

ARTÍCULOS

TOLERANCIA Y COMUNIDAD POLÍTICA

Dionisio Llamazares Fernández

Profesor emérito UCM

Director de la Cátedra de Laicidad y

libertades públicas

"Fernando de los Ríos" UC3M

A quienes benevolentemente se dicen mis discípulos

RESUMEN

El artículo pretende mostrar el papel que desempeña la tolerancia en el proceso de nacimiento y conformación de la comunidad política con base en el pacto constitucional que se desdobra en pacto por la convivencia y en pacto por la justicia. Esta perspectiva nos descubrirá que principios básicos del Estado Democrático de Derecho son estos dos: libertad de conciencia y neutralidad que se desdobra en tolerancia y laicidad. Intenta, además, reconstruir el moderno concepto de tolerancia como reconocimiento, respeto, estima o aprecio y aceptación; con un añadido: la tolerancia es equidad y, en consecuencia, amor en su realidad más desnuda y radical, amor al prójimo.

PALABRAS CLAVE

Conciencia, libertad, neutralidad, tolerancia, laicidad, alteridad, identidad, diferencia, discriminación, equidad, amor.

ABSTRACT

The article aims to show the role that tolerance plays in the process of birth and formation of the political community founded on the constitutional pact that unfolds into a pact for coexistence and a pact for justice. This approach will show us what the basic principles of the Democratic State of Law are: freedom of conscience and neutrality, which, in turn, is divided into tolerance and secularism. It also seeks to reconstruct the modern concept of tolerance as recognition, respect, esteem or appreciation and acceptance; with an added bonus: tolerance is fairness and, consequently, love in its most naked and radical reality, love of neighbor.

KEYWORDS

Conscience, freedom, neutrality, tolerance, secularism, otherness, identity, difference, discrimination, equity, love.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El pacto constitucional. 3. El pacto por la convivencia. 3.1. Contenido del pacto: compromisos del pacto. 3.2. Principios del pacto y neutralidad de la comunidad política. 4. La tolerancia. 4.1. Barrido histórico. 4.2. Concepto moderno de la tolerancia. 4.3. Contenido de la obligación jurídica de la tolerancia. 4.3.1. Reconocimiento, respeto, estima o aprecio y aceptación, 4.3.2. tolerancia, equidad y amor. 5. A modo de conclusión: tolerancia, educación y medios de comunicación.

1. INTRODUCCIÓN

Si, como meros observadores de la realidad, miramos en nuestro alrededor, del más cercano al más lejano nos topamos con la misma áspera y desoladora sensación: la acción política está dominada por la crispación, la polarización y el vacío argumental. No se discute sobre ideas o programas políticos; lo que se hace es excluir al otro porque es diferente. Y a partir de ahí se le niegan el pan y la sal. Simplemente se le descalifica como interlocutor. Ese es el único argumento. Por doquier campea la intolerancia; imposible el diálogo sin interlocutor e impensables la transacción y el acuerdo.

Parece pues oportuno reflexionar, lejos del ruido y sosegadamente, sobre la tolerancia como antídoto de la intolerancia, ya que lo único que la tolerancia no tolera, como decía Milton, es la intolerancia. Reflexionemos juntos sobre la tolerancia y su función en el dinamismo de la comunidad política. *Lo haremos en dos tiempos. En un primer momento intentaré observar y mostrar la aparición de la tolerancia en el proceso de génesis de la comunidad política, mostrando al tiempo qué papel juega en ese proceso. En el segundo tiempo describiré los que, en mi opinión, son los elementos integrantes del concepto moderno de tolerancia.*

En ese ejercicio podemos toparnos con más de una sorpresa. Es posible, incluso, que los juristas tengamos que cambiar radicalmente nuestra perspectiva en algún que otro tema.

2. EL PACTO CONSTITUCIONAL

Creo que se puede afirmar que el origen de las comunidades políticas democráticas es el pacto¹. Esa es la diferencia entre comunidad y sociedad como categorías intelectuales que nunca se encuentran en la realidad en estado puro².

