



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra:	Democracia y tolerancia
Autor:	Fetscher, Iring
Forma sugerida de citar:	Fetscher, I. (1998). Democracia y tolerancia. <i>Cuadernos Americanos</i> , 1(67), 24-44.
Publicado en la revista:	<i>Cuadernos Americanos</i>
Datos de la revista:	
ISSN:	0185-156X
Nueva Época, Año XII, Núm. 67, (enero-febrero de 1998).	

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DEMOCRACIA Y TOLERANCIA

Por *Iring FETSCHER*
VICEPRESIDENTE, SOCIEDAD
EUROPEA DE CULTURA

EN LAS SOCIEDADES MODERNAS, socialmente diferenciadas, la democracia no es posible sin una amplia tolerancia tanto por parte de los gobiernos, constituciones y leyes, como por parte de la población. Históricamente, las democracias no han sido, sin embargo, siempre tolerantes. Al menos en el continente europeo, la realización de la democracia estuvo, por el contrario, ligada con demasiada frecuencia a diferentes formas de intolerancia y "exclusión" consciente de las minorías.

Antes de dedicarme a este tema, quiero considerar una serie de precisiones conceptuales sobre las que volveré más tarde. *¿Qué es tolerancia?* Tolerar significa soportar; de esto hay que distinguir "aguantar", el pasivo tener que aceptar. Los débiles deben soportar sufriendo, los fuertes sólo pueden soportar activamente. Los oprimidos, que deben sufrir, tienen un derecho a la resistencia, para lograr la igualdad de trato hasta entonces no concedida. Los poderosos, tanto los gobiernos como las mayorías, cuya opinión es determinante, están obligados a soportar. *¿En qué consiste la tolerancia?* En los tiempos modernos la tolerancia religiosa consiste a menudo en indiferencia. Sigmund Freud ha constatado por esta razón que no se trata de una tolerancia real.¹ Goethe pensaba en la tolerancia como mera indiferencia cuando escribía: "La tolerancia debería tener, en realidad, sólo una intención transitoria que tendría que conducir al *reconocimiento*. Soportar significa insultar".² E Immanuel Kant escribe en su artículo "¿Qué es la Ilustración?" que sólo "un príncipe que considera su deber no prescribir nada a los hombres en materia religiosa, sino que les deja en completa libertad, y que

¹ Cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XII, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, pp. 107ss.

² Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, p. 875.

incluso rechaza el *altanero nombre de tolerancia*, es él mismo ilustrado'.³ Cabe preguntarse si el rey Federico el Grande, tan famoso a causa de su tolerancia, cumplía realmente este requisito de Kant.

Haciendo de lado la tolerancia como indiferencia, entiendo por tolerancia en un sentido enfático el reconocimiento del otro (o de los otros) y de su derecho a la alteridad. Esto vale no sólo para las convicciones religiosas, sino de igual modo para otras "peculiaridades" en la medida en que no se obstaculice manifiestamente la convivencia pacífica.

* * *

Las repúblicas de Jean-Jacques Rousseau se caracterizaban por su amplia homogeneidad social. En ellas "nadie debería ser tan rico como para poder comprar a otro, ni nadie tan pobre como para verse obligado a venderse a otro".⁴ Si esto se interpreta sólo como exclusión de la esclavitud, entonces los modernos Estados cumplen este requisito. Pero se presupone —en el sentido de Rousseau— una homogeneidad social mucho más amplia, pues resulta conocido que consideraba imposible la formación de constituciones republicanas en Estados como la Francia o la Inglaterra de entonces. Una república es un Estado cuyas leyes son expresión de la voluntad general y cuyos ciudadanos —al menos mayoritariamente— quieren la voluntad general. A tal fin es necesario una amplia homogeneidad social porque en sociedades con capas (o clases) es inevitable que existan diferentes intereses (de propiedad), así como diferentes concepciones del bien común (*i.e.*, diferentes voluntades generales). Aunque, en el momento de legislar, el "ciudadano virtuoso" tiene en vista los intereses de la totalidad y no sus intereses privados; sin embargo cuando las diferencias de propiedad son tan grandes, las exigencias de virtud serían tan elevadas que, de manera realista, no cabría esperarlas de muchos ciudadanos. Rousseau era más bien escéptico respecto de la fortaleza moral de sus virtuosos *citoyens* y, por esta razón, estaba a favor de una amplia homogeneidad social.

Maximilien Robespierre, a pesar de su gran admiración por Rousseau, creía poder pasar por encima de su rechazo de una constitución republicana para Francia. Mediante una combinación de

³ Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* (1784), *Akademieausgabe der Werke*, vol. 8, p. 50.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, lib. II, cap. 11.

educación político-moral, la élite virtuosa de los jacobinos y el terror, querían construir a partir de la población francesa, social e idealmente heterogénea, aquella unidad homogénea que pudiera ser el fundamento para la realización de la voluntad general y del bien común. Fracasó a causa de la oposición de la realidad social francesa. Su república ideal era utópica en el peor de los sentidos.

Gracchus Babeuf extrajo del fracaso de los jacobinos y de Robespierre la conclusión de que al principio —mediante una “conspiración de los iguales”, más correctamente, de los igualadores— debería producirse por medio de la violencia aquella “homogeneidad social” que se había perdido a lo largo de la evolución de la sociedad moderna. Babeuf no era propiamente todavía un socialista, sino un partidario utópico de una sociedad de pequeños propietarios iguales.

Yendo más allá de la visión de Babeuf, los socialistas utópicos querían, en vez de una sociedad igualitaria de pequeños propietarios, hacer una *propiedad colectiva* que fuera la base de la república. Para ello preferían ante todo formas cooperativas de propiedad colectiva, aunque otros buscaron la propiedad completamente social (“propiedad estatal”). Algunos utopistas tuvieron provisionalmente éxito —la mayoría en los Estados Unidos. Pero finalmente fracasaron, incluso las pequeñas sectas comunistas.

