

Tesis de Filosofía
Francisco Mejía Uribe
Asesor: Margarita Cepeda

**La crítica al concepto de tolerancia del liberalismo
político**

Universidad de los Andes, Junio de 2003

I. Introducción:

El concepto de tolerancia se encuentra a la base de todo el desarrollo del pensamiento liberal moderno que se inició a mediados del siglo XVI. Este concepto surgió como una necesidad práctica que intentaba aportar, desde el pensamiento filosófico, una estrategia para frenar los conflictos causados por las diferencias religiosas que originó la Reforma. La propuesta del liberalismo consistió en hacer una distinción tajante entre el plano político y el plano subjetivo del individuo, lo cual le permitió desarrollar con éxito la categoría de ciudadano que se erigió con independencia de las creencias y las concepciones de mundo de la persona particular. En el ciudadano de la tradición liberal no se incluye ningún ámbito de la dimensión subjetiva, lo cual permite al Estado tratarlo en pie de igualdad a la luz de la ley que se aplica de manera imparcial para todos los habitantes de un territorio cobijado por los mismos acuerdos.

A partir de este momento, el Estado encontró su legitimación en sí mismo, en sus propias leyes, lo cual disolvió la antigua relación fundamental entre el Estado y la Iglesia y relegó la religión al plano de la interioridad individual. El Estado elegía por tanto cuál debería ser la religión de Estado y aplicaba el principio de tolerancia a los diferentes credos según sus propios intereses. La tolerancia nació y se desarrolló entonces como un principio de aceptación pasivo de índole pragmático, cuyo único interés era minimizar el conflicto pero que nunca incluyó en sus objetivos el desarrollo de una verdadera aceptación positiva de la diferencia.

El principio de la tolerancia creó con éxito el marco en el cual se desarrollaron las sociedades modernas, pues permitió la coexistencia pacífica de cosmologías diversas y preparó el terreno adecuado para el desarrollo de la sociedad capitalista, la cual no puede subsistir sin un adecuado marco de instituciones legales que garanticen la estabilidad del sistema y aseguren plenamente el mantenimiento de la propiedad privada sin importar las creencias del individuo.

El paso que se dio gracias al desarrollo del principio de la tolerancia y que permitió que se lograra con éxito la consecución de la paz y la estabilidad en las sociedades modernas es admirable, sin embargo, el precio que la modernidad ha tenido que pagar por este logro ha sido bastante alto. Este concepto ha traído consigo amplios problemas que se han arrastrado y ampliado en el transcurso de la modernidad tales como la relegación de las creencias al plano privado y la aceptación no discutida ni problematizada de diferentes formas de vida, credos y costumbres. La consecuencia inevitable de esto es el empobrecimiento de la discusión en todos los ámbitos que no pertenecen a la esfera política, renunciando de entrada a la posibilidad de entablar un diálogo reconciliador entre la vida pública y privada del hombre.

El desarrollo de la sociedad moderna podría describirse a través de los triunfos y fracasos de la aplicación del principio de tolerancia a diferentes ámbitos de la vida humana, comenzando por la tolerancia religiosa, pasando por la tolerancia racial y de género y más recientemente por la tolerancia hacia la sexualidad. Cada uno de estos aspectos definitorios de la vida humana ha sido expuesto a la discusión y posterior aceptación de su tolerancia, con lo cual, a partir del momento en que ganan su victoria legal, pasan a ser sobreentendidos y su discusión queda fuera de tono. La aceptación de la tolerancia fruto del establecimiento legal de ésta es muy diferente a la aceptación positiva de una forma de vida que requiere el previo análisis y discusión que desembocan en la aceptación real. Como le menciona Carlos B. Gutiérrez en su ensayo y conferencia *Tolerancia, despropósito conceptual en nuestros días*:

ya en su origen el concepto de tolerancia fue ganando la connotación fundamental de tener que aguantar a sectas de infieles herejes y desviados al lado de la verdadera fé, que es siempre la propia, viéndose uno forzado a tratar con una mínima amabilidad aunque a regañadientes a prácticas y doctrinas que repugnan a las propias. En su ambigüedad esencial, tolerar presupone una apreciación negativa de aquello mismo que se tolera ya que soporta o sufre lo que a su vez

reprueba; en sentido estricto se tolera sólo aquello que de antemano es objeto de rechazo.

En la actualidad, la bandera de la tolerancia ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias por el filósofo norteamericano John Rawls con su teoría del liberalismo político, en la cual el principio de tolerancia es aplicado incluso a la filosofía misma, relegándola al plano privado, al igual que sucedió con la religión durante la ilustración, en favor del florecimiento del Estado pluralista, única salida viable, desde su punto de vista, para mantener en paz una sociedad caracterizada por la multiplicidad de cultos, formas de vida y visiones de mundo¹. El mismo Rawls se confiesa heredero de la tradición de la filosofía de la tolerancia cuando asegura que:

Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. (Rawls, 1996:154)

La teoría del liberalismo político de Rawls parte del supuesto básico de la imposibilidad de lograr empresas conjuntas en temas filosóficos que unifiquen la opinión de la humanidad en torno a problemas de este tipo y que generen las condiciones óptimas para el desarrollo de una concepción pública de la justicia en una sociedad democrática, razón por la cual se debe aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma y de esta manera allanar el terreno propicio para que la sociedad liberal moderna fructifique. La sociedad liberal moderna Rawlsiana necesita, para su mantenimiento pacífico, que las diferentes visiones de mundo de cada persona individual no interfieran con la regulación política y el marco institucional establecido de manera democrática y que se encuentra plasmado en la sociedad constitucional. El gran problema de este tipo de razonamiento es la exclusión no discutida de la posibilidad de enriquecimiento humano a través de

¹ La pregunta exacta a la cual Rawls quiere responder con su teoría del liberalismo político es “¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?” *Liberalismo político* Pag 13

una discusión seria en temas trascendentales para la vida humana y cuyo rebajamiento en la sociedad moderna en pro de la seguridad jurídica ha ocasionado la desorientación y la falta de sentido que padece la existencia humana en nuestras sociedades.

En la defensa que hace Rorty del proyecto Rawlsiano en su ensayo *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* este autor describe aquello a lo que se refiere Rawls con “filosofía” como “el conjunto de argumentaciones en torno de la naturaleza del ser humano”, y afirma que el proyecto de Rawls y en últimas el proyecto liberal “requiere que las cuestiones relativas a la naturaleza y al fin del hombre sean separadas de la política; que las cuestiones sobre el objeto de la existencia humana, sobre el significado de la vida, *queden reservadas al ámbito privado.*”² Este relegar al ámbito privado de la filosofía misma es el origen irrefutable del gran vacío que caracteriza al hombre moderno, el cual no encuentra respuesta a aquellas preguntas vitales para la vida humana que el liberalismo declara no necesarias de discusión pública, decisión que inevitablemente desemboca en el tratamiento mediocre y de segunda línea que hoy en día se le da a estos problemas.

Citando a Rawls, Rorty define tajantemente en una frase la posición típica del hombre moderno liberal cuando afirma que “nosotros –Los modernos herederos de las tradiciones de tolerancia religiosa y de gobierno constitucional- ponemos a la libertad por encima de la perfección.” (Rorty, 2001:42) La pregunta que uno debe hacerse frente a una frase como esa es qué tan costoso para el verdadero progreso humano ha sido esta valoración típica de la modernidad, y presenciando el estado actual de cosas, creo que la respuesta es evidente. Rawls no afirma en ningún momento que la filosofía es superflua ni que toda discusión filosófica es un sin sentido, pero sí está convencido de que la discusión filosófica debe apartarse del ámbito público y relegarse al ámbito privado de la vida humana, con lo cual la sentencia al olvido y la convierte en problema de unos pocos cuyas elucubraciones no tienen impacto en el “bien social.”

² Rorty Richard, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, ensayo presente en *La secularización de la filosofía* de Vattimo Gianni. Editorial Gedisa 2001, Página 38. Las cursivas son mías.

El principal objetivo del presente trabajo consiste entonces en resaltar la manera en la cual el proyecto del liberalismo político de Rawls, si bien aporta valiosas ideas para el establecimiento de una sociedad pacífica de tipo democrático constitucional tolerante, lo hace a expensas del relegamiento de la filosofía al ámbito privado, lo cual la sentencia a una muerte lenta con gravísimas consecuencias para la vida del hombre en cuanto tal que, como se argumentará, no puede ser sólo pensado como ciudadano en la búsqueda de un mínimo de seguridad jurídica. En este trabajo se pretende resaltar que éste empobrecimiento y olvido de la discusión filosófica y de los grandes proyectos humanos a favor del establecimiento de una sociedad democrática pluralista es el resultado final de la evolución del concepto de tolerancia que se inauguró a mediados del siglo XVI con la puesta en marcha del proyecto de la tolerancia religiosa.

Para cumplir con este objetivo, el presente trabajo se divide en tres partes, en primer lugar se presentan los principales argumentos del liberalismo de Rawls que se encuentran en sus obras *Teoría de la justicia* y principalmente en el *Liberalismo político*. En segundo lugar se muestra cómo estos planteamientos provienen de la tradición de la filosofía de la tolerancia, motivo por el cual se regresará en la historia de la filosofía a los orígenes de ésta tradición, en donde nos detendremos en los planteamientos de Locke y de los “sentimentalistas” morales Smith y Hume. Finalmente, el trabajo se centrará en la crítica al concepto de tolerancia apoyados principalmente en las ideas desarrolladas brevemente por Marx en su escrito de juventud *Sobre La cuestión judía*, el cual nos servirá como fuente principal para desarrollar la crítica.