La primera tiene raíces naturales, es pre-racional; prevalecen las vivencias de la emoción y del sentimiento sobre la racionalidad. Persona individual y grupo tienen la misma naturaleza primordial. Ni la comunidad es creación de los individuos ni el individuo es una creación de la comunidad, pero en la comunidad el individuo se vivirá a sí mismo, ante todo, como miembro de la comunidad, como parte del todo; este será uno de sus rasgos identitarios fundamentales. Y lo que es más importante, el todo es antes que las partes. Las relaciones horizontales entre los miembros son posteriores y surgen de las verticales; dicho de otra manera, las relaciones de los miembros entre sí surgen de la relación que cada uno de ellos tiene con el todo. El “nosotros” se vive como preexistente con independencia de los miembros, pero es referente vivencial de estos. La deriva hacia una dictadura de conciencias es un peligro real, sin la valla de la racionalidad. En definitiva, los fines individuales se subordinan a los del todo. Los miembros de la pluralidad no son meros átomos (parte) del todo, tienen estructura propia, son no sólo distintos sino diferentes entre sí, pero la autonomía de la que gozan es una autonomía incompleta, está limitada siempre por la subordinación al grupo.

¹ Situados en la modernidad, nos encontramos con dos versiones del pacto como origen de la comunidad política: la de Hobbes (*Leviatán*, Spanish Edition, Clásicos Universales, reimpresión Amazon, Wroclaw) y la de Locke (*El segundo tratado sobre el gobierno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016). En el primer caso, el pacto es la solución al estado natural de guerra de todos contra todos y desemboca en la arbitrariedad del poder absoluto; en el segundo, el pacto tiene como objetivo dotar de auténtica eficacia, mediante la coactividad, a la ley natural y a los derechos naturales; además, es una apuesta por la libertad y el parlamentarismo, contra cualquier forma de absolutismo o de arbitrariedad. Como luego veremos, en el siglo XVIII Rousseau elabora una tercera versión más acorde con las ideas de la Ilustración que inspirará la base de las primeras constituciones. La versión más contemporánea la encontramos en Rawls, en su pacto por la justicia, que presupone el previo acuerdo sobre la neutralidad de la vida política en relación con las doctrinas comprensivas.

² Véase HAGEN. A., *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Schönningh, Würzburg, pp. 7-9; SCHELER A. *Ética*, Introducción de J. Miguel Palacios y traducción de H. Rodríguez Sanz, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 670 y ss.

La sociedad, en cambio, surge del pacto, es producto de la racionalidad y de la decisión libre de los miembros de la pluralidad; emoción y sentimiento están embridados por la razón; son los miembros de la pluralidad los que determinan los fines y objetivos de la sociedad. Los miembros son antes que el todo. Un pacto entre iguales que se asienta en la igualdad del (mismo compromiso para todos) y que considera al grupo como posterior a la persona. No son los fines y objetivos de la persona los que se subordinan a los de la sociedad, sino a la inversa. Las relaciones verticales entre grupo y miembros surgen o se derivan de las horizontales, las relaciones de los miembros con el todo son consecuencia de las relaciones de los miembros entre sí. La persona se siente y vive como persona individual, no sólo como miembro. El "nosotros", desde el punto de vista de su génesis, es posterior al tú y al yo y a las relaciones entre ellos. Es un ideal al que tienden las relaciones entre el yo y el tú. La tentación de la deriva hacia una dictadura de conciencias es lejana, porque la racionalidad del pacto impone condiciones que disuaden de esa proclividad. Las personas individuales gozan de plena autonomía para su realización auténtica de acuerdo con sus posibilidades de ser, y su ideal es no obedecer a otra ley que a la ley en cuya elaboración hayan participado; porque esa es una de las aspiraciones del pacto tal como lo concebía Rousseau: "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y, por la cual, *uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede libre como antes*"³. Consecuentemente, la persona y su realización plena como tal son el objetivo último de la sociedad que se ha constituido como comunidad política y como Estado. Este tipo de pacto asegura la igualdad corrigiendo a la naturaleza: "en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima, lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho"⁴.

De estas afirmaciones de Rousseau se puede extraer una conclusión evidente sin violentar las leyes de la lógica: el objetivo inmediato del pacto es *la igualdad en la libertad*.

³ *Del contrato social. Discursos*, Prólogo y traducción de Marco Armijo, 3ª edición, Alianza editorial, Madrid, 1985, p. 22.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

Pues bien, las constituciones democráticas modernas son fruto del pacto; son sociedades, con elementos comunitarios más o menos acusados, sí, pero en relación con ellos siempre prevalece la racionalidad, fuente del pacto. La convivencia *pacífica, armoniosa y amigable* de los diferentes y la necesaria *coordinación* de esfuerzos en pro de unos fines comunes así lo demandan. Porque objetivo del pacto es aprovechar todas las ventajas de la convivencia con los diferentes para mutuo enriquecimiento personal y, al mismo tiempo, minimizar los evidentes inconvenientes que, de cara a ese mismo objetivo, tiene esa convivencia.

