

VILLAVERDE RICO, María José, y C. LAURSEN, John (eds.),
Forjadores de la tolerancia, Tecnos, Madrid, 2011, 321 pp.

PALOMA DE LA NUEZ SÁNCHEZ-CASCADO (*)

Debemos advertir al lector de que el libro que comentamos en estas páginas no es una historia más de la idea de tolerancia desde sus orígenes modernos en las guerras de religión hasta llegar al debate actual sobre lo que debe o no ser tolerado, pasando por los clásicos de la materia como P. Bayle, John Locke, Voltaire o John Stuart Mill. Esta obra es mucho más novedosa, original y por lo mismo sugerente. Porque de lo que se trata —como señalan sus editores, los profesores M. José Villaverde y J. C. Laursen— es de destacar las incoherencias, contradicciones, limitaciones o «puntos ciegos» que se encuentran en muchos de los autores que estamos acostumbrados a identificar con la defensa de la tolerancia, incluso de la libertad (que es algo más y diferente de aquella).

Aclaremos también que el objeto del libro es básicamente la tolerancia religiosa porque en los siglos xvii y xviii todavía es la religión la que proporciona el conjunto de normas éticas en Estados aún confesionales aunque, como es sabido, la tolerancia religiosa abrió el camino al reconocimiento de la libertad y los derechos individuales. En ese sentido, la idea de tolerancia va unidad a la identidad liberal. Pero, como decíamos, de lo que se trata es de comprender por qué los autores que defendieron estas ideas no pudieron franquear ciertos límites; por qué no supieron o quisieron llevar la idea de tolerancia hasta sus últimas consecuencias. Para intentar esclarecer el asunto, se revisan en este libro esos «puntos ciegos» de las doctrinas de autores de la talla de Bayle, Spinoza, Locke, Voltaire, Montesquieu o Rousseau. Y no se trata de una mera curiosidad intelectual, sino que —como afirma Laursen— comprender por qué estos autores no su-

(*) Profesora de la Universidad Rey Juan Carlos

peraron esas barreras puede ayudarnos a nosotros, que convivimos en nuestras sociedades con gentes diversas, a dilucidar si caemos también en esas limitaciones y contradicciones, y por qué.

Sabemos que en más de una ocasión se ha tratado de justificar las incoherencias de los autores que defendían la tolerancia sugiriendo que, en el fondo, no querían decir lo que decían o que lo hacían por motivos tácticos o estratégicos o se alega que no cabe esperar otra cosa dada la influencia del contexto social e histórico. Pero ninguno de estos argumentos parece convencer a los diferentes autores de este libro, todos ellos reconocidos especialistas en la materia. Precisamente, el que se trate de autores que conocen profundamente aquello sobre lo que escriben explica que queden desmentidos ciertos tópicos historiográficos como el de que la idea de tolerancia tiene su origen exclusivamente en las doctrinas de los disidentes protestantes (sirva de ejemplo el capítulo dedicado a Thomasius y a J. Locke en el que se describe cómo el primero justifica la tolerancia en relación a los católicos y ateos), o el de que la sociedad de los Países Bajos del siglo xvii era sumamente abierta y liberal (olvidando a menudo que se trataba de un Estado confesional en el que la Iglesia dominaba la vida política, social y moral y en el que seguía habiendo persecución, represión y censura por motivos religiosos, pues el concepto de libertad de conciencia era todavía muy ambiguo; aunque es cierto que la República, por comparación con la política religiosa de otros Estados europeos, pasaba en la época por una sociedad tolerante).

Asimismo, se recuperan ideas interesantes de ciertos autores a los que tradicionalmente no se les ha prestado tanta atención en lo que al tema de la tolerancia se refiere. Pensemos, por ejemplo, en las ideas de los *antiphilosophes* franceses de los que habla J. Israel en uno de los más interesantes capítulos del libro. Pero también resulta instructivo indagar sobre el concepto de tolerancia, su significado, características y límites en la obra de Kant, Leibniz o Hume.