II. El liberalismo político de Rawls

La pregunta con la que Rawls comienza su obra *El Liberalismo Político* nos sitúa inmediatamente en la dirección hacia la cual este autor enfoca todo su pensamiento:

¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?
(Rawls 1996:13)

El liberalismo político de Rawls parte de la observación empírica de la amplia gama de “doctrinas comprensivas”, ya sean religiosas, morales o filosóficas, que caracterizan a la sociedad democrática moderna. Una doctrina comprensiva consiste en “un ejercicio de la razón teórica; que abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente. Organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina hace esto en formas que la distinguen de otras doctrinas.” (Rawls 1996:75) El pluralismo doctrinal es considerado como el resultado normal del ejercicio de instituciones democráticas y es un hecho que no es de esperarse que vaya a cambiar en un futuro previsible.³

En tanto que las diferentes doctrinas comprensivas que sobreviven al mismo tiempo en una sociedad democrática sean “razonables”, éstas aceptarán los principios establecidos por un régimen democrático. Una doctrina comprensiva es razonable cuando, pese a sus diferencias irreconciliables con otras doctrinas, acepta que es posible reunirse con otros miembros de la sociedad para establecer principios y normas básicas justas que estipulen los términos de la cooperación social. Como lo menciona Rawls:

Lo razonable es un elemento propio de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad. (Rawls 1996:67)

Desde la introducción del *Liberalismo político* Rawls quiere marcar una clara diferencia con su obra anterior, *Teoría de la justicia*, al insistir en que es clave para la estabilidad de su sistema que la “justicia como imparcialidad” sea entendida a partir de ahora como una concepción política de la justicia, que se distingue de las doctrinas comprensivas y que sólo se relaciona con ellas a través de un consenso trasladado en el cual éstas coinciden. Es importante recordar que la justicia como imparcialidad es el resultado del ejercicio de la posición original, en la cual se escogen los principios de justicia que han de regir el desarrollo de las instituciones sociales. En palabras de Rawls:

La justicia como imparcialidad comienza, como he dicho, con una de las elecciones más generales que las personas pueden hacer en común, esto es, con la elección de los primeros principios de una concepción de justicia que habrá de regular toda la crítica y reforma subsecuente de las instituciones. (Rawls 1997:26)

La justicia como imparcialidad en su versión del *Liberalismo político* no tiene pretensiones de convertirse en una doctrina comprensiva razonable abarcante, sino que se centra en el establecimiento de una concepción de justicia puramente política para un régimen constitucional democrático que sea aceptada por todos pese a la pluralidad de cosmologías que impera en las sociedades modernas.

Rawls insiste en que la originalidad y la complejidad de este punto radica en aceptar y entender la posibilidad de que el hombre en cuanto tal tiene su doctrina comprensiva razonable que puede ser irreconciliable con la de los demás, pero al mismo tiempo, en cuanto ciudadano, se pone de acuerdo y acepta los términos en los cuales se establece la cooperación social, siempre y cuando ésta se haya establecido de manera justa. Según

³ Ver Rawls 1996:12

esto, “cada ciudadano avala y apoya tanto una doctrina comprensiva como la concepción política focal, relacionadas entre sí de alguna forma” (Rawls 1996:14)

Esta distinción obliga a Rawls a diferenciar entre la base de justificación privada para la doctrina comprensiva razonable, la cual encuentra su justificación de manera privada en algún tipo de argumentación válida para quien la defiende, y la base de justificación para la concepción política de la justicia, la cual es compartida por todos y en cuanto tal debe encontrar su justificación en la razón pública. El concepto de razón pública es, según Rawls, propio de las sociedades democráticas y esta constituido por la razón de todos los ciudadanos que participan de la ciudadanía en pie de igualdad. “El sujeto de su razón es el bien público: lo que requiere la concepción de la justicia de la estructura básica de la sociedad, de las instituciones, y de los propósitos y finalidades a los que debe servir.” (Rawls 1996:204) Podríamos decir que la razón pública es por tanto todo el esfuerzo intelectual de los ciudadanos destinado al bien público con el fin de establecer instituciones justas que regulen la estructura básica de una sociedad democrática.

La separación entre la razón privada y la razón pública se debe hacer explícita de manera que, intereses que juegan en la razón privada, no interfieran en la razón pública, en la cual, tal y como su nombre lo dice, el objeto es el bien público y no el beneficio personal como sucede en la versión economicista de la razón privada.

Uno de los retos del liberalismo político es entonces lograr caracterizar esta razón pública y la manera en la cual ésta funciona, de forma que los acuerdos que se logren bajo su funcionamiento sean justos y establezcan una base estable para el correcto desenvolvimiento de una sociedad caracterizada por el pluralismo de doctrinas comprensivas y que por lo tanto requiere una serie de instituciones políticas que se comporten de manera imparcial frente a la pluralidad de cosmologías y formas de vida de las democracias modernas. Rawls argumenta que ésta imparcialidad se debe ver reflejada en varios puntos: el liberalismo político no debe atacar ni criticar ningún punto de vista razonable ni rechazar ninguna teoría particular acerca de la veracidad de los

juicios morales, pues estos son hechos desde alguna doctrina comprensiva razonable que, en cuanto razonable, no cuestiona los términos de la cooperación social establecida. La verdad o falsedad de los juicios que se hagan al interior de una doctrina comprensiva no son entonces asunto del liberalismo político.

Rawls afirma que el dualismo del liberalismo político, en el cual se ponen por un lado las doctrinas comprensivas que se fundamentan de manera privada y por el otro la concepción política de la justicia que se fundamenta de manera pública, no es un resultado de su filosofía sino de las características mismas de las sociedades democráticas modernas. El origen de esta separación encuentra sus raíces, según Rawls, en la Reforma del siglo XVI, la cual fragmentó la antigua unidad religiosa y dio origen al pluralismo de credos. Este fenómeno enfrentó a la filosofía de la época frente a la cuestión de cómo organizar una sociedad de una manera en la cual el pluralismo fuese aceptado. La pregunta que tuvo que responder la filosofía de aquella época fue, en palabras de Rawls, “¿qué puede ser, en caso de poder concebirse, la base de la tolerancia religiosa?” (Rawls 1996:18) el liberalismo político encuentra pues sus orígenes históricos en el movimiento filosófico a favor de la tolerancia religiosa que siguió a la época de las guerras de religión, y este es un hecho del cual Rawls está plenamente consciente como lo evidencia el siguiente párrafo:

Así pues, el origen histórico del liberalismo político (y más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, que ciertamente no eran las intenciones de Lutero ni las de Calvino. (Rawls 1996:18)

El horizonte en el cual se sitúa el proyecto filosófico de Rawls es ya bastante diferente al de la simple pluralidad religiosa; el avance de la modernidad ha traído consigo la ampliación de la pluralidad en todos los ámbitos de la vida humana tales como el

género, la raza, la sexualidad, y en general las formas de vida y la concepción del bien. Además, el triunfo del capitalismo moderno ha organizado la sociedad de manera tal que el empleador es indiferente a la doctrina comprensiva de su empleado, y los movimientos migratorios masivos y la revolución en las telecomunicaciones desembocaron en sociedades multiculturales que obligan al establecimiento de un sistema de justicia que ya no sólo puede ser tolerante frente a la creencia religiosa sino frente a todo lo que constituye la existencia humana fuera de las leyes y la cooperación ciudadanas.

Es en este entorno característico de las sociedades democráticas modernas que se vuelve relevante la pregunta de Rawls por cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas comprensivas razonables diferentes e incluso contradictorias entre sí.

Para dar respuesta a esta pregunta, Rawls la divide en dos preguntas: la primera indaga “¿cuál es la más apropiada concepción de justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda su vida, de una generación a la siguiente?” (Rawls 1996:29) Dicha pregunta busca seleccionar entre las muchas posibles concepciones de justicia cuál es la más apropiada para una sociedad democrática moderna.

La segunda pregunta se preocupa por “¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres?” (Rawls 1996:29) Es decir, ¿cómo explicar el hecho de que la sociedad se mantenga estable en el tiempo pese a la pluralidad?

La justicia como imparcialidad

Comencemos por la primera pregunta. Rawls afirma que su concepción de justicia como imparcialidad es la más adecuada para establecer los términos justos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, puesto que de esta concepción resultan dos principios de justicia que sirven como criterios de juicio para todas las instituciones de la sociedad. Los dos principios de justicia que definen la concepción de Rawls son los siguientes:

1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, tal que dicho esquema sea compatible con un esquema similar para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar ligados a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, han de existir para mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad⁴

Rawls afirma que esta concepción de justicia es la más adecuada para las sociedades democráticas modernas, puesto que los dos principios de justicia hacen referencia a las instituciones mismas de la sociedad, asegurando así el mismo esquema de libertades y derechos para todos, sin importar su posición en la sociedad sino por el sólo hecho de ser ciudadanos, además de la total imparcialidad entre las diferentes doctrinas comprensivas.