Una lectura esencial de la constitución nos permite intuir que el pacto constitucional se desdobra en realidad en dos momentos que, en mi opinión, equivalen a otros tantos pactos: por la *convivencia*, el primero, por la *justicia*, el segundo. Los denomino momentos porque desde el punto de vista de la lógica se encuentran en el orden de sucesión en que los he mencionado. No tienen ni sentido ni viabilidad el uno sin el otro. Ni uno ni otro están suficientemente explicitados, ni lo están las relaciones entre ellos. Por eso pueden pasar inadvertidos.

El *pacto por la convivencia* tiene como objeto las vivencias identitarias y de conciencia en sentido estricto (creencias y convicciones) de los ciudadanos; el *pacto por la justicia*, meras ideas, opiniones e intereses. También son contenidos de conciencia, pero en sentido lato, en cuanto que la libertad de pensamiento, de la que son contenidos, es una prolongación de la libertad de conciencia en sentido estricto. Lo que ocurre es que la adhesión de la persona a ellos tiene una intensidad hartamente diferente. Las creencias y convicciones son elementos integrantes de la identidad de las personas en virtud de esa adhesión. La persona no puede renunciar a ellas, ni comportarse en desacuerdo con ellas sin dejar de ser ella misma y sin sentirse traidora a sí misma y, consiguientemente, inauténtica. De ahí que no puedan ser objeto ni de transacción, ni de negociación, ni de acuerdo.

Algo completamente distinto ocurre con los intereses y las meras ideas u opiniones sobre ellos. Desde el punto de vista de las conciencias, son prendas de temporada que abrigan, resaltan la figura, pero no son elementos integrantes de la identidad. Se preocupan, no de las cosmovisiones, religiosas o no, sino de lo concreto, de las necesidades concretas sentidas y vividas por los miembros de la comunidad: de la vida digna, del trabajo, de la vivienda, de la salud, de la educación, etc.

Parafraseando a Ortega y Gasset⁵, diría yo que las ideas se tienen, las creencias nos tienen a nosotros; en cierta medida somos sus prisioneros. De ahí la protección jurídica reforzada con la que les presta su cobijo el derecho. Como escribía André Maurois "los intereses transigen, las conciencias no"⁶.

Objetivo del pacto por la convivencia es el Estado democrático de derecho; objetivo del pacto por la justicia es el Estado social de bienestar. Como dice Rawls, "el objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico; se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero, para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser, en lo posible, independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos"⁷.

El pacto por la convivencia pretende hacer posible y facilitar la viabilidad del pacto por la justicia, y éste, a su vez, complementa el pacto por la convivencia posibilitando que los derechos de libertad, contenido del primero, sean reales y efectivos.

Como veremos, donde aparece de inmediato la tolerancia es en el pacto por la convivencia, aunque se proyecte, como todo el pacto por la convivencia, sobre el pacto por la justicia. Me referiré y detendré mi atención, por tanto, únicamente en el primero.

3. EL PACTO POR LA CONVIVENCIA

En el principio de la humanidad fue la conciencia. La conciencia nos convierte en hombres; cada uno es encarnación singular de la humanidad. Sin conciencia, sencillamente no somos. Pero la conciencia es vigilia, es conciencia de algo; de lo otro y los otros, primero; de mí mismo, después. La fuente de nuestra especial dignidad como humanos es nuestra conciencia. Ella es el alma del pacto, su causa original y su objetivo final.

⁵ *Ideas y creencias*, Espasa Calpe, 5ª ed., Madrid, 1955, p. 17.

⁶ *Obras completas, Historia de Inglaterra*, Plaza y Janés, Barcelona, 1968. p. 934.

⁷ *Liberalismo político*, FCE, traducción de Sergio René Madero Báez, México, 1995, p. 34.

Pues bien, ¿cuáles son los contenidos originales de nuestra conciencia?, ¿cuáles nuestras vivencias primordiales?