En el caso del filósofo de Königsberg, la tolerancia se entiende fundamentalmente como respeto; respeto recíproco. La defensa kantiana de la tolerancia no puede separarse — como muy bien señala J. Abellán — del resto de su filosofía moral basada en la razón y la autonomía (la razón del hombre se da a sí misma la ley para sus ac-

ciones). Por ello, sólo es moral la acción que respete al otro como un fin en sí mismo, lo que es mucho más que «soportar» al otro como un mal menor. En este sentido, la influencia de Kant es patente en la obra de J. Rawls quien también ha tratado el tema de la tolerancia en su *Liberalismo Político* dada su inquietud por los retos que supone para la democracia liberal la cada vez mayor diversidad cultural de las sociedades contemporáneas.

Concha Roldán recuerda también la actualidad del pensamiento de Leibniz. Al filósofo alemán no le bastaba la tolerancia como mera coexistencia al estilo de un Bayle o un Locke; para él, la tolerancia es una actitud; se trata de comprender y de ponerse en el lugar del otro, de «llevar con amor el disenso». Y como su objetivo final era reconciliar a las iglesias, su tolerancia tiene una función metodológica que enlaza con su concepción de la racionalidad del hombre y con su capacidad para, a través del diálogo, acercarse gradualmente a la verdad y a la conciliación; a la justicia y la armonía universal, puesto que en cada interpretación hay una parte de la verdad.

Sin embargo, la argumentación de D. Hume en defensa de la tolerancia es más pragmática, como no podía ser de otro modo. Por un lado, no tenemos certezas absolutas sobre lo que es o no verdadero y, por otro, la intolerancia tiene consecuencias económicas sumamente perniciosas. Pero además, la tolerancia es útil porque rebaja el fanatismo y, en el fondo, de eso se trata: de debilitar y hacer inofensivas las creencias religiosas; por eso —como explica G. López Sastre— lo mejor es que la Iglesia esté sometida al Estado.

Muchos ilustrados del siglo XVIII compartían las ideas de Hume. La tolerancia era uno de sus dogmas favoritos, aunque una tolerancia total era impracticable e inaceptable en una sociedad que, como la francesa, no estaba aún secularizada. Pero no sólo los *philosophes* la defendieron con tesón; hubo un grupo de autores, mucho menos conocidos, los llamados *antiphilosophes*, que también lo hicieron. El profesor británico J. Israel recupera una bibliografía que se ha pasado por alto; un gran corpus de escritos de clérigos y laicos, católicos y protestantes, de fines del XVIII. Se trata de escritos de Bergier, Nonnothe o Mme de Genlis en los que curiosamente y con bastante razón

a veces, se acusa de intolerantes a Voltaire y otros ilustrados amigos de la tolerancia. De lo que se trata es de demostrar que los *antiphilosophes* no eran unos reaccionarios que rechazaran la tolerancia. Muchos de ellos eran incluso anglófilos y deseaban armonizar la razón con la religión, basar sus argumentos en la ciencia y la filosofía de Newton o Locke. Lo que reivindicaban era una tolerancia limitada y cristiana porque temían que la tolerancia universal (*tolerantismo*) llevaría a la extinción del cristianismo. Pero eran moderados y rechazaban el fanatismo de todas clases, también el filosófico, porque creían que los ilustrados no eran inmunes a la hipocresía. Sus argumentos ayudaron a sacar a la luz las contradicciones e incoherencias de los supuestos paladines de la tolerancia.

Esto es algo a lo que también contribuye M. José Villaverde en su capítulo dedicado a Rousseau. La tesis de esta gran conocedora de la obra del ginebrino es que éste se muestra sumamente intolerante en relación a varias cuestiones como son las que atañen, entre otras, a la idea de patria y nación (en este sentido habla la autora de «fanatismo patriótico»). Aunque es sabido que el pensamiento de Rousseau es contradictorio y complejo, no deja de llamar la atención que el autor de la *Confesión del vicario saboyano*, en la que apuesta por una religión tolerante y racional basada en la libertad de conciencia, acabe mostrándose tan intolerante cuando, por ejemplo, defiende la imposición de un *catecismo del ciudadano* y aconseja castigar a los ateos en *Del Contrato Social*. Menos conocidas son las acusaciones del cura católico Bergier que percibió claramente el fanatismo, la intolerancia e incluso la misoginia (las mujeres no necesitan libertad religiosa) que escondían las palabras de Jean Jacques.

