aprender a cultivarse y desplegarse en el peculiar claroscuro de identificación y distanciamiento que le proyecta su propia estructura. Los intentos de dejar atrás para siempre el ámbito de los claroscuros conducen aquí, como en tantos otros casos en la esfera de la praxis, no precisamente a la luz, sino más bien a la oscuridad más completa.

ALEJANDRO G. VIGO

Universidad de los Andes, Santiago, Chile.