Marx y Engels podían renunciar al concepto utópico de realización de igualdad social dado que estaban convencidos de que la dinámica de la economía capitalista de mercado por sí sola conduciría a una considerable polarización y con base en esta polarización a una homogeneización mediante la “revolución mundial proletaria”. Esta expectativa no se ha cumplido. En la mayoría de los Estados capitalistas desarrollados ni tuvo lugar una polarización total entre una diminuta capa de “magnates del capital”, por una parte, y una mayoría subyugada de proletarios por otra parte, ni surgió un sujeto de clase revolucionario. Las revoluciones socialistas triunfaron durante algunas décadas sólo en sociedades agrarias semifeudales, relativamente atrasadas, en donde cumplieron la función de una industrialización dirigida y acelerada por el Estado.

De modo algo simplista podría decirse que todos estos intentos de producción (o reproducción) de sociedades homogéneas representan una cadena de fracasos.

Mientras que los intentos de producir homogeneidad en las sociedades modernas por parte de jacobinos y socialistas han fracasado históricamente, durante mucho tiempo fue exitoso el camino

de autores conservadores de producir homogeneidad mediante la acentuación de los elementos nacional-ideales. En Francia se podría conectar la tradición de la monarquía con su fomento del lenguaje culto, la cultura francesa y su expansión. Jean Starobinski ha prestado atención a que ya Rousseau —en sus “*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”— atribuyó un importante papel a la educación patriótico-nacional. Aunque Rousseau aspiraba al mismo tiempo a una igualación reformista, paso a paso, de las relaciones sociales, sin embargo contaba en primer término con una educación patriótico-nacional intensiva que debía conducir a que cada polo se sintiera antes que nada como miembro de esta nación y no como noble, campesino, artesano, etc. El reconocimiento como patriota debe constituir el motivo central de la conducta individual —no la optimización de la propiedad e ingresos.

Especialmente en la “nación retrasada” (*verspätete Nation*) —la de los alemanes— la acentuación del nacional-patriotismo ha tenido consecuencias funestas. La delimitación de los “diferentes” en el interior y la separación de los “extraños” hacia afuera tuvo un papel sobresaliente para el afianzamiento del sentimiento de pertenencia nacional. Empezando con el resentimiento anti francés de los patriotas alemanes durante la denominada guerra de liberación, fomentado por los partidos conservadores, desempeñó el papel decisivo menos la pertenencia a la cultura alemana que a la “estirpe alemana”. Mediante este argumento se justificó, por ejemplo, la anexión de Alsacia-Lorena en contra de la voluntad de la mayoría de la población allí residente, pues los alsacianos eran “de sangre alemana”, esto es, “objetivamente alemanes”, incluso aunque hubiera que enseñarles la conciencia de ello. Sin embargo, también frente a las minorías polacas en el este se pretendió la germanización violenta.

Especialmente funesto fue el antisemitismo emergente ya durante el tiempo de la guerra de liberación e incluso en pensadores tan cultos como J. G. Fichte. Acuñado en un principio de modo predominantemente religioso, se transformó ya en el siglo XIX, en algunos ideólogos, en un antisemitismo racista. Esta forma de “producción de una comunidad del pueblo cerrada mediante la exclusión de los diferentes” alcanzó su punto máximo bajo el nacionalsocialismo que decidió aniquilar a todos los “heterogéneos” —especialmente judíos y gitanos, pero también adversarios políticos y enfermos mentales. Con frecuencia el nacionalismo se encontraba asociado a una extrema sobrevaloración de la propia nación

y el desprecio de todos los otros. Tanto las guerras internacionales como las persecuciones en el interior de la sociedad fueron justificadas con argumentos nacionalistas. En lugar de la unidad del Estado absolutista garantizada racional e institucionalmente mediante su lema “Un Roi, une Loi, une Foi”, los nazis impusieron “Ein Volk, ein Reich, ein Führer”. No es ninguna casualidad que en esta enumeración no se diga nada de la ley unitaria.

Mientras que la nación francesa definida culturalmente dio muestras de ser capaz de aceptar a miembros de otras culturas, el nacionalismo étnico alemán se definió agresivamente, hacia afuera y hacia adentro. Por esta razón, hasta el día de hoy, la disposición a acoger extranjeros en la ciudadanía alemana, incluso nacidos en este país y que hablan bien alemán, es extraordinariamente difícil, mientras que personas “de estirpe alemana” alejados desde largo tiempo de la cultura alemana pueden recibir la ciudadanía sin más.

Los numerosos movimientos migratorios en Europa (en menor número, claro está, que hacia los países de emigración transoceánicos como Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia, etc.), parecen convertir en muchos casos cada vez más en utópicos los intentos de producción de una *homogeneidad nacional*. La capacidad de integración política que no obligue a la asimilación total es exigida —con derecho— por eso. La tolerancia resulta una “pequeña virtud imprescindible para la democracia”.⁵

Para la admisión en un Estado constitucional de derecho debería ser condición sólo el reconocimiento y el respeto de la constitución y del ordenamiento jurídico vigente, y no la completa asimilación a la cultura nacional. No se necesita exigir expresamente que se haya aprendido la lengua mayoritaria, pues esto es ya de interés para cada extranjero emigrado. La cultura mayoritaria —cuando se muestra como atractiva y valiosa— será normalmente asumida sin coacción alguna. La presencia de minorías de otras culturas distintas se ha mostrado por regla general como fructífera y estimulante para la cultura mayoritaria. Es sentida como amenaza sólo por personas que no están suficientemente conscientes del valor de su propia cultura y que se sienten perjudicadas por el encuentro con culturas extrañas. Especialmente sin sentido era, *v.gr.*, este temor frente a los judíos que vivían en Alemania, que en su mayoría habían no sólo asumido la cultura, literatura, música y ciencia alemanas, sino

⁵ Cf. Iring Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1994.

que las habían enriquecido con sus impresionantes contribuciones propias.