El autor hace un énfasis especial en resaltar que su concepción de justicia es política puesto que trata a todos como libres e iguales en tanto que son ciudadanos,

⁴ Rawls, Jhon, *Justice as fairness: Political not Metaphysical*, Publicado en "Philosophy and Public Affairs" (1985)

estableciendo de esta manera un tipo de justicia procesal que asegura la imparcialidad. Esto se puede evidenciar en el siguiente fragmento:

El objetivo de la justicia como imparcialidad como concepción política es práctico, y no metafísico ni epistemológico. Esto es, se presenta a sí misma no como una concepción que es verdadera, sino como una que puede servir de base para un acuerdo político entendido y deseado entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales. (...) Para asegurar este acuerdo intentamos, en la medida en que podemos, evitar cuestiones filosóficas disputadas, así como también cuestiones morales y religiosas disputadas.⁵

En este punto, debemos precisar que los dos principios de la justicia como imparcialidad que Rawls menciona encuentran su justificación teórica en el famoso experimento mental Rawlsiano de la posición original y el velo de ignorancia. La posición original y el velo de ignorancia son un experimento hipotético que Rawls propone para escoger, de manera imparcial, cuáles deben ser los principios de justicia que rijan las instituciones en una sociedad democrática. Dado que lo que se pretende con el experimento es establecer un nuevo contrato social que estipule los términos justos de la cooperación expresados en los principios de justicia que rijan las instituciones sociales, dicho contrato debe hacerse en condiciones igualmente justas e imparciales. Por esto, en este experimento debemos razonar bajo unas restricciones especiales o “velo de ignorancia” que nos impiden conocer nuestra posición y los privilegios o desventajas con los que vamos a contar una vez caiga el velo y hayamos escogido los principios de justicia. El velo de ignorancia tiene como objetivo, en palabras de Rawls:

Eliminar las ventajas que para la negociación surgen inevitablemente dentro del marco de cualquier sociedad, debido a sus tendencias acumulativas, sociales, históricas y naturales. Estas ventajas contingentes e influencias accidentales que

⁵ Rawls, Jhon, *Justice as fairness: Political not Metaphysical*, Publicado en “Philosophy and Public Affairs” (1985)

derivan del pasado no deberían afectar ningún acuerdo basado en los principios reguladores de las instituciones de la estructura básica misma, partiendo del presente hacia el futuro. (Rawls 1996:46)

Los principios de justicia que escojamos en la posición original tras el velo de ignorancia han de ser pues justos e imparciales pues las condiciones mismas en las cuales se escogen así lo propician.

El consenso traslapado

Una vez se ha escogido y justificado la concepción de justicia más adecuada para asegurar la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, Rawls puede pasar a responder la segunda pregunta, es decir, cómo lograr que esta sociedad justa se mantenga estable a lo largo del tiempo en medio de las diferentes y muchas veces opuestas concepciones religiosas, morales y filosóficas de sus ciudadanos.

Como ya se había mencionado, Rawls afirma que su concepción de justicia, al ser política, es imparcial entre las diferentes doctrinas comprensivas de sus ciudadanos. Además, en tanto que ciudadanos libres e iguales, estos cuentan con una razón pública, la cual esta enfocada a la búsqueda de las mejores condiciones para la cooperación social. Es así como, en tanto que ciudadanos y bajo el uso de su razón pública, todos deben aceptar y respetar la concepción política de justicia propuesta por Rawls. Además de esto, Rawls afirma que su concepción de justicia también se ve favorecida por lo que él llama “el consenso traslapado”, que consiste en que es justamente en los dos principios de justicia como imparcialidad, donde las diferentes doctrinas comprensivas tales como el kantismo, el cristianismo o el protestantismo entre otras, están de acuerdo. Los dos principios de justicia serían entonces algo así como un punto neurálgico en el cual todas las doctrinas se cruzan y por lo tanto puede servir como una base segura para la construcción de las reglas sociales que permitan un diseño institucional justo.

Antes de entrar de lleno a explicar en qué consiste la idea de un consenso traslapado, se debe recordar que el objetivo principal o la pregunta básica que tiene el autor en el *Liberalismo político* es la de cómo lograr establecer y mantener una sociedad justa compuesta por ciudadanos libres e iguales con visiones de mundo completamente dispares e incluso conflictivas entre sí.

Como lo menciona Rawls al iniciar la conferencia sobre el consenso traslapado⁶, en las tres conferencias anteriores la preocupación principal era la del establecimiento de unos principios de justicia adecuados que especificaran los términos de la cooperación social; ahora la preocupación es por la forma en que la sociedad, que ya cuenta con esos principios de justicia, puede establecerse y mantenerse unida pese al pluralismo que impera en su interior. “La segunda etapa de nuestra exposición considera la forma en que la sociedad democrática bien ordenada, de justicia como imparcialidad, puede establecer y conservar la unidad y la estabilidad dado el razonable pluralismo característico de esta sociedad.” (Rawls 1996:137)

Un supuesto del que parte Rawls para resolver este problema es que una doctrina razonable comprensiva cualquiera no puede servir de base para la unidad social y su carácter parcializado hace imposible el surgimiento de la razón pública. Es esta imposibilidad que tienen las doctrinas comprensivas razonables de servir de fundamento a la razón pública lo que lleva a Rawls a pensar en el concepto de consenso traslapado, que no es más que el acuerdo de las diferentes doctrinas comprensivas razonables únicamente en el plano político, pues su propia característica de razonables hace posible el surgimiento del consenso traslapado en el plano de lo público. Como lo menciona Rawls en las conclusiones de la conferencia “la aceptación de la concepción política no es un compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista, sino que se fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano.” (Rawls 1996:169)

Una vez Rawls nos sitúa en la problemática de cómo surge la idea de consenso traslapado, el autor comienza su conferencia preguntándose cómo es posible el liberalismo político, pregunta que se puede reformular de la manera en que lo hace Rawls más adelante, ¿cómo pueden los valores del plano político prevalecer sobre los valores de mi concepción particular de mundo? Es decir, ¿cómo podemos hacer compatible una doctrina comprensiva razonable personal con un conjunto de valores políticos sin que queramos usar los poderes coercitivos del Estado en favor de mi concepción particular del bien?

Rawls sostiene que la respuesta a esta pregunta se divide en dos partes, en primer lugar el autor considera que los valores de lo político son muy altos pues son aquellos valores que “especifican los términos fundamentales de la cooperación política y social” (Rawls 1996:141) y en esta medida son aquellos que permiten el surgimiento de la razón pública. Y en segundo lugar Rawls recurre al hecho de que a lo largo de la historia han existido diversas doctrinas comprensivas razonables que pueden llegar a tener acuerdo, pese a sus diferencias, en el plano de lo político, es decir, que pese a la pluralidad de creencias e ideales es posible que todos estos, en cuanto razonables, permitan el surgimiento de un consenso traslapado.

En cuanto al problema de la estabilidad del liberalismo político Rawls está consciente que esta estabilidad depende totalmente del establecimiento efectivo de un consenso traslapado entre la pluralidad de doctrinas que existen al interior de la sociedad, y el punto más importante es que no se debe intentar imponer una doctrina comprensiva razonable sino permitir el surgimiento del consenso entre todas las doctrinas.

Dado que el consenso traslapado es de vital importancia para la posibilidad de existencia real del liberalismo político y para su estabilidad, a continuación Rawls se concentra en describir de manera más precisa cuáles son las características de este consenso y cuáles son las posibles objeciones a las cuales se puede ver enfrentado.

⁶ Conferencia cuarta del *Liberalismo político*.

Antes de entrar a las objeciones a la idea de consenso traslapado, Rawls nos expone lo que él considera son las dos características básicas de este concepto, a saber, que en primer lugar el consenso traslapado surge de un pluralismo entre doctrinas razonables, y Rawls considera que este pluralismo es el resultado natural de la convivencia y el desarrollo humano dentro de un marco de instituciones libres y no es por lo tanto un hecho desafortunado de la condición humana. Y en segundo lugar, Rawls insiste en que la concepción política que es resultado del consenso traslapado debe en lo posible presentarse como independiente de las doctrinas comprensivas razonables.

A continuación Rawls presenta cuatro posibles objeciones que él considera pueden hacerse a la idea de consenso traslapado basado en una concepción política como fundamento de la unidad social.

La primera objeción y que parece ser la que preocupa más a Rawls desde el principio de la conferencia es la que dice que el consenso traslapado es un mero *modus vivendi* es decir, que el acuerdo político al que se llega en el consenso traslapado no es más que un “pacto de no agresión” entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables, un pacto que suscriben con el único fin de mantener estable la sociedad.

A esta objeción Rawls responde, en primer lugar, afirmando que la esperanza de crear una comunidad política a partir de una doctrina comprensiva es ilusoria y debe rechazarse. En segundo lugar, afirma que el consenso traslapado, en cuanto un acuerdo político es valioso por sí mismo y no únicamente como *modus vivendi*, pues dicho acuerdo es en sí mismo una concepción moral pues afirma a los ciudadanos como libres e iguales y permite el desarrollo de las virtudes políticas y de la razón pública. Además Rawls insiste en que el consenso es elaborado y fundamentado por cada uno de los ciudadanos a partir de su propia doctrina comprensiva razonable, lo cual le aporta todos los elementos filosóficos, religiosos y morales que cada una de esas doctrinas posee.

Una segunda objeción que Rawls considera es aquella que afirma que si la concepción política que resulta del consenso es independiente de las doctrinas comprensivas

razonables, esta concepción política terminara adoptando una posición indiferente y escéptica frente a todas las doctrinas en particular.

Para dar respuesta a esta objeción Rawls voltea el asunto y afirma que es a partir de las doctrinas comprensivas razonables que el ciudadano debe dar carácter de verdadero al consenso traslapado, y no el consenso traslapado el que debe mirar como verdaderas o falsas cada una de las doctrinas en particulares.

La tercera objeción considerada por Rawls es aquella que afirma que si la concepción política no surge de una sola doctrina comprensiva, va a ser muy difícil para esta resolver los muchos conflictos de justicia que surgen en la vida política de una sociedad pues estos exigen muchas veces el uso de fundamentos conceptuales y filosóficos muy profundos los cuales parecen escapársele a un consenso traslapado como el que describe el autor.