De todos modos es cierto que ninguno de los autores clásicos de la tolerancia la ha defendido sin límite alguno. El propio Locke, que defendió la libertad religiosa como un derecho natural, no sólo dejaba fuera de la tolerancia a los papistas (católicos) y ateos, sino a todas aquellas iglesias que, desde su punto de vista, no fueran razonables. Es decir, se muestra partidario de negar los derechos políticos a los miembros de las iglesias «equivocadas»: aquellas corporaciones que no permiten la búsqueda racional y libre de una verdad salvadora o que imponen autoritariamente una doctrina (por supuesto, los católicos). Al contrario de lo que pudiera parecer por su defensa de una

moral natural, racional e innata que haría posible incluso la existencia de una República de ateos, tampoco Pierre Bayle está dispuesto a tolerar a todos sin distinción y llega a justificar la represión en aras de la paz social y la estabilidad política. Pero también Spinoza, considerado uno de los mayores defensores de la tolerancia, pone sus límites respecto a los ateos, como queda de manifiesto en su propuesta de un credo mínimo de siete dogmas (en el *Tratado Teológico Político*) que todos deben aceptar, puesto que uno de ellos es precisamente la existencia de un único dios. Pero es verdad que el lenguaje de Spinoza es a menudo opaco y poco transparente. Villaverde cree que esta falta de claridad tiene que ver en gran medida con un factor relevante pero que, sin embargo, ha sido soslayado muy a menudo por sus biógrafos. Se trata de su relación con un círculo heterogéneo de gente unida por el cultivo e interés por la alquimia; una especie de «república del conocimiento» cuyo nexo de unión sería el saber científico para cuyo cultivo y desarrollo es fundamental la libertad de pensamiento. Pero como se explica en el capítulo dedicado a la utopía de Denis Veiras, *Historia de los sevarambianos* (1675), la búsqueda del progreso científico no va siempre acompañada de la tolerancia; los ingenieros y los tecnócratas no son siempre tolerantes, y como en tantos otros escritos utópicos, casi nada escapa a la reglamentación y la uniformidad; ni siquiera la vida privada.

Tampoco el siempre tan moderado Montesquieu —cuyos textos dispersos sobre las consecuencias de la intolerancia pudieran haber sido material para una historia de la tolerancia— está dispuesto a admitir a los paganos o a permitir la entrada de una nueva religión en un Estado donde ya existen otras religiones asentadas desde hace tiempo, puesto que podría producirse un problema de compatibilidad recíproca entre las religiones que perturbara los cimientos del Estado. Y Voltaire, conocido por su combate contra la superstición y el fanatismo, partidario de una religión natural y razonable, no está dispuesto a tolerar a los judíos como tampoco cree que sea posible una sociedad de ateos.

Probablemente, el concepto liberal de la tolerancia que defendió J. S. Mill en *On Liberty* sea la que más se acerque a una visión moderna y actual en la que se ha pasado de considerar la tolerancia como una concesión paternalista a interpretarla como un derecho

basado en la autonomía y la libertad individual; como una consecuencia lógica de entender como absoluta la independencia del individuo adulto. En buena teoría utilitarista, la tolerancia contribuye a hacernos más felices y mejores.

En fin, es evidente que en el transcurso de los siglos ha ido cambiando el significado del término; de la connotación negativa del mismo, en el sentido de tener que soportar algo que nos disgusta profundamente («todo el que tolera, ofende»), a la virtud positiva del respeto. Como señala G. López Sastre, la influencia del Romanticismo explica en gran medida esta última reclamación; no basta con ser tolerado, sino reconocido y respetado. En el fondo, de lo que se trata es de si se contempla la diversidad como algo positivo en sí mismo, enriquecedor para el individuo y la sociedad, o como ruptura de la unidad social y por ello, fuente de conflictos. Si la diferencia se vive con una sensación de miedo y de disgusto, pero a la vez con el convencimiento de que es inevitable, la tolerancia se convierte en resignación y se valorará simplemente porque constituye un mal menor. Aquellos que tengan una visión negativa de la diferencia, aunque ya no traten de erradicarla por considerarlo imposible, injustificable o imprudente, asumen que la tolerancia es el único medio para acomodar y controlar el conflicto. La consideran un medio útil para evitar males mayores y se conforman con que promueva un *modus vivendi*. Por el contrario, los que valoran positivamente las diferencias, critican esta idea de tolerancia que consideran pragmática y prosaica. Como escribe M. J. Villaverde, ésta es precisamente la actitud de los que hoy en día defienden la protección de las diferentes culturas (desde el comunitarismo, el multiculturalismo, el nacionalismo o el republicanismo). Estos no están dispuestos a conformarse con la igualdad ante la ley o la supuesta neutralidad del Estado liberal, sino que exigen una ciudadanía diferenciada, discriminación positiva y compensaciones por los agravios cometidos en el pasado por la cultura dominante. Algunos, incluso niegan el valor universal de los derechos humanos, condenan a Occidente por su etnocentrismo y denuncian su «imperialismo cultural».