* * *

Los problemas de tolerancia religiosa o confesional fueron especialmente agudos en Europa a raíz de la Reforma. En el Imperio Germánico —de estructura federal— se llegó finalmente a una “solución” que de acuerdo con el principio “*cuius regio, eius religio*” disponía la formación de pequeños Estados confesionalmente homogéneos en el marco de un imperio de miembros de diferentes confesiones. La coacción que de este modo se repartía a los súbditos de otra confesión sólo podría ser suavizada mediante el denominado *privilegium emigrationis*. Cuando mencioné este privilegio (cuya puesta en práctica exige, por cierto, la venta del patrimonio) en una conferencia sobre la tolerancia —cuando aún existía la República Democrática Alemana (RDA)— corrió un susurro entre las filas de los oyentes. Hasta aquí se había llegado ya una vez antes: en la Paz Religiosa de Augsburgo de 1555. El abandono del territorio estatal de la RDA era, en comparación con eso, mucho más difícil. Pero este Estado exigía de sus ciudadanos prácticamente también una conformidad cosmovisional (cuando no religiosa).

A diferencia del Imperio Germánico, en el que —en razón de su constitución federal— católicos y luterano-evangélicos pudieron coexistir pacíficamente, los Estados unitarios como España, Francia o Gran Bretaña estuvieron ocupados en el mantenimiento de la homogeneidad confesional. Esto condujo casi inevitablemente a guerras civiles. En Francia se logró por primera vez que Enrique IV, mediante el edicto de tolerancia de Nantes, concediera a los calvinistas una libertad de fe y de confesión —limitada— y de este modo se pusiera fin a la guerra civil. Sin embargo, en 1685 Luis XIV revocó este edicto y de este modo provocó un éxodo masivo de la mayoría de los cristianos reformados pertenecientes a la burguesía y a la nobleza. A pesar de las estrictas prohibiciones abandonaron el país centenares de miles y aportaron prosperidad a los Estados que les garantizaron acogida. Entre ellos no se encontraba en último lugar Brandeburgo, cuyo Gran Elector atrajo al país a sus hermanos de fe con el edicto de tolerancia de Potsdam (1686). Para imponer este edicto a la población y al clero luterano se precisó empero de más esfuerzo.

Federico el Grande fue más allá en cuestiones de tolerancia confesional y religiosa. A la cuestión de su Directorio General

de "si un católico puede adquirir carta de ciudadanía", Federico contestó que "todas las religiones son igualmente buenas, en tanto que la gente que las profese sea honesta. Y si vinieran turcos y paganos y quisieran poblar el país, les levantaremos mezquitas y templos. Cada cual puede creer en mi reino lo que quiera, siempre que sea honesto". Esta tolerancia religiosa casi ilimitada le resultaba a Federico relativamente fácil porque él mismo consideraba todas las religiones reveladas como meras supersticiones y sólo creía en el "dios de los filósofos", puesto que era deísta. El motivo para la decisión política final era por un lado la presencia de súbditos católicos en las regiones conquistadas de Silesia y por otro lado el interés del economista mercantilista en el crecimiento demográfico y el superávit comercial (y los correspondientes elevados ingresos de oro). Su relativa indiferencia por los asuntos religiosos se expresa también en el testamento, en donde Federico escribe entre otras cosas: "Para la política es completamente irrelevante si el soberano es religioso o no. Todas las religiones se basan en un sistema más o menos absurdo de fábulas".⁶

Un tercer ejemplo famoso de tolerancia de los príncipes en la esfera religiosa es el del edicto de tolerancia emitido en 1781 por José II para Austria, que concedía a todos los "súbditos no católicos" una amplia libertad para el ejercicio de su religión, pero sobre todo les abría también el acceso a la universidad y a los cargos públicos, así como a las plazas de oficiales en el ejército. A semejanza de Enrique IV, José II se mostraba precavido exigiendo a los protestantes que sus templos estuvieran discretamente alejados de la calle principal y renunciaran a tocar las campanas. Tampoco este edicto fue entregado a la publicidad general, sino solamente comunicado a las "autoridades competentes".⁷

* * *

En Gran Bretaña la teoría política procede de modo diferente ante las guerras civiles de carácter confesional. Thomas Hobbes, que huyó a Francia tras la toma del poder por Cromwell, formuló una concepción que hacía a la unidad estatal independien-

⁶ Federico el Grande, *Testament aus dem Jahr 1752*, citado según G. P. Gooch, *Friedrich der Grosse. Herrscher, Schriftsteller, Mensch*, Gotinga, 1951, p. 312.

⁷ Cf. el artículo "Duldung" del *Staatslexikon* de Carl von Rotteck y Karl Welcker.

te de las diferentes convicciones religiosas. El soberano conserva —por querer la convivencia pacífica— el derecho a decidir cuál debe ser la “confesión” general y pública. La “fe interior”, la fe conservada en el corazón, es accesible, por el contrario, para cualquiera. Esto tenía que ser así porque nadie puede mirar en el corazón del otro. Precavidamente Hobbes deja abierto si la soberanía debe residir en el rey o en el parlamento. Sólo es decisivo para él que no haya ninguna instancia independiente del Estado que decida sobre las cuestiones confesionales. Carl Schmitt ha rechazado —a pesar de su admiración por Thomas Hobbes— esta admisión de la “fe libre” y ha advertido que “el judío (!) Spinoza” utilizó esta brecha para fundamentar una amplia libertad también de la confesión pública.⁸