A esta objeción Rawls responde que, dado que el consenso traslapado surge de un acuerdo entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables, es posible que en algunas ocasiones la concepción política pueda recurrir a valores presentes en estas doctrinas; sin embargo, por lo general, los valores políticos establecidos dentro del marco de una constitución deben prevalecer, en condiciones normales, sobre los valores particulares de las doctrinas comprensivas razonables.

La última objeción que Rawls trata es aquella de si su idea de consenso traslapado es utópica y que no existen las suficientes fuerzas para lograr que de hecho este acuerdo entre una pluralidad de doctrinas se establezca.

Rawls considera que para el establecimiento efectivo de un consenso traslapado existen dos momentos claves que son, en primer lugar, el establecimiento de un acuerdo constitucional y luego el establecimiento de un consenso traslapado.

El establecimiento de un acuerdo constitucional es de vital importancia pues establece los principios de justicia que han de regir la estructura básica de la sociedad pero que en esta primera etapa son establecidos sólo a manera de *modus vivendi*. Rawls considera que una vez hecha esta tarea, el paso hacia el consenso traslapado es mucho más plausible pues existe la posibilidad de que dentro de una convivencia democrática diferentes fuerzas lleven a la aceptación de los valores políticos como valores en sí mismos y de esta manera estos se establezcan y florezcan. La posibilidad de dialogo y discusión que surge dentro del marco democrático constitucional es tal vez para Rawls la fuerza que impulsa con mayor ímpetu la creación de un verdadero consenso traslapado.

El liberalismo político de Rawls extiende por lo tanto al entorno de las democracias modernas el proyecto de la tolerancia que se inició a mediados del siglo XVI como respuesta a las guerras religiosas que produjo la fragmentación religiosa, y plantea una organización institucional que responde a las necesidades de la sociedad multicultural moderna.

Ahora ha de entenderse mejor la cita que enunciábamos al principio de este escrito en la cual Rawls afirma que:

Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente (Rawls 1996:154)

En este punto se hace importante volver atrás en la historia de la filosofía para comprender mejor el origen de esta tradición de la tolerancia que desemboca hoy en día en los planteamientos del liberalismo político de Rawls. Para ello nos centraremos en el análisis de los escritos acerca de la tolerancia religiosa de John Locke y a continuación estudiaremos su efecto sobre los planteamientos morales de los llamados “sentimentalistas morales” Adam Smith y David Hume, en donde se empieza a notar fuertemente por primera vez la “privatización” de la discusión moral y la preocupación sobredimensionada de la justicia como primera virtud social.

III. Los orígenes del concepto de tolerancia del liberalismo político

Como se ha venido insistiendo desde la introducción del presente trabajo, el objetivo primordial de los planteamientos del liberalismo político de John Rawls es lograr formular una teoría que permita el establecimiento de unos principios de justicia tales que fundamenten los términos de la cooperación social en una sociedad democrática moderna caracterizada por el pluralismo ideológico de tal forma que ésta se mantenga estable y en paz a lo largo del tiempo.

En la sección anterior se explicó en detalle la estrategia planteada por el autor para cumplir con este fin, la cual puede resumirse en el establecimiento de unos principios de justicia que aseguren la imparcialidad de las instituciones frente al pluralismo y que encuentran su fundamento teórico en el experimento mental del velo de ignorancia. El establecimiento efectivo y el mantenimiento de los principios de justicia escogidos tras el velo de ignorancia se fundamenta de manera práctica en el consenso traslapado de las diferentes cosmovisiones que componen la sociedad; consenso que surge de la imparcialidad con la cual la concepción de justicia, puramente política, se enfrenta a las diferentes formas de vida de los ciudadanos. En atención a su razón pública, los ciudadanos coinciden todos en la concepción política de la justicia, sin importar sus marcadas diferencias en la sociedad civil, y a su vez, la concepción de justicia es imparcial y tolerante frente a toda forma de vida razonable que no comprometa los términos de cooperación social.

Es importante entonces recalcar que el concepto de tolerancia del liberalismo político es, como era de esperarse, puramente político; en otras palabras, la tolerancia es el resultado de la concepción política de la justicia como imparcialidad, la cual está fundamentada de manera pragmática con miras al objetivo político del mantenimiento pacífico y estable de la sociedad democrática. La tolerancia así concebida es entonces el resultado necesario de una estrategia óptima de equilibrio social, más no es el resultado

de una aceptación positiva de la diferencia ni pasa por una verdadera toma de conciencia de la diversidad que caracteriza al hombre al nivel de la sociedad civil. Quien tolera es la ley y el marco institucional, y el hombre, en cuanto miembro de la comunidad política se ve obligado a practicar la doctrina de la tolerancia, la cual hasta aquí no se ha preocupado por encontrar vías de proliferación en los ámbitos no políticos.

La fragilidad de esta forma de tolerancia es evidente, puesto que el hombre tolera únicamente en atención a la ley y no en atención a su religión, filosofía y estructura moral; planos en los cuales el liberalismo político toma una posición derrotista y declara la imposibilidad de acuerdo o de disolución de conflicto y supone como único acuerdo posible el consenso traslapado logrado desde la razón pública.

Los planteamientos filosóficos de John Locke en cuanto al tema de la tolerancia son sin lugar a dudas la primera semilla de ésta concepción política de la tolerancia que encuentra su radicalización en la filosofía de John Rawls, y es en la posición del filósofo inglés que se entiende de mejor manera por qué la tradición del pensamiento liberal hizo tanto énfasis en la importancia de la tolerancia así pensada. Dentro de la dialéctica histórica del pensamiento liberal, la libertad religiosa fue la primera en ser reivindicada, y en esta reivindicación, el papel de la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke fue fundamental.

La polémica a favor y en contra del concepto de tolerancia que se originó a mediados del siglo XVI con los problemas de fragmentación religiosa ocasionados por la Reforma no tuvo en Locke su único y primer exponente; sin embargo, este autor nos interesa de manera particular pues es en él donde se aprecia de manera más clara el origen de la línea de argumentación que se seguirá a lo largo de todo el camino del pensamiento político liberal y que desemboca en la filosofía de Rawls.

La característica principal de esta corriente de pensamiento es el énfasis que se hace en la necesidad de la separación entre Estado e Iglesia, y más generalmente entre Estado y

sociedad civil, argumentada desde la perspectiva de alguien que pone la subsistencia del Estado y de la institucionalidad como el fin principal, por encima incluso de la perfección o el progreso moral.

La fundamentación filosófica del ciudadano confesionalmente neutro separado de su naturaleza subjetiva pasa por la necesaria separación de la relación entre Estado e Iglesia y es en el liberalismo de Locke donde este movimiento queda más claro. La estrategia de Locke consistió en mostrar lo improcedente del ámbito político al nivel de la conciencia humana, donde los métodos coercitivos, propios del funcionamiento de la ley estatal, no tienen ningún efecto.

La Carta sobre la tolerancia

En la tradición de filosofía política dentro de la cual se enmarca el pensamiento de Locke se comenzó a hacer evidente la necesidad de concebir al poder político como un elemento neutral independiente de la concepción religiosa de aquel que detentara el poder, de forma que la fundamentación del poder estatal no dependiera del credo sino de vínculos objetivos que le otorgaran mayor estabilidad e independencia. Esta perspectiva frente al papel del estado se hace evidente en su texto *Carta sobre la tolerancia* de 1689.

Lo primero que se debe decir al aproximarse al concepto de tolerancia expuesto por Locke es que éste es el resultado necesario de su teoría sobre la naturaleza de la sociedad y la estructura del gobierno, razón por la cual, antes de adentrarnos en lo que significa la tolerancia para el filósofo inglés, es importante que nos detengamos en algunas consideraciones de su teoría de la sociedad y el Estado.

Para Locke, la sociedad no es más que la reunión consciente de hombres libres que se deciden a entrar en un marco regulado por leyes con el fin de preservar su vida, su libertad y ante todo su propiedad. En palabras del propio Locke:

El Estado es una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. Estimo además que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes. (Locke, 2002:8)

Dentro de esta concepción del Estado, el papel del magistrado o de aquel que detenta el poder político consiste única y exclusivamente en el cuidado y mantenimiento de la posesión de estas cosas para cuyo cuidado entraron los hombres en sociedad y formaron el Estado. El objetivo de la ley es entonces el de asegurar, por medio del monopolio estatal de la fuerza, el respeto de las propiedades de los hombres y de los acuerdos establecidos entre estos de manera tal que su vida no corra peligro y que sus posesiones no sean expropiadas. Sólo aquellos que violan los derechos de los demás en cuanto a la vida y la propiedad deben ser castigados por el poder central.

Ahora bien, la principal preocupación de Locke es que el poder del magistrado sobrepase lo que corresponde a su jurisdicción e intente intervenir en lo concerniente a la religión y a la salvación de las almas, ámbitos que según Locke, pertenecen a la esfera privada del hombre y no tienen por qué comprometer el correcto desarrollo de la sociedad. “Toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al sólo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas.” (Locke, 2002:9)

Para sustentar su posición, Locke utiliza tanto argumentos filosóficos como religiosos; en estos últimos no nos vamos a detener en este trabajo puesto que no son pertinentes para nuestro objetivo, razón por la cual nos concentraremos en los argumentos de tipo filosófico en los cuales podemos resaltar las similitudes y el origen de los planteamientos de Rawls y de toda la tradición liberal.