Si buceamos en nuestra conciencia sosegadamente y sin intermediarios, probablemente lleguemos a la percepción de que esas vivencias primordiales son las siguientes y por este orden: alteridad, mismidad y libertad. ¿A qué aludo exactamente con cada uno de estos términos y por qué del orden en el que los he enunciado?

Vamos con lo primero. Con el término *alteridad* me refiero a la vivencia de la relación con los otros. Una relación no meramente cortical sino óptica, como la entiende Heidegger al definir al *Dasein* como *ser-con*⁸. Este ser-con convierte la alteridad en integrante esencial de la identidad. El hombre no es primero hombre y luego se encuentra con los otros hombres, sino que es hombre porque es con los otros. Sin los otros no sería⁹.

Me refiero a la alteridad en primer término porque el "yo" se descubre a sí mismo (*mismidad*) justamente al darse de bruces con el otro; es la presencia del otro lo que le revela que es el *alter ego* del otro. Se encuentra consigo mismo en el otro. Ya Hegel sostenía que la conciencia es para otra conciencia y que sólo en el encuentro con la otra conciencia se convierte en autoconciencia¹⁰, y que la identidad y el principio de identidad son meros momentos de la diferencia y del principio de la diferencia¹¹. La diferencia es parte de nosotros mismos, es la otra cara de la identidad.

El término *mismidad* alude a la columna vertebral que sostiene la unidad de todas las corrientes de vivencias de la conciencia, al sujeto que, cambiando constantemente, nunca siendo lo mismo o siéndolo sólo en la fugacidad del instante, es siempre el mismo. "Mismidad" alude al "yo", a la raíz más profunda de la personalidad, a quien referimos cuanto hacemos, cuanto nos hacen y cuanto nos acontece; "el yo es idéntico hasta

⁸ *Ser y tiempo*, traducción de Eduardo Rivera, 3ª ed., 1995, 1ª parte, 1ª sección, capítulo cuarto.

⁹ Así interpreta Sartre el pensamiento de Heidegger (*El ser y la nada*, traducción de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 344).

¹⁰ "La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir sólo en cuanto se la reconoce" (HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México-Buenos Aires, 1966, reimpresión Amazon, Leipzig, p. 114).

¹¹ *Ciencia de la lógica*, 5ª ed., Ediciones Solar, Buenos Aires, 1982, reimpresión Amazon, Great Britain, pp. 34 y ss. (libro segundo, sección primera, capítulo segundo).

en sus alteraciones”¹². Es “el polo unificador de las vivencias”, como decía Sartre¹³.

El yo y la persona no sólo perciben al “sí mismo” sino que se perciben como libres y esta es la verdadera fuente de la dignidad huma. La *conciencia de la libertad* es la diferencia esencial con respecto a otras conciencias, las de los animales, por ejemplo. Esa conciencia de la libertad es la que le convierte en un sujeto moral responsable de sus decisiones y de sus actos. En sus decisiones y en sus actos se realiza. Es ejerciendo esa libertad como se realiza. La conciencia intima al hombre a conocerse a sí mismo, a descubrir sus posibilidades de ser y a elegir las que prefiera. La vida es una cadena de decisiones en ejercicio de su libertad. Naturalmente que podemos optar por la des-realización o por la realización inauténtica. Lo que no podemos es no decidir, no podemos elegir dejar de ser libres. Estamos condenados a ser libres¹⁴.

Alteridad (diferencia), mismidad y libertad son elementos, por tanto, de nuestra identidad radical.

Por otra parte, estas vivencias, inseparables y que se reclaman mutuamente, no son sólo originales y primordiales, sino que serán el soporte continuado de toda la corriente de vivencias en que nuestra vida consiste.

Así las cosas, el pluralismo no es algo casual sino algo necesario y consustancial al ser humano. El hombre se descubre a sí mismo como coexistente con los otros y al mismo tiempo como distinto y diferente de los demás. Es no sólo un yo distinto, *alter ego* de los demás, sino diferente. Ese ser distinto inicial se acusará como diferencia por el ejercicio de su libertad. Le guste o no, el pluralismo como fruto del ejercicio de la libertad es otra condena de la que no se puede zafar. Diferentes creencias, diferentes convicciones y valores, diferentes ideas, opiniones, pensamientos y sentimientos, diferentes vivencias en general, diferentes conciencias, en definitiva, verán intensificados sus rasgos diferenciales por la singularidad. Y es que cada uno de nosotros somos irrepetibles. Nadie es fotocopia de otro. Mismidad y libertad lo tornan imposible. Como escribe Taylor: “Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido

¹² LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, traducción de M. García Baró, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 31.