En su *Tratado teológico-político*, Spinoza describió de modo impresionante las consecuencias políticas de la represión de la libertad religiosa. También su argumentación en favor de la tolerancia religiosa es pragmática y política, pero va mucho más allá de la actitud de Thomas Hobbes, totalmente distanciado en lo referente a las convicciones religiosas. Porque no es posible lograr una uniformidad de la fe —como Hobbes ya había advertido—, parece racional también aceptar la libertad de la confesión pública. Esto sería así con mayor razón teniendo en cuenta que “la libertad de juicio... es una virtud”, y la ciencia, así como las artes, no podrían florecer sin ella. Pero si se quisiera —como exigía Hobbes— “reprimir por el Estado la expresión oral y escrita de opiniones y convicciones diferentes, entonces los hombres de un día para otro pensarían algo diferente de lo que dicen y consecuentemente desaparecería la fiabilidad, tan necesaria para el Estado, y se desarrollaría una hipocresía y una reserva abominables”.⁹ Por la experiencia de las dictaduras y Estados totalitarios de nuestro siglo podemos añadir que los gobiernos de tales Estados que desconocen la libertad de opinión (y la libertad de prensa, etc.) tienden a averiguar, mediante un extenso sistema de espionaje, lo que los hombres realmente piensan y opinan. Un mal —la represión de la libertad de opinión— trae consigo necesariamente otro —vigilar los pasos de los demás. Spinoza da todavía un paso más en su argumentación: dado que una perfec-

⁸ Cf. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburgo, 1938, pp. 85ss.

⁹ Baruch Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburgo, 1976, cap. 20, pp. 304ss.

ta represión de la libertad de expresión es imposible, habrá siempre hombres que se defenderán contra eso, aunque no

los codiciosos, los cómplices y los demás hombres débiles de entendimiento, sino aquellos que por su buena educación, su modo de vida intachable y rectitud de carácter han hecho de la libertad una necesidad... ¿Pero puede concebirse algo más funesto para un Estado que el que personas respetables, por pensar libremente, sean consideradas enemigas del Estado?... En realidad los que provocan intranquilidad son aquellos que quieren eliminar de un Estado la libertad de juicio, que no puede ser reprimida.¹⁰

También esta cita, que por otra parte fue extractada por Marx, provocó una considerable estupefacción entre mis oyentes en la RDA de 1987. Casi hubieran aceptado que hubiera interrumpido la cita de Spinoza justo donde expresaba su propia ácida experiencia. Cuando revisé el texto original latino, comprobé que el traductor que era responsable del aparato de este volumen de las obras completas de Marx y Engels había añadido inteligentemente la palabra *Mitläufer* (cómplice). En el original latino no había para ello ningún equivalente, pero sí en la realidad contemporánea de la RDA. ¿Quizás un pequeño signo de la resistencia escondida?

* * *

En el espacio lingüístico alemán, el filósofo de Halle Christian Thomasius aportó una minuciosa fundamentación de la tolerancia religiosa basada en la prudencia política. En 1699 publicó once tesis sobre la tolerancia del príncipe en cuestiones religiosas, entre las que destaco como más importantes las siguientes: 1) Para la tranquilidad y la paz de la comunidad no es necesario que los súbditos pertenezcan a una religión cualquiera; 2) En los conflictos religiosos el mejor medio es la tolerancia de los disidentes; 3) El deber de un príncipe consiste en conservar la paz exterior de su Estado; 4) El príncipe "tiene el derecho a evitar por los medios convenientes que los conflictos (de los teólogos) enturbien (molesten) la paz exterior".¹¹

¹⁰ *Ibid.*, pp. 306ss.

¹¹ Cf. la exposición pormenorizada de J. C. Bluntschli, *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit sechzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Munich, 1864.

La última tesis hace una vez más comprensible que también en Thomasius la exigencia de tolerancia parte del gobierno, esto es, de arriba, y que era “ordenada” a la población, así como a los clérigos.

* * *

Aunque actualmente en la mayoría de las modernas sociedades desarrolladas la intolerancia en el ámbito confesional no desempeña más un papel central (con la excepción, *v.gr.*, de Irlanda del Norte), es un hecho significativo que teólogos de las dos grandes confesiones defiendan insistentemente la tolerancia religiosa. En la Iglesia católica, desde la encíclica del papa Juan XXIII *Pacem in terris*, se han producido repetidos llamamientos a la tolerancia —también más allá de los límites de las confesiones cristianas. La reflexión sobre la responsabilidad común de los creyentes de todas las religiones para el mantenimiento de la paz y de la ecosfera ha sido destacada repetidamente a este respecto como una convicción moral vinculante. En una conferencia ante la Academia Católica de Munich, el teólogo católico Johann Baptist Metz describía la tarea de la Iglesia en un mundo “de policentrismo cultural” en los siguientes términos:

La Iglesia debe dejarse conducir por dos opciones para enfrentar los retos de un policentrismo cultural sin negar su propia impronta cultural: se debe dejar guiar por una opción por los pobres y por una opción por los diferentes en su alteridad; debe concretarse culturalmente en una cultura política de la libertad y de justicia no dividida y en una cultura hermenéutica de reconocimiento de lo diferente en su alteridad.¹²

Esto es, la exigencia a una forma de tolerancia que va más allá de un mero dejar pasar y que expresa el derecho de los otros a la alteridad y el respeto a ellos. Hans Küng subraya —con un espíritu similar— en su libro *Ethos universal* que la “sociedad mundial” no necesita “una religión ni una ideología unitaria”. Con esto se expresa indirectamente el reconocimiento de las diferentes confesiones y religiones.

De un modo más convincente ha fundamentado Paul Tillich en numerosos escritos la conciliación entre la profunda convicción de fe y la tolerancia religiosa. Lo que le importa es mostrar que la fe

¹² Cf. *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern* (septiembre-octubre de 1989), 11.

cristiana *tiene que ser tolerante* si no quiere negar su esencia. Aunque la tolerancia no fuese “algo distinto al relativismo en el que no se exige nada incondicionado... negativo y sin peso, no escaparía de la fatalidad de convertirse en su contrario, en una intransigente búsqueda de poder”. La fe debe conciliar por el contrario ambas cosas: la tolerancia, que es consciente de la condicionalidad de cualquier creencia, y la certeza que se funda en lo incondicionado. A la fe cristiana le pertenece la autocrítica y el valor de reconocer la propia relatividad. La intransigencia procede tan sólo de que el símbolo necesariamente limitado y finito se confunde con lo incondicionado, lo infinito y lo divino mismo. Con esto se adquieren “rasgos demoníacos”. “Esto ha sucedido en todas las religiones, incluso en el cristianismo, a pesar de que el símbolo de la cruz es un símbolo de la resistencia a la elevación de una religión concreta a la categoría de incondicionada”.¹³