El magistrado no debe ni puede inmiscuirse en asuntos de fe, esto debido a que el poder del Estado se basa en el monopolio de los medios de fuerza física, los cuales no tienen ningún efecto sobre la religión, que requiere la aceptación voluntaria y real de los dogmas por ella expresados. “Y tal es la naturaleza del entendimiento que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior. Ni la confiscación de propiedades, ni el encarcelamiento, ni los tormentos, ni nada de esa naturaleza puede tener eficacia suficiente para hacer que los hombres cambien el juicio interno que se han formado de las cosas.” (Locke, 2002:10)

Este argumento es importante puesto que se sirve de la filosofía y de su concepción metafísica del hombre para justificar la impropiedad del uso de la fuerza física como medio de convencimiento frente a la conciencia humana. La libertad de la conciencia no es sólo perteneciente a la naturaleza misma del hombre, sino que intentar violentarla por medio de fuerza física o de castigos es un absurdo. La utilización de la fuerza frente a todo aquello que es dominio de la opinión libre de la conciencia no tiene caso, y este es un argumento que influyó decididamente a lo largo de toda la tradición liberal y que en los planteamientos de Rawls ya se da por sobreentendido.

Locke está consciente de que podría alegarse que el magistrado cuenta aún con el poder de la argumentación como medio posible de convencimiento y de guía hacia el “camino de la verdad”, sin embargo, “una cosa es persuadir y otra mandar” (Locke, 2002:11) y el instrumento del magistrado es el poder civil que lo faculta para mandar; para persuadir, una buena voluntad es suficiente autoridad. Dice Locke:

Todo hombre está facultado para amonestar o exhortar a otro o para convencerlo de su error y, por medio del razonamiento, atraerlo a la verdad. Pero dar leyes, recibir obediencia, y obligar con la espada son cosas que no corresponden a nadie más que al magistrado. Sobre esta base, yo afirmo que el poder del magistrado no se extiende al establecimiento de artículos de fe o de formas de culto por la fuerza de sus leyes. Porque las leyes no tienen fuerza alguna sin castigos, y los castigos,

en este caso, son absolutamente impertinentes, puesto que no son adecuados para convencer la mente. (Locke, 2002:11)

Una vez explicado lo impropio de la aplicación de la fuerza, propia del poder del Estado, al ámbito religioso cuya aceptación reposa en la conciencia, Locke expone su concepción de lo que es una iglesia, el segundo elemento clave a tener en cuenta para la comprensión del origen de su propuesta de la tolerancia:

Estimo que una iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a El y eficaz para la salvación de sus almas. (...) Ningún hombre se encuentra por naturaleza ligado a una iglesia o secta particular, sino que cada uno se une voluntariamente a la sociedad en la cual cree que ha encontrado la profesión y el culto que es verdaderamente aceptable a Dios. (Locke, 2002:13)

El elemento clave de esta definición consiste en que Locke incluye la libertad individual de la voluntad en la elección de la iglesia que cada cual considera adecuada para alcanzar el fin de la salvación *de su propia* alma. Si el fin de la iglesia es que el individuo que se une a ella realice lo que considera adecuado para salvar su alma, no tiene sentido que dicha elección incumba al Estado, ya que es una preocupación puramente individual y, como ya se mencionó, la salvación de las almas no está incluida dentro de los deberes del magistrado al tratarse de un hecho privado.

Si esta sociedad con el título de iglesia a la cual el hombre se adhiere libremente no cumple, a sus ojos, con los requisitos que él considera adecuados para su propia salvación, éste debe poder estar en plena libertad de dejar la asociación y buscar una nueva que cumpla con dichos fines. Las asociaciones religiosas son pues, según Locke, absolutamente libres y espontáneas y sus leyes internas deben estar establecidas en acuerdo con el fin para el cual fueron creadas. “Ningún miembro de una sociedad religiosa puede ser atado con ningún vínculo que no proceda de la esperanza cierta de

vida eterna. Una iglesia es, pues, una sociedad de miembros unidos voluntariamente para este fin.” (Locke, 2002:13)

Una vez se ha establecido qué entiende Locke por Estado e Iglesia es posible entender su concepción de la tolerancia. La tolerancia en Locke es un principio del Estado frente a las asociaciones religiosas en atención a la diferente naturaleza de cada uno de estos dos estamentos. La tolerancia es la abstención del uso de la fuerza pública propia del Estado con el fin de obligar a un individuo a entrar o a salir de alguna asociación religiosa. En palabras de Locke:

Estas sociedades religiosas yo las llamo iglesias, y digo que el magistrado debería tolerarlas, porque la actividad de estas asambleas del pueblo no es otra cosa que lo que la ley permite cuidar a cada hombre en particular, es decir, la salvación de su alma; no hay en este caso diferencia alguna entre la iglesia nacional y otras congregaciones separadas. (Locke: 2002:34)

La tolerancia es entonces el resultado necesario de esta forma de concebir tanto al Estado como a la iglesia y este resultado es el mismo que se mantiene hoy en día en los planteamientos de Rawls, con la única diferencia de que la consideración se ha ampliado a muchos más ámbitos que la sola relación Estado iglesia. Es clave evidenciar que en el liberalismo político moderno, *la dirección de la tolerancia es la misma*, a saber, es la tolerancia del Estado hacia diferentes ámbitos de la vida humana, ampliada ahora necesariamente como resultado de los desarrollos históricos de la democracia, el capitalismo y los medios de comunicación. Como se ha insistido desde la introducción, Rawls está plenamente consciente de esto y eso se observa claramente en el siguiente párrafo que ya hemos citado arriba pero que es importante recordar:

Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, *completaría* y *extendería* el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. *Esta extensión es*

necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia *dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática*. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente. (Rawls 1996:154)⁷

La tolerancia y la finalidad del Estado

Es interesante resaltar que Locke hace un énfasis especial en el hecho de que la tolerancia es útil al Estado en cuanto que le permite cumplir de mejor manera con el fin para el cual está establecido, a saber, “la necesidad de preservar a los hombres la posesión de lo que con honesta industria han adquirido y también de preservar su libertad y su fuerza para, para que puedan seguir adquiriendo lo que deseen.” (Locke, 2002:51) El fin del poder legislativo es el bien y la prosperidad de la sociedad y es únicamente en atención a este fin que los hombres entran en sociedad y crean gobiernos. “La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida” (Locke, 2002:53)

Así las cosas, la opresión frente a todo aquello que no se opone a este fin no sólo no tiene sentido sino que genera conflictos innecesarios y que pueden llevar al Estado a la inestabilidad y a guerras innecesarias. Locke ve en la opresión la causa directa de las guerras de religión que tiene devastado a su país en la época, y observa como países que han abrazado la tolerancia, tales como Holanda, disfrutaban de solidez económica. Dice Locke:

No es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido tantos conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión. (Locke, 2002.65)

⁷ El énfasis es mío.

El Estado, el cual es instituido para preservar el único fin por el cual el hombre accede a entrar en sociedad, a saber, el mantenimiento de su propiedad, se beneficia de la tolerancia, pues con ella el gobierno se aleja de problemas que deben resolverse al interior de la sociedad civil y que no tienen por qué afectarlo directamente. Afirma Locke:

¿Cuánto mayor no será la seguridad del gobierno si todos sus súbditos, de cualquier iglesia que sean, sin ninguna distinción por causa de religión, disfrutando todos del mismo favor del príncipe y del mismo beneficio de las leyes, se hacen su soporte común y sus guardianes y si nadie tiene ocasión de temer la severidad de las leyes, salvo aquellos que injurien a sus vecinos y cometan ofensas contra la paz civil? (Locke, 2002:62)

La crítica de esta defensa de la tolerancia con vistas a la preservación del Estado y en últimas con vistas a la preservación de los derechos de propiedad será desarrollada en la cuarta parte de este trabajo, donde reseñaremos la crítica de Marx al movimiento liberal presente en su obra *Sobre la cuestión judía*.

La prioridad de la ley sobre la religión

El Estado se abstiene de usar la fuerza para castigar la pluralidad, así como castiga a todos aquellos que toman el poder por sí mismos y lo hacen. En esto consiste la tan apreciada tolerancia fruto de la modernidad; no es más que un pacto de no agresión entre el Estado y la vida civil del hombre, eso sí, con algunas limitantes, las cuales están igualmente expuestas desde los tiempos de Locke.