Quizás el ejemplo de la actitud de los ingleses en la India británica respecto a la práctica de la inmolación de las viudas en la pira funeraria de sus maridos (*Sati*) resulte ilustrativa. Como recuerdan

los autores que se ocupan de este tema en el capítulo XIII, hubo un debate colonial en el que los partidarios de no prohibir esta práctica, además de por consideraciones pragmáticas, justificaban esta tolerancia argumentando que el *Sati* estaba contemplado en las leyes religiosas y en los textos sagrados hindúes; es decir, que se trataba de un mandato divino de su religión que por ello debía tolerarse. No obstante, las justificaciones morales fueron perdiendo peso y, al final, ante la cuestión de si se debe apoyar una tolerancia total, la inmolación de las viudas se convirtió en un crimen bajo la ley penal británica. Pero había sido tolerada durante mucho tiempo porque la tolerancia religiosa se contemplaba como una obligación moral, y lo que les interesa a los autores de este texto es precisamente el surgimiento de esa concepción normativa de la tolerancia; averiguar cómo, cuándo y por qué se convierte la tolerancia en un deber moral. Probablemente ello tenga que ver con el hecho de que la tolerancia europea (modelo liberal-democrático) dependía (y depende hoy todavía) de presupuestos teológicos; no en vano, el liberalismo se ha desarrollado dentro de un marco teológico emergiendo de la dialéctica interna del cristianismo reformado, aunque luego se haya producido un proceso de secularización. En definitiva, acabó prevaleciendo la idea, cara a la teología protestante, de que es el mismo Dios quien quiere la libertad. La tolerancia es la voluntad de dios, un mandato divino.

Lo que ocurre, es que en el mundo en el que nos ha tocado vivir, impera como uno más de los dogmas de lo políticamente correcto, la aceptación de todas las culturas y el relativismo cultural. Ya no es suficiente la tolerancia (la tolerancia implica paternalismo y ofensa), con lo que la teoría política se ha visto obligada a ocuparse del asunto. Los teóricos políticos contemporáneos se encuentran con la necesidad de dar respuesta a un problema que antes no se había suscitado de esta manera ni en estos términos. Y, aunque de acuerdo con W. Kymlicka, los liberales de hoy no se han ocupado mucho del tema, lo han evitado o no han mostrado mucho interés, la teoría liberal contemporánea, no ha podido, a la postre, evitar la cuestión (*). Y, puesto que las sociedades en las que este debate se está suscitando

(*) Kymlicka cree que el liberalismo del siglo XIX no era tan hostil al reconocimiento de las peculiaridades, por ejemplo, nacionales, y que los liberales del XVIII y del XIX sí se

son precisamente las sociedades democráticas desarrolladas que se fundamentan en los principios liberales característicos de la civilización occidental, es sobre todo a la doctrina política liberal entendida en el sentido más amplio del término, a la que le corresponde dar respuestas.

De ahí que, ante este nuevo desafío, los editores planteen muy oportunamente la necesidad de recuperar una idea de tolerancia que respete el pluralismo pero que no tenga que asumir que absolutamente todo es digno de respeto; la tolerancia no debe ser una forma de mirar para otro lado y dejar pasar cosas que no deberíamos consentir.

ocuparon del problema (por ejemplo Humboldt, Mill o Lord Acton). W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 77.