Una y otra vez vuelve Tillich a esta distinción entre lo incondicionado, su incondicionalidad y el símbolo limitado y concreto en el que se expresa. Sólo a través de esta línea divisoria, difícil de trazar, pero necesariamente incondicionada, entre estos dos aspectos —la fe y su forma de expresión— “puede evitarse el fanatismo y al mismo tiempo protegerse la certeza interior de la fe”. Sólo un cristianismo tolerante y capaz de autocrítica es, según Tillich, conciliable con una “sociedad libre”. Aunque incluso los más respetables paladines de la tolerancia religiosa —como, por ejemplo, John Locke y John Milton— conocieron los límites de su tolerancia, “¿es posible una sociedad libre que se base tan sólo en la tolerancia, o no está en contradicción con la naturaleza humana?”. Para rechazar esta contradicción se remite de nuevo a la “confusión entre lo finito y lo infinito” que de hecho perjudica a la sociedad libre. Para evitar esta confusión puede ayudar una evocación a los profetas, cuyo ataque se había dirigido contra “todas las injusticias sagradas”. Los profetas habían rechazado la “absoluta autoridad de algo finito” y se habían dirigido “contra el conservadurismo que quiere hacer sagrado algo que está en decadencia”.¹⁴ Sin embargo, cuando las Iglesias reprimen la tradición de este espíritu profético se enfrentan contra los ideales de una sociedad libre.

Sólo ahora puedo perfilar mi actual tema: el significado de la tolerancia para los Estados democráticos de nuestro tiempo. En

¹³ Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Schriften zur Theologie II*, “Offenbarung und Glaube”, p. 50.

¹⁴ *Ibid.*, vol. X, p. 307.

países como Francia, Alemania o Gran Bretaña (con la excepción de Irlanda del Norte) la exigencia de tolerancia no se dirige más en primer término hacia las religiones o confesiones que difieren de las convicciones de la mayoría, sino hacia las diferentes peculiaridades culturales, étnicas o políticas. Pero el paradigma de la tolerancia religiosa sigue siendo relevante, pues en estas diferentes peculiaridades no se trata de conocimientos científicos, sino de convicciones, particularidades, tradiciones, que aunque son "indemostrables", no suelen ser para los grupos de personas afectados menos importantes. Una vez he hablado de que junto al "derecho de llegar a ser otro", propagado por Dorothe Sölle, existe también el derecho "a permanecer uno mismo". A la identidad individual pertenece la vinculación entre singularidad cultural e identidad étnica, que está estrechamente unida a nuestra existencia. No es necesario subrayar que este derecho está amenazado en nuestro tiempo en muchos lugares. Ambos "derechos", el de "llegar a ser otro" y el de "permanecer uno mismo", no se contradicen. Ambos deberían ser protegidos en una sociedad libre. Nadie debe ser forzado a cambiar y nadie debe ser obligado a no cambiar.

A diferencia de la clásica concepción continental de la democracia, cuyo ideal era la unanimidad y la correspondiente amplia homogeneidad, la concepción liberal de la democracia en Inglaterra y Norteamérica reconoció ya tempranamente la legitimidad, incluso el carácter imprescindible, de una diversidad de opiniones y partidos políticos en libre competencia. Sin la garantía de la tolerancia de la mayoría frente a los partidos minoritarios vencidos en la campaña electoral, el principio de decisión por mayoría se transforma en una nueva forma de despotismo. Tolerancia significa, más bien, en las democracias pluralistas, liberales, que todas las decisiones de la mayoría siguen estando abiertas a la crítica. Todo intento de elaborar decisiones políticas como decisiones de verdad absoluta concluye en el intento de negar esta condicionalidad. Tolerancia es el criterio material de cómo se realizan e interpretan las decisiones de la mayoría para ser aceptables y compatibles con la libertad. En relación con la posición minoritaria en votos la exigencia de tolerancia significa que la mayoría tiene también una responsabilidad con respecto a la minoría derrotada. Sólo puede y debe exigir la aceptación de sus decisiones dentro de un marco de competencia política legislativa, que no anule la autonomía de las minorías. Esto significa que el contenido y la naturaleza de la decisión no puede ser tomada de modo que se fuerce a la minoría a una aceptación total

de su contenido. Aunque de la minoría se puede exigir que respete la decisión de la mayoría, respetando las leyes aprobadas, esto no significa sin embargo que deba otorgar a esta decisión su "plena aceptación del contenido". Está pues permitido criticar esta decisión para procurar que —en la próxima votación— sea revocada o cambiada a causa de las cambiantes relaciones de mayoría.¹⁵

La posibilidad legal de alternancia de las mayorías parlamentarias exige de la "mayoría dominante que no excluya la alternancia por todos los medios, aunque por sí misma no pueda quererla, sino que por principio la haga posible".¹⁶ Es un signo seguro de la tolerancia estructural del ejercicio del poder político si éste está abierto y en qué modo a la alternancia de las relaciones de mayoría o si sólo lo considera como caso límite inaceptable que de ser necesario puede evitarse por la fuerza. De este postulado se puede derivar sin más la exigencia de libertad de información, prensa y asociación. En vista de que la mayoría gobernante siempre mantiene una prima supralegal sobre su poder legal, la minoría derrotada necesita un acceso suficiente a los medios que expresan y forman la opinión pública. En la época de los medios electrónicos sumamente influyentes esto tiene aún más valor. El Tribunal Constitucional alemán reconoció que la ampliación de las posibilidades de información gubernamentales es cuestionable cuando llegó a prohibir expresamente el establecimiento de una televisión gubernamental.