La tolerancia frente a la libertad civil argumentada por Locke en términos religiosos encuentra sus límites en el mismo instante en que el ejercicio de ésta libertad vaya en contravía de los intereses y los mandamientos de la ley pública, puesto que en este momento, el ejercicio de esa libertad deja de ser algo que no pertenece a los intereses del magistrado y entra en la jurisdicción de sus poderes legales y por tanto, si es

perjudicial para el mantenimiento de la vida o la propiedad debe ser castigado. Dice Locke:

... Ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado. (Locke, 2002:54)

Esta prioridad de la ley sobre la libertad religiosa es otra de las características claves que se han mantenido en pie durante toda la tradición liberal hasta nuestros días. En el ensayo de Richard Rorty *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, esta valoración queda clara desde el título mismo. Dice Rorty:

La verdad entendida en un sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama “un orden que nos antecede y nos ha sido dado”, sencillamente es irrelevante para la democracia política. Y así, tampoco la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana, llega a su vez a ser relevante. Cuando entran en conflicto, *la democracia tiene precedencia sobre la filosofía*. (Rorty, 2001:46)⁸

Esta valoración de los derechos políticos por encima de las creencias, la moral, la religión y la filosofía es explicada por el mismo Rorty como el fruto del hecho de que la justicia se convierte desde la tradición iluminista en la primera y más importante virtud de toda sociedad. En palabras de Rorty:

Dios, la naturaleza humana y la racionalidad son, por así decirlo, funcionalmente intercambiables. Todo cuanto sabemos de cierto respecto a cada uno de esos conceptos es que, si no sirven para legitimar algunos principios normativos, de poco valen. Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo requieren de una premisa religiosa o filosófica para la política. Pero Rawls sugiere que, cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, la

necesidad de tal legitimación deja gradualmente de ser sentida. Y es que una sociedad como esa podrá adaptarse a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. (Rorty, 2001:39)

Es interesante resaltar que en la tradición filosófica, esta visión de la justicia como la más importante de las virtudes sociales comienza a permear el pensamiento de incluso aquellos que se preocupaban principalmente por los asuntos de la moral y no de la política, evidenciando la creciente influencia de esta creciente separación entre lo político y lo moral. Esto se evidencia en los escritos morales de Hume, en donde la justicia es la primera de las virtudes tratadas en su obra. El filósofo escocés la describe como una virtud social cuyo único origen es la utilidad pública y cuyas consideraciones son calificadas como las más importantes de todas:

Que la utilidad pública es el *único* origen de la justicia y que las reflexiones acerca de las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el *único* fundamento de su mérito, es una proposición que, como despierta mayor curiosidad y es más importante, merece nuestro examen y estudio. (Hume, 1993:47)

Esta influencia es muy marcada igualmente en los escritos de Adam Smith, en donde la justicia es vista como la virtud más importante de la sociedad pues de ella depende el mantenimiento de los lazos que hacen posible el florecimiento de ésta y que serán igualmente fundamentales en su teoría económica. Además, el hecho que sea la única virtud social para cuyo incumplimiento autorizamos el uso de la fuerza pone en evidencia su importancia. Dice Smith:

Sobre esto se funda la notable distinción entre la justicia y todas las otras virtudes sociales, que ha sido recientemente subrayada por un autor de gran talento (Henry

⁸ El énfasis es mío

Home, Lord Kames) en el sentido de que nos sentimos bajo una mayor obligación de obrar de acuerdo a la justicia que en armonía con la amistad, la caridad o la generosidad; que de alguna manera la práctica de estas tres últimas virtudes parece ser dejada a nuestro libre albedrío, pero de una u otra forma nos sentimos vinculados, obligados y forzados de un modo especial a observar la justicia. Es decir, pensamos que es totalmente correcto y cuenta con la aprobación de todas las personas el empleo de la fuerza para cumplir con las reglas de la justicia, pero no para seguir los preceptos de las otras virtudes. (Smith, 1997: 175)

IV. Crítica al concepto de tolerancia a la luz de los planteamientos de Carlos Marx

Como se ha venido insistiendo a lo largo del presente trabajo, el gran logro de la filosofía de la tolerancia fue el de extirpar del plano político las creencias religiosas para relegarlas al plano privado, introduciendo una separación que desde entonces ha sido fundamental en el Estado moderno entre ciudadano y lo que podríamos llamar hombre *no-político* o individuo. Esta separación entre el plano político y el plano privado del individuo es conocida en el vocabulario de Carlos Marx bajo el nombre de “emancipación política”. Si bien el hombre *no-político* puede tener en su remota privacidad el culto que desee y declararse todo lo diferente que se quiera de los demás, en el ámbito político él es un ciudadano exactamente igual a los otros, con los mismos derechos y sometido a las mismas leyes, con lo cual la vida política del hombre se emancipa de las particularidades privadas que, como ya se mencionó, deben ser toleradas siempre y cuando no interfieran con los intereses del Estado.

Como se mostró en la primera parte del trabajo, el liberalismo político moderno, en cabeza de John Rawls, retomó el proyecto de la tolerancia religiosa expuesto por Locke y lo llevó hasta sus últimas consecuencias, aplicando el principio de tolerancia a todos los ámbitos no-políticos del hombre. Ahora todo lo que constituye la esfera vivencial humana, incluidas la religión, las costumbres y la propia filosofía, es declarado materia privada con el fin de establecer un nuevo contrato social que nace y se funda en la pluralidad tolerante democrática y es precisamente gracias a ello que se debe poder crear instituciones justas que hagan posible el mantenimiento de sociedades multiculturales estables y pacíficas.

Es probable que el liberalismo político logre efectivamente crear las condiciones para el establecimiento real de instituciones justas en sociedades modernas, sin embargo, el precio que se debe pagar por ello es demasiado alto, pues el requisito inicial es la

renuncia irrevocable a la posibilidad de desarrollar proyectos de vida unificantes que no diseccionen la vida humana entre el plano privado y el plano político y que permitan llenar de manera adecuada el vacío que deja el liberalismo al privilegiar la privacidad y subsecuente desproblematización de lo que Rawls llama las doctrinas comprensivas y que son nada más y nada menos que el centro mismo de la vida humana. La tolerancia total puede aportar las bases para una sociedad estable pero que en su interior se encuentra totalmente desconectada y empobrecida.. Esto fue evidenciado brillantemente por Marx en su texto *Sobre la cuestión Judía*, en el cual el filósofo alemán demuestra lo precario que es aún el concepto de tolerancia, caracterizado por Marx en el concepto de emancipación política, si se lo mira desde una perspectiva más amplia de emancipación humana.

Como se mencionó en la introducción, el objetivo de esta cuarta parte del trabajo es el de presentar los argumentos que utiliza Marx para demostrar lo primitiva que es una simple emancipación política, con el fin de servirnos de ellos para hacer una crítica a la noción de tolerancia tan cara al liberalismo político.

La problemática de *Sobre la cuestión Judía*

Es importante repasar rápidamente el contexto en el cual se inscribe la obra de Marx para poder apreciar más adecuadamente su argumentación. En *Sobre la cuestión Judía* Marx elabora una crítica demoledora a los planteamientos de Bruno Bauer, filósofo contemporáneo de Marx perteneciente a la corriente conocida como la “izquierda hegeliana”, en referencia al problema de la libertad de los Judíos para profesar su religión en Alemania, Estado eminentemente católico en 1844, época en que se da la polémica entre los dos autores.

La problemática tratada por Bauer consiste en que los Judíos alemanes pretendían la emancipación política, es decir, que se los tratara políticamente como ciudadanos iguales a los católicos a pesar de sus diferencias de culto. La respuesta que da Bauer a esta problemática es que en Alemania nadie se ha emancipado políticamente puesto que

el Estado es en sí mismo religioso, y para que esto deje de ser así, la religión debe ser abolida y despojada de los terrenos legales. En palabras de Bauer citadas por Marx:

Todo privilegio religioso en general, incluyendo, por tanto, el monopolio de una iglesia privilegiada, debería ser abolido, y si uno o varios, o incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos, el cumplimiento de estos deberes habría que dejarlo a su propio arbitrio, como incumbencia *puramente privada*. (Marx, 1987:468)

La crítica de Marx a Bauer consiste en que la emancipación política por la vía de la abolición del poder Estatal de la iglesia y su relegamiento a la vida privada no hacen más que dividir al hombre en dos esferas, una pública en la cual está libre de contradicciones, y una privada en la cual todas las contradicciones se mantienen.

Para entrar a considerar lo que se debe entender realmente por emancipación política, Marx parte del ejemplo histórico de su época de una sociedad verdaderamente emancipada en términos políticos, la sociedad norteamericana. Sólo en Norteamérica se ha realizado lo que Marx entiende por emancipación política, y que puede asimilarse al proyecto de Locke de la tolerancia, la cual se da efectivamente cuando “el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión y se comporta hacia la religión como tal Estado, es decir, *políticamente*.” (Marx, 1987:467)

El principal hecho que pretende explicar Marx es cómo la emancipación política, es decir, la tolerancia en términos legales del Estado frente a la vida privada de sus ciudadanos, puede convivir con la religión, hecho que Bruno Bauer no lograba concebir, pues para él la emancipación misma del Estado debía pasar necesariamente por la abolición de la religión. Marx entiende entonces la emancipación política tal y como la entiende el liberalismo político, en palabras del propio Marx:

El estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna y se profesa a sí

mismo como Estado. La emancipación política con respecto a la religión no es la emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión misma, porque la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la emancipación humana. (Marx, 1987, 468)

Es claro que este tipo de emancipación política que se fundamenta en la tolerancia frente a la diferencia no trae consigo la emancipación de la religión sino que incluso permite el florecimiento de ésta pero ahora en el ámbito privado, tal cual como sucedió en Estados Unidos “el país de la religiosidad, como a una voz nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton.” (Marx, 1987:467) La tolerancia introduce una distinción radical entre lo público y lo privado que lejos de lograr lo que para Marx sería una verdadera emancipación humana por el contrario la encubre. Una verdadera emancipación humana se daría para Marx cuando el hombre se emancipe verdaderamente de la religión, de la propiedad y de todo aquello que impide que se convierta en verdadero ser de género libre de enajenación; no insistimos en este punto por ahora pues nos concentraremos sólo en las críticas del filósofo alemán a esta visión de la tolerancia.

El punto de Marx es que con la emancipación política, la religiosidad no desaparece ni deja de ser un problema, ésta se mantiene y florece en ámbito privado:

El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el Estado puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere realmente de ella; en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre. (Marx, 1987: 468)

Lo que se logra con la emancipación política es la anulación, a nivel de la ley, de las diferencias de clase social, de culto, de nacimiento, de cultura, de ocupación entre otras al declararlas *no-políticas* y al sostener que todo miembro de la comunidad participa por igual de la soberanía popular visto como un ciudadano más a los ojos del Estado. Sin embargo, esto no hace más que escindir la vida del hombre entre su plano político

inmaterial y su existencia real en la sociedad civil, en la cual “las premisas de ésta vida egoísta se mantienen todas en pie, al margen de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha avanzado en su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrena: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que obra como particular; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en el juguete de poderes extraños.” (Marx 1987:470)

Aplicación de la crítica de Marx al Liberalismo político: La libertad política a expensas de la enajenación privada.

La crítica a la noción de emancipación política que hace Marx es una crítica certera a la noción de tolerancia de su época, una noción mucho más restringida que la que maneja el liberalismo político actual y que sólo se enfocaba en el problema de la tolerancia religiosa tal y como es expuesto por Locke. Sin embargo, esta crítica es igual de pertinente para la noción de tolerancia que aquí nos incumbe, pues la contradicción es la misma y permanece: la religiosidad, la sexualidad, la raza, las visiones de mundo y todo lo que compone las doctrinas comprensivas es declarado diferencia *no-política* y por lo tanto debe ser tolerado, desplazando el problema del ámbito público al ámbito privado, donde el odio y el rechazo por el homosexual, el negro y el ateo (para dar un ejemplo) se mantienen intactos pero deben ser enmascarados a la luz de la ley tolerante y para la cual todos somos ciudadanos iguales. El objetivo primordial de nuestra crítica es lograr poner en evidencia que todo lo que se logra con el liberalismo político no es más que un desplazamiento de las contradicciones; como lo menciona Marx, las contradicciones se trasladan del Estado a la sociedad civil, donde la tolerancia de hecho no es más que la simple aceptación de un contrato de no agresión impuesto por la ley pero no que pasa por una aceptación real de la diferencia, examinemos esto más detenidamente.

Como se explicó en la primera parte del trabajo, el fin último del liberalismo político es lograr establecer un marco legal que permita mantener estable y en paz una sociedad profundamente dividida en su interior por una multiplicidad de creencias religiosas, morales y filosóficas. Incluso el mismo Kant en su obra *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* afirma que:

Una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la humana especie.⁹

Desde esta concepción liberal, lograr establecer un Estado que respete la mayor cantidad de libertades individuales y lo haga de manera justa es la misión última del hombre. Sin embargo, Marx no coincide con esta visión optimista y afirma que:

El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho que el Estado puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*. (Marx, 1987:468)

¿Cómo se explica entonces el hecho de que el fin último del liberalismo político produce *Estados libres* pero no *hombres libres*? La respuesta es, en palabras de Marx, porque “la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la emancipación humana.” (Marx, 1987,468) Es cierto que vivimos en sociedades constitucionales tolerantes que establecen igualdad de derechos y profesan el cumplimiento de los derechos humanos, pero la pregunta de Marx va más a fondo, ¿es esto suficiente? Y su respuesta es un tajante *no*.

El proyecto del liberalismo político de Rawls sería, desde la perspectiva de Marx, el último peldaño de la contradicción entre Estado y sociedad civil. La polémica entre Marx y Bauer se enmarca en un horizonte de emancipación política frente a la religión,

nuestra polémica con Rawls es más amplia, es la emancipación del Estado de todo lo que constituye la vida misma del hombre, de todas las doctrinas comprensivas en el lenguaje rawlsiano. El proyecto de Rawls apunta al establecimiento de un nuevo contrato social que establezca los principios de justicia adecuados para la especificación de la cooperación social en el marco de una sociedad caracterizada por el pluralismo, ese es el objetivo de su justicia como imparcialidad. El establecimiento de dichos principios no es más que la ampliación total de la contradicción entre la plena libertad legal y la completa enajenación en el ámbito real de la vida humana tal y como lo captó Marx en su argumentación.

Marx está consciente de que la emancipación política es un paso importante en el desarrollo humano, “es indudable que la emancipación política representa un progreso, y aunque no sea la forma más alta de emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual.” (Marx, 1987:471) Sin embargo, esta emancipación se queda corta, y esto lo evidencia Marx en la constatación clave de la dislocación que se produce en el hombre cuando se declara la igualdad política pero se permite la total individualidad y diferencia en el ámbito privado, pues en este último “las premisas de ésta vida egoísta se mantienen todas en pie, al margen de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta.” (Marx 1987:470) Las palabras siguientes de Marx son tal vez las más lucidas que se hayan escrito acerca de lo corto que se queda ese proyecto liberal que el mismísimo Kant exaltaba como el más digno de la especie:

Allí donde el Estado político ha avanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que obra como particular; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada así mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños. (Marx, 1987:470)

⁹ Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, Pag49

Desde este punto de vista podemos observar claramente lo parcial que puede llegar a ser la emancipación política, pues si bien ella otorga libertades y derechos por igual a todos sus ciudadanos, ella misma configura y garantiza la sofocante individualidad que se vive realmente al nivel de la sociedad civil, en la cual precisamente todo aquello que conforma la vida real del hombre, a saber, la religión, la moral, la filosofía, los proyectos de vida, todo eso queda relegado al plano privado y es declarado irreconciliable de hecho con lo cual la tolerancia se erige como la única solución posible. Y lo más grave de esto, es que, tal y como lo menciona Marx:

La dislocación de la religión con respecto al Estado, que la desplaza a la sociedad burguesa, no constituye simplemente una fase, sino la cúspide de la emancipación política, la cual, por lo tanto, no suprime ni pretende suprimir la religiosidad real del hombre. (Marx 1987,472)

El precio que se tiene que pagar entonces por obtener la mayor escala de libertades políticas es la renuncia obligatoria y deliberada a toda posibilidad de emprender proyectos de escala mundial a nivel de la filosofía, de la moral y de las creencias, con lo cual la discusión y subsecuente avance del hombre en estos temas es declarado *imposible*. Y quizá lo más sorprendente es la frialdad con la cual el liberalismo declara esta imposibilidad, atribuyéndole al hombre sin el menor escalofrío una naturaleza caracterizada por aquella individualidad calculadora propia del análisis económico. Es interesante resaltar cómo la visión ontológica misma que el liberalismo político tiene del hombre configura la forma en la cual es tratado, y los presupuestos que se hacen sobre su naturaleza, según los cuales el acuerdo en materia de temas *no-políticos* es inalcanzable pues cada cual actúa como un agente maximizador de beneficios al estilo de la economía neoclásica, definen la forma en que el pensamiento de Rawls estructura la sociedad. En estas condiciones el único acuerdo que puede lograrse es un acuerdo de tipo negativo que traza perfectamente los límites de la libertad del otro frente a la propia y nos permite a todos ser “egoístas encarrilados” en las líneas férreas de la institucionalidad democrática.

La realización efectiva del consenso traslapado propuesto por el liberalismo político es la capitulación a la posibilidad de alcanzar un nivel más alto de emancipación que la simple emancipación política. La libertad política y el tratamiento puramente procesal que las instituciones deben darle a sus ciudadanos no puede ser el último peldaño en la evolución del hombre cuando presenciamos que las preguntas más fundamentales de su existencia y que le aportan el verdadero sentido a ésta siguen estando sin resolver y peor aún, han sido declaradas irresolubles. Apoyándonos en Marx, la emancipación política que logramos con el establecimiento de los principios de justicia se agota en sí misma y no desemboca ni tiene planes de desembocar en una emancipación más amplia, sino que mantiene intactas todas las contradicciones de la vida del hombre al declararlas asunto *no-político*.

El problema real es que el hombre gana su libertad en el plano político y su forma de vida es tolerada por todos, pero en su vida efectiva, éste sigue siendo utilizado como un medio para fines de otros, sigue aferrado a una creencia religiosa que ya incluso es mal visto discutir o cuestionar pues es “asunto privado” y su progreso moral no tiene horizonte alguno pues sin discusión pública nada puede avanzar. Así las cosas, el hombre adquiere su libertad política a expensas de una condena perpetua a la enajenación privada.

La propiedad privada: el origen de la tolerancia

Sin embargo Marx no se contenta simplemente con señalar el problema que surge de la tolerancia como proyecto de emancipación política, Marx va más allá y nos ofrece una explicación clara y contundente del origen *necesario* del tolerar: “La explicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.”(Marx, 1987:479) Otorgar libertades y tolerar a los demás es visto por Marx como el resultado necesario del derecho a la propiedad privada que es el fundamento básico para el desarrollo de la sociedad burguesa; en palabras de Marx:

Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa.” (Marx, 1987:479)

Marx logra darse cuenta brillantemente cómo todo este movimiento a favor del liberalismo y los derechos del hombre se explica como una necesidad que tenía la sociedad burguesa si quería asegurar el triunfo de su proyecto económico, “la revolución política es la revolución de la sociedad burguesa.” (Marx, 1987: 481) Marx logra con su crítica poner en evidencia el sedimento económico sobre el cual se construyen las teorías de tolerancia y libertad; el fin último de las teorías liberales es sustentar, legitimar y perpetuar el modo de organización económica propio del capitalismo. Por más sinceras y buenas intenciones que contengan, tanto el liberalismo de Locke como el de Rawls son, en últimas, manuales para estabilizar y perpetuar la sociedad en la cual cada uno de los dos autores vivió. Es importante entonces detenerse en el detalle de la crítica realizada por Marx a este respecto.

El objetivo de la crítica de Marx consiste en poner en evidencia cómo los derechos del hombre, en los cuales se cristaliza el concepto de tolerancia del liberalismo, no son más que el triunfo de la clase burguesa que se sirve de ellos para crear las condiciones adecuadas para su revolución económica, en la cual el interés personal de enriquecimiento es el objetivo principal.