Otro medio de asegurar institucionalmente la tolerancia frente a las minorías es el *federalismo*. El historiador suizo Werner Kaegi declara:

Federalismo es un orden que posibilita la convivencia de minorías en libertad. Se basa en la tolerancia frente a las minorías heterogéneas y en el respeto recíproco de las diferentes minorías. No es la mera yuxtaposición de la "coexistencia", sino la colaboración de una comunidad federal. Cada minoría no está protegida por un estatuto particular, sino por el derecho general del orden federal. En este sentido podía decir Anton von Segesser que "en realidad nosotros [esto es, los confederados suizos, IF] somos una multitud de minorías que encuentran en el principio federativo la garantía contra la opresión. Exigiendo tolerancia con las minorías y protegiendo sus derechos, el orden federativo modera de modo sano el absolutismo democrático del principio de mayoría".¹⁷

¹⁵ Trutz Rendtorff, *Ethik, Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, vol. II, Stuttgart, 1981, pp. 93ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷ Cf. Werner Kaegi, *Castellio und die Anfänge der Toleranz*, Basilea, 1953.

El orden federal garantiza a cada parte del Estado completo una amplia autonomía y autoadministración así como su particularidad cultural. Este derecho ocupa en cierto modo el lugar de la alternancia de mayoría que resulta imposible para aquellas minorías. Porque a nivel federal no pueden llegar a ser mayorías, el principio de la "democracia de concordancia" (Gerhart Lehbruch) se ocupa de que los habitantes de Tesino y Welchscheiz formen parte siempre del gobierno federal. La democracia de concordancia tiene sin embargo la desventaja de que se pierde la sana presión sobre la mayoría en el poder mediante el peligro de no ser votado.¹⁸

* * *

Déjenme todavía discutir la cuestión de si los grupos, partidos y otras organizaciones intolerantes deben ser tolerados en un Estado tolerante y en qué grado. John Rawls, que se ha dedicado con detenimiento a esta cuestión en su libro *Teoría de la justicia (Justice as fairness)*, me sirve aquí de ayuda orientadora. Rawls divide el problema en varias preguntas. La primera reza: ¿tienen las "sectas intolerantes" un derecho a ser toleradas?

El derecho de una persona a quejarse está limitado a la violación de principios que él mismo reconoce. Una queja es un reproche hecho *bona fide*. Se invocan principios que ambas partes reconocen. Aunque una persona intolerante podría afirmar, por ejemplo, que se refiere a un principio universal que tiene que ser reconocido por todos, a saber, que Dios debe ser más obedecido que los hombres.

Si en razón de esta tesis se comporta de modo intolerante frente a los seres humanos de otras confesiones, le contesta Rawls: "desde el punto de vista de la posición original", esto es, antes de saber qué verdad religiosa y qué interpretación reconocemos, no reconocíamos ninguna interpretación de la verdad religiosa universal como vinculante para todos los ciudadanos. Esto es, para poder conocer qué instituciones y leyes pueden ser consideradas como justas y equitativas Rawls parte de un experimento mental. Suponiendo que no sabemos —tras el "velo de ignorancia"— en qué posición de una sociedad, con qué particularidades, convicciones, etc.,

¹⁸ Acerca de la "democracia de concordancia", cf. Gerhart Lehbruch, *Proportionaldemokratie, politisches System und politische Kultur in der Schweiz und Österreich*, 1967.

nos encontramos, sólo podemos reconocer como justas (*fair*) aquellas instituciones y leyes que nos parezcan aceptables, esto es, *justas* —siendo totalmente igual quiénes seamos o dónde estemos. El orden público y jurídico debe ser establecido, pues, de modo que sea soportable incluso para el que se encuentra en la minoría más reducida. Por esta razón una doctrina que privilegia una *determinada* interpretación de la verdad divina y concede derechos de coacción a una autoridad, no puede ser vista como justa. Más bien, debe garantizarse que cada cual tiene igual derecho a decidir por sí mismo cuáles son sus deberes religiosos y cuáles son las concepciones conformes al deber. Para explicar que los católicos, que aceptan la infalibilidad del papa cuando él hace una declaración autoritaria *ex cathedra* en materia de fe, no son de ninguna manera intolerantes, Rawls dice: “Incluso un hombre que transfiriere su propia capacidad de decisión en materia de dogma a una autoridad infalible hace uso legítimo a través de esta decisión de su derecho general que corresponde a un ordenamiento jurídico justo”. Esta

libertad asegurada por la justicia como equidad es inalienable y tiene como consecuencia que cada persona se mantenga libre de cambiar su fe, incluso si no hace un uso regularmente inteligente de su capacidad de decisión. Del hecho reconocido generalmente de que debe obedecerse más a la voluntad de Dios (que a los hombres) no se sigue que una persona o una institución tenga el derecho *exclusivo* de intervenir en la interpretación de las obligaciones religiosas de los otros *en tanto que éstos no se hayan sometido voluntariamente*.¹⁹

La intolerancia se encuentra sólo allí donde se afirma dicho derecho de intervención y se reivindica como derecho coactivo. Una secta intolerante que reclama este derecho no tiene por eso el “derecho a quejarse cuando ella mismo no es tolerada”.

Hay que distinguir de esta cuestión una segunda relativa a si las sectas o gobiernos tolerantes tienen un derecho a reprimir a los intolerantes. Rawls se pregunta si el hecho de que una comunidad religiosa o un partido intolerante no se pueda quejar otorga ya el derecho a la secta, partido o gobierno tolerante de reprimir a estas sectas o partidos intolerantes. Rawls está convencido de que tal derecho sólo existe si las sectas o partidos intolerantes se convierten en una amenaza para los miembros de los grupos tolerantes. Sin duda cada uno mantiene el derecho a la autodefensa en el estadio

¹⁹ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Surhkamp, 1990, pp. 246ss.

de “ignorancia”. “Justicia como equidad no exige que los hombres se hagan pasivamente a un lado, mientras otros destruyen los fundamentos de su existencia”. Sólo si una secta (o partido) intolerante no representa esa amenaza directa, tiene que ser tolerada. Rawls parte aquí de la experiencia relativamente pura de un país con instituciones democráticas intactas y normas de conducta liberales reconocidas.