La crítica comienza con la distinción clave entre los derechos del ciudadano, en los cuales el hombre es visto como perteneciente a una sociedad de la cual forma parte integrante en su constitución, y los derechos del hombre, los del hombre egoísta de la sociedad civil que reclama su libertad y la tolerancia del Estado y de los demás frente a su diferencia.

Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como tales de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el hombre a quién aquí se distingue del *citoyen*? Es sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama “hombre”, el hombre por

autonomía, y se da a sus derechos el nombre de “derechos humanos? ¿Cómo explicar esto? Por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia misma de la emancipación política. (Marx, 1987:478)

El hecho de que existan dos tipos de derechos distintos no hace más que reafirmar la tesis de Marx de que la emancipación política escinde al hombre en dos, entre aquel que pertenece a la comunidad de hombres formada por el Estado y sus leyes, y aquel hombre disociado que se enajena a sí mismo en su propia libertad individual. Dice Marx:

Los droits de l'homme, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad. (Marx, 1987:478)

Los principales derechos del hombre, estipulados en la constitución de 1793, son la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Marx analiza a continuación cada uno de estos derechos por separado sacando a la luz el objetivo económico que se esconde tras ellos.

Marx comienza su análisis preguntándose en qué consiste la libertad; según el Artículo 6 de la constitución de 1793:

La libertad es el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro. La libertad consiste en poder hacer lo que no perjudique a otro. (Marx, 1987:478)

La libertad es definida como un campo de acción delimitado a la luz de la ley, el derecho y el marco institucional vigente le imponen los límites a la libertad individual, y dentro de estos límites se constituye “la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo.” (Marx, 1987:478) Como bien apunta

Marx, este derecho no descansa sobre la idea de la unión del hombre con el hombre sino que ofrece el terreno propicio para la separación y aislamiento del hombre. La libertad así concebida es “el derecho a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo.” (Marx, 1987:478)

Esta forma de concebir la libertad es, para Marx, el resultado necesario de otro de los derechos fundamentales del hombre, a saber, el derecho a la propiedad. Según el Artículo 16:

El derecho a la propiedad es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades.
(Marx: 1987,479)

Este es claramente el derecho del interés personal, donde cada cual puede disfrutar de los frutos de su trabajo sin tener que rendir cuenta alguna a la sociedad, pero de forma regulada y estable gracias al derecho anterior que establece los límites de mi egoísmo de manera tal que el sistema como un todo no se vea amenazado. Este derecho es la aplicación de la libertad individual y, según Marx, sobre ellos dos descansa el fundamento de la sociedad burguesa. Es interesante resaltar que este tipo de organización social y esta forma de concebir al hombre encuentra en el otro “no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad.” (Marx: 1987, 479) La notable preocupación de Locke por el tema de la propiedad privada y el claro objetivo de Rawls de establecer los términos de la cooperación social de forma tal que la sociedad democrática moderna pluralista se mantenga en pie son dos argumentaciones de una misma concepción liberal que difícilmente se pueden escapar a la crítica de Marx. Esta crítica desnuda el interés económico que yace tras un objetivo que a primera vista parece puramente humanista y cuestiona nuestra propia concepción y apego a los valores iluministas.

Siguiendo con el análisis de los derechos del hombre, para Marx, el derecho a la igualdad expresado en estos derechos ya en términos no políticos es de nuevo la

reafirmación del derecho de cada uno a pensarse a sí mismo como mónada aislado del conjunto.

Por su parte, la seguridad, es el derecho que hace posible que los tres anteriores se cumplan, y es en él donde se expresa la visión burguesa de la sociedad como un contrato cuyo único objetivo es el mantenimiento de la vida y los derechos de propiedad, tal y como la definió Locke.¹⁰ Dice Marx:

La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. (...) El concepto de seguridad no quiere decir que la sociedad se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo. (Marx, 1987:479)

La seguridad del proyecto liberal no se sustenta ni en la comprensión del otro, ni en la posibilidad de diálogo, ni en el fin de los conflictos y contradicciones al interior de la sociedad civil; se sustenta, por el contrario, en un aparato policivo que asegura el derecho fundamental a disociarse y a que los demás no se entrometan en mis asuntos y que además se encarga de asegurar y perpetuar el estado actual de cosas.

Del análisis de los derechos fundamentales del hombre Marx concluye lo siguiente:

Como vemos, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, el hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés

privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona. (Marx, 1987:480)

Es paradójico que la perspectiva liberal, aquella que tanto defiende la libertad, los derechos políticos y los derechos humanos, no vea en la sociedad nada más que un medio del cual el hombre egoísta debe servirse para mantener su libertad y sus propiedades; no ve nunca en ella el fruto máspreciado de la evolución humana sino únicamente un resultado necesario del avance del individualismo.

Si algo debe quedar claro de los argumentos de Marx con respecto a las limitaciones de la emancipación política, independientemente de que se comparta o no la solución que Marx dará a la postre a este problema con el desarrollo de la teoría socialista, es que la tolerancia, que se ve como la gran hija de la ilustración y el triunfo radical de la razón en nombre de la libertad, no es más que un paso en el desarrollo de una verdadera emancipación del hombre, en la cual éste ya no se encuentre escindido y pueda volver a reclamar el derecho de elevar grandes proyectos conjuntos de vida, de filosofía y de ética.

El haber despachado al plano privado todo lo que precisamente hace rica y plena de matices la vida del hombre equivale a renunciar de facto a la posibilidad de siquiera discutir sobre nuestras creencias y convicciones, lo cual, sin lugar a dudas, ha tenido como consecuencia innegable el empobrecimiento moral de la especie en nombre de la tolerancia.

¹⁰ Ver página 23 de este trabajo.

V. Consideraciones finales

En el presente trabajo se llevó a cabo una crítica a la noción de tolerancia del liberalismo político presente en la obra de Rawls, cuyos orígenes se remontan, como se demostró, a los planteamientos de Locke acerca de la tolerancia religiosa. El objetivo primordial de nuestra crítica fue el de lograr poner en evidencia que todo lo que se logra con el liberalismo político no es más que un desplazamiento de las contradicciones del Estado a la sociedad civil, desplazamiento que tiene como consecuencia el inevitable empobrecimiento de la discusión de los temas no políticos al ser declarados asunto privado, y que es el resultado de una visión empobrecida del hombre y la sociedad, la cual es únicamente considerada como un medio para alcanzar los objetivos de libertad individual y de mantenimiento de los derechos de propiedad.

El gran problema de la discusión en torno a la tolerancia es que, si hacemos un análisis como el realizado en este trabajo, podemos concluir con cierta facilidad que en el avance y triunfo de este concepto en todos los frentes se encuentra la semilla de muchos de los problemas que ha enfrentado y enfrenta actualmente la modernidad, tales como la falta de identificación con proyectos de vida, el exacerbado individualismo y la fragilidad de un tejido social que se sostiene única y exclusivamente a través de ese “pacto de no agresión” que firmamos todos dentro del liberalismo político. Sin embargo, la pregunta más difícil de todas queda aun sin responder, a saber, ¿qué se debe hacer frente a este diagnóstico? Ciertamente el objetivo de un trabajo como este no es promover la intolerancia basados en argumentos filosóficos, por el contrario, el objetivo es *superar* la tolerancia, ir más allá, tal y como lo proponía Marx gústenos o no su propuesta de superación.

¿Y cómo se supera la tolerancia? Esa es la pregunta hacia la cual debemos apuntar nuestras reflexiones futuras, pues la necesidad de la superación es evidente pero el camino es aún borroso por no decir inexistente. Se debe aceptar que superar la tolerancia no puede pasar por la restitución del carácter político de la discusión

religiosa, moral y filosófica pues esto simplemente entraría en contradicción con la democracia y estaríamos de vuelta en regímenes autoritarios. La única forma de superar la tolerancia sin comprometer el proyecto de la democracia es a través de la aceptación positiva de la diferencia que sólo puede ser lograda abriendo cada vez más espacios para la discusión de los temas no políticos que nos incumben a todos, y en ese campo la política tiene aún un papel clave que desempeñar. No se nos puede obligar por medio de leyes o fuerzas coercitivas a creer en tal o cual religión, a perseguir tal o cual fin en la vida o a defender esta u otra corriente filosófica, pero sí se puede a través de la ley crear los mecanismos para asegurar que todos seamos responsables de nuestras creencias, es decir, que los proyectos de vida hayan sido escogidos luego de tener a nuestro alcance la suficiente educación para hacerlo y que se nos haya ofrecido el más amplio espectro de educación filosófica y moral posible, tareas que la ley y el Estado pueden y deben realizar.

El nacimiento y consolidación del Estado moderno y de la democracia capitalista fueron el origen necesario de la tolerancia, ahora está en sus manos que el hombre no se quede en este escalón de conformismo y avance hacia escenarios de aceptación positiva de la diferencia y de constante discusión que permita el enriquecimiento de las disciplinas no políticas.

Bibliografía

John Locke, *Carta sobre la Tolerancia*, 2002 Tecnos

John Rawls, *Liberalismo político*, 1996 Fondo de Cultura Económica

John Rawls, *Teoría de la justicia*, 1997 Fondo de Cultura Económica

Carlos Marx, *Sobre la cuestión judía*, en *Escritos de juventud*, 1987 Fondo de Cultura Económica

Richard Rorty, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en *La secularización de la filosofía*, 2001 Gedisa

Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, 1997 Alianza

David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, 1993 Alianza