Porque partimos de que existe una constitución justa, todos los ciudadanos tienen la obligación natural de mantenerla. No quedamos libres de este deber cuando otros tienden a actuar injustamente [v.gr. de modo intolerante, IF]. Para ello es necesario una estricta condición: debe existir un *riesgo considerable* para nuestros propios intereses legítimos. Así los ciudadanos justos deberían mantener la constitución con todos sus derechos de iguales libertades en tanto la libertad en general y la propia no se encuentren amenazadas. Tomado estrictamente, pueden obligar a los intolerantes a respetar las libertades de los demás, que han sido introducidas sobre la base de los principios que él mismo hubiera reconocido en la “posición original”. Pero —en la medida en que la constitución misma se encuentre asegurada— no hay ninguna razón para negar la libertad al intolerante.²⁰

Este comportamiento intolerante frente a los grupos intolerantes tiene además la ventaja de que contribuye a lo sumo a que la secta (o partido) intolerante cese en su actitud intolerante y adopte el principio de libertad de conciencia (y de libertad de opinión). Pero si el grupo intolerante llegase a ser tan fuerte que se convirtiera en una amenaza general para la libertad, entonces debería tomarse una decisión con respecto a la cual la filosofía no puede dar ninguna indicación más. Los puntos de vista de la “adecuación” de los medios y de la “oportunidad” encuentran aquí su lugar.

Tras la experiencia del nacionalsocialismo y del régimen comunista nos parece difícil en Alemania aceptar una tolerancia tan amplia como la que John Rawls recomienda también frente a los intolerantes. Nos preguntamos *cuándo* tuvo que ser contrarrestado el partido nazi mediante una decidida resistencia estatal y social. ¿Cuándo el partido todavía era débil y podía ser prohibido o sólo cuando había llegado a ser tan poderoso que una prohibición hubiese conducido previsiblemente a la guerra civil? John Rawls contestaría que nunca ha tenido en los Estados Unidos una experiencia tal y que por tanto nunca se ha planteado este dilema.

²⁰ *Ibid.*, p. 250.

* * *

Al final he mencionado los presupuestos institucionales más importantes. Éstos son, para nombrar sólo los más importantes: división de poderes, garantía (a través de la constitución) de los derechos del hombre y del ciudadano, una pluralidad de partidos políticos (y comunidades religiosas o filosóficas) independientes, libertad de información, prensa y asociación. Aunque se den estos presupuestos en una sociedad, de ninguna manera está asegurado sin embargo un comportamiento tolerante por parte de las ciudadanías y ciudadanos. De “por sí” y de “modo natural” los seres humanos no son de ninguna manera tolerantes. El psicoanálisis —por el contrario— nos ha hecho conscientes de que junto a Eros pertenece al instinto fundamental del hombre el “instinto de muerte”. La conducta tolerante debe ser por eso aprendida con esfuerzo —a lo largo de la socialización primaria y secundaria, esto es, en la familia y en la sociedad. Pero este proceso de aprendizaje no es tampoco posible y alentador en cualquier circunstancia. Déjenme exponer al menos en dos palabras este importante aspecto. Me orientaré para ello en los trabajos psicoanalíticos actualizados de Alexander Mitscherlich:

Si partimos de que el género humano es una especie altamente agresiva, entonces no es de extrañar que la tolerancia se hiciera notar tardía y raramente a lo largo de la historia general. *La tolerancia es, en un ser agresivo por naturaleza, un rasgo de alta autosuperación. En el ámbito social los rasgos característicos de un comportamiento hostil o al menos egoísta corresponden por eso a la expectativa.*²¹

Sigmund Freud ha concebido una imagen hipotética para entender mejor la conducta psíquica. Según esta imagen, el “inconsciente”, lo instintivo en el individuo, es el *ello*. De él proceden tanto las asociaciones libidinosas espontáneas como los instintos agresivos. A lo largo de la socialización primaria se desarrolla mediante la interiorización de la autoridad paterna la conciencia —o como Freud la denomina— el *superyó*. El *superyó* impone exigencias morales rigurosas a la conducta, censura las discrepancias de la norma y presiona su estricto seguimiento. Entre el *ello* y el

²¹ Alexander Mitscherlich, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, *Sozialpsychologie 2*, Frankfurt, p. 257.

superyó se inserta el *yo* consciente. A él le corresponde la difícil tarea de afirmarse entre las contradictorias exigencias del *ello* y del *superyó* y de determinar su conducta de modo autocrítico y responsable.

La tolerancia hay que definirla como un comportamiento en el que un centro psíquico de pulsiones, esto es, el *yo* sensible, logra manipular de modo peculiar las bases del comportamiento instintivamente agresivo. Esto es, la tolerancia surge no mediante la represión de parte de los instintos agresivos, sino *mediante la supresión de energía*. La necesidad agresiva puede desprenderse de un objeto frente al que hasta ahora era por supuesto "separable". Este requisito propio es asegurado por la dinámica de los instintos bajo el que una persona odiada por un grupo de otras personas no tiene que hacer más las veces de objeto irritante; sólo bajo este requisito es posible la tolerancia entre el fuerte y el odiado, extraño, débil —no por capricho, sino por principio.²²

La conducta tolerante exige, pues, renuncia al instinto, dejar en cualquier caso atrás la satisfacción del instinto de agresión surgido espontáneamente. La conexión resulta más clara si consideramos más de cerca las causas de la *conducta intolerante*. La intolerancia se muestra pues como expresión

de una defensa de prerrogativas que prometen placer: desde las formas primitivas de satisfacción de los instintos agresivos hasta la certeza de ser elegido por Dios. Una tesis del comportamiento intolerante estaría por consiguiente arraigada en la perspectiva de una mayor satisfacción de los instintos y en una disminución del miedo mediante un mayor prestigio en la sociedad entera. Si un sistema social de desigualdad confirmada está garantizado tradicionalmente, esto tiene una extensa influencia no sólo en los privilegiados, sino también como reflejo en los infraprivilegiados de dicha sociedad. Ante nuestros ojos se juega el combate entre tolerancia e intolerancia en la lucha por la superación de la segregación racial en los estados sureños de los Estados Unidos.²³

La capacidad de conducta tolerante sólo se desarrolla en un entorno que sea apropiado para la formación de una personalidad con un fuerte *yo*. Esto sólo puede ser en general una familia en la que se practique tanto la delicadeza como la limitación fundamentada de la conducta infantil. Mitscherlich menciona la delicadeza con el otro (o los otros) guiada por la comprensión como la única

²² *Ibid.*, p. 259.

²³ *Ibid.*, p. 261.

ayuda para la formación de un comportamiento tolerante. Si debe ser reconocida la legitimidad de las otras convicciones, al menos en principio, es necesario, ante todo, la comprensión de los límites y la cuestionabilidad de las propias convicciones. Para esa misma comprensión crítica se precisa del coraje y de la capacidad de resistencia frente a influencias externas, que son experimentadas como posibilitación para vivir los impulsos agresivos y como tentaciones. Éste es, por ejemplo, el caso cuando un partido o gobierno poderoso presenta a un determinado grupo social —v.gr. los judíos— como objeto de odio y caracteriza una conducta agresiva contra él como “obligada”. Especialmente propensas a esas tentaciones son las personas que en su propia vida han experimentado opresión y humillación, cuya educación se ha caracterizado por la “represión sin amor ni comprensión”.²⁴ Al psicoanálisis le debemos el conocimiento de que la mera ilustración y la razón no bastan para erradicar de la tierra los impulsos agresivos y garantizar el comportamiento tolerante. A eso pertenece también el conocimiento de que a menudo en nosotros está vivo “un odio no dirimido a causa de las renuncias”, “que nosotros mismos no podemos disculpar y que lo transformamos en una rígida autocerteza”.²⁵

Un ejemplo especialmente impresionante del surgimiento de la intolerancia lo ofrece la experiencia de los movimientos extremistas de masas. Para hacerles frente y mostrar la fortaleza del yo, se precisa un considerable coraje, que la mayoría de las veces sólo las minorías podían lograr. En la “masa” dirigida por un “caudillo” (*Führer*) demagógicamente fuerte, el yo capaz de examinar críticamente la realidad

es vencido por las fuerzas instintivas del *ello*. Debemos aceptar que dicha regresión al servicio del *ello* se ajusta a las necesidades de numerosas personas. Pues para cualquiera significa bastante esfuerzo mantener el control crítico y autocrítico del yo, aún más cuando las satisfacciones masivas de los instintos están a la vista o se fomentan regresiones *en masse*. Cuando el *superyó* no exige más controles al yo, la seguridad de la persona parece por el contrario mejor garantizada cuanto más acriticamente acepta la opinión de la autoridad de la masa, pues la regresión *en masse* se convierte en irresistible.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 267.

²⁵ *Ibid.*, p. 269.

²⁶ Alexander Mitscherlich, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *Psychoanalyse*, p. 541.

En las masas excitadas emocionalmente se remiten las capacidades críticas del *yo*. El *superyó* es reemplazado por el "caudillo" idealizado; el "ofrecido" objeto de odio, el extraño estilizado como enemigo, es adoptado gustosamente por los impulsos instintivos de agresión del *ello*. Al mismo tiempo la disposición de los individuos a comprometerse y a sacrificarse puede ser provocada por las masas preparadas de modo adecuado. El éxito del caudillo "carismático", demagogo agraciado y sin escrúpulos, se basa muy fuertemente en que sus fantasías y sueños coinciden con las fantasías y necesidades de venganza de las masas y en que les pueda prometer de modo creíble que transformará en prepotencia su impotencia frente a poderosos oponentes. En la embriaguez de la omnipotencia, en la fase juvenil de los movimientos políticos de masas, se experimenta como evidente la coincidencia vivencial con el caudillo como protección. Las masas disfrutaban la regresión a la irresponsabilidad que él les concede si están dispuestos a seguirle sin condiciones. Con apenas ningún otro caudillo ha sucedido esto de un modo más claro que con Adolf Hitler.²⁷

Para la formación de un *yo* capaz de empatía y autocrítica el mejor presupuesto es la socialización en una familia ya tolerante y al mismo tiempo formada por personas con un *yo* fuerte. Sigmund Freud describió de modo impresionante la difícil tarea del *yo*: "Empujado por el *ello*, comprimido por el *superyó*, repelido por la realidad, el *yo* pelea por la consumación de su tarea económica de provocar armonía entre las fuerzas y las influencias que actúan en él y sobre él".²⁸

Como resultado de estas reflexiones parece de nuevo claro que la tolerancia institucional e individual es siempre un producto de la civilización amenazado y superable de modo demasiado fácil por ofertas demagógicas. Quizás una cita de Arthur Schopenhauer puede dar finalmente un poco de coraje para intentar la tolerancia vivida frente a los congéneres y a su "alteridad":

En vez de *Monsieur, Sir*, etc., el tratamiento apropiado entre un hombre y otro podría ser realmente "compañeros en el dolor" (*Leidensgefährte*), "soci malorum", "compagnon de misères", "my fellowsufferer". Por extraño que esto suene, corresponde a la realidad, arroja sobre el otro la luz correcta y nos

²⁷ *Ibid.*, p. 546.

²⁸ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. xv, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), pp. 84ss.

recuerda lo más necesario, nos recuerda la tolerancia, la paciencia, la consideración y el amor al prójimo que todos necesitamos y que, por tanto, todos debemos conceder.²⁹

Traducción del alemán de Juan Carlos Velasco Arroyo

²⁹ Arthur Schopenhauer, Grossherzog Wilhelm Ernst Aufgabe, vol. 5, *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt, Parerga und Paralipomena*, 2, pp. 330ss.