¹³ *El ser y la nada*, cit., p. 165.

¹⁴ *Ibidem*, p. 599-600.

llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que para mí es el ser humano"¹⁵. Ahora bien, "ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Esta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad, y de los objetivos de autorrealización y autoplenuitud en que este ideal suele presentarse"¹⁶.

3.1. Contenido del pacto: compromisos del pacto

El objetivo del pacto es triple. De un lado, la *paz*, la *seguridad* y la *cohesión social*. Se trata, por tanto, de sortear las dificultades para la convivencia que siempre entrañan las diferencias. Al mismo tiempo, busca conseguir no sólo la armoniosa y amigable convivencia, sino la *cooperación* de todos en la consecución de objetivos comunes. Y a esos dos fines habría que añadir uno aún más ambicioso: el *mutuo y recíproco enriquecimiento personal* a través del diálogo cotidiano, proceso dialógico en expresión de Habermas, que propicia el encuentro interpersonal, el encuentro de "mismidades", superando el encuentro meramente cortical. Porque ese es el objetivo fundamental y el fin supremo de la comunidad política: crear las condiciones más propicias para la autorrealización *auténtica* de la persona, de cada persona singular, y eliminar los obstáculos que la imposibiliten o dificulten.

Ahora bien, entre las diferencias, como ya he insinuado más arriba, hay que distinguir las identitarias y de conciencia, creencias y convicciones, en definitiva, y el resto de posibles diferencias. Las que entrañan dificultades imposibles de esquivar y las que no. Las creencias y las convicciones se integran en el primer grupo, en el segundo todas las demás ideas y opiniones.

¹⁵ "La política del reconocimiento', en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*', introducción de Amy Gutmann", FCE, 2ª edición en español, México, 2009, p. 60.

¹⁶ *Ibidem*, p. 61.

Recordemos que las estas últimas son susceptibles de diálogo, negociación transacción y acuerdo, las primeras no. Con respecto a las primeras solo cabe un acuerdo: dejarlas fuera de la negociación, porque no son negociables salvo a costa de la autenticidad del que cede, y el acuerdo es imposible sin la cesión recíproca de todas las partes. En relación con ellas toda transacción es una traición a uno mismo. Su exclusión de la vida política y de la discusión pública institucional es una *conditio sine qua non* de la realización auténtica de la persona, que es el objetivo supremo de la comunidad política.

Este es el *primer compromiso contenido en el pacto: neutralidad ideológico-religiosa de la comunidad política*. Se funda este compromiso en una dolorosa experiencia histórica. En efecto, "las más enconadas luchas se entablan por los más altos valores, por lo más deseable: por la religión, por las visiones filosóficas acerca del mundo y de la vida, y por diferentes concepciones morales del bien"¹⁷. Las guerras de religión, civiles y entre Estados, así parecen corroborarlo. Para evitar esto y para evitar que el diálogo se vea entorpecido, incluso impedido, "es normalmente deseable que los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral que nos hallamos habituados a utilizar sobre cuestiones políticas fundamentales, se dejen a un lado en la vida pública"¹⁸.

Este compromiso lo asume la comunidad en cuanto tal y cada uno de sus miembros en cuanto miembros, pero quien ha de ser neutral no es cada miembro, sino sólo la comunidad en cuanto tal, siendo en todo caso libre la conciencia de cada uno para poder tener como contenido unas creencias u otras, unas u otras convicciones. *La neutralidad de la comunidad es la garantía de libertad de todas las conciencias*.

Este primer compromiso, ya en el zaguán mismo del pacto, implica, por imperiosa necesidad lógica, el reconocimiento de una especial importancia como *valor superior del ordenamiento a la conciencia y a su libertad y, en definitiva, a la dignidad de la persona humana, que es aceptada por todos como valor común compartido y que todos se comprometen a respetar escrupulosamente*.

Ahora bien, si tomamos como punto de partida la conciencia y el derecho de libertad de la conciencia de *todas* las personas, se desprenden

¹⁷ RAWLS, J., *Liberalismo político*, cit., p. 29.

¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

de ahí como fruta madura, la *igualdad en la libertad* como uno de los objetivos supremos de la comunidad, de un lado; y, de otro, todos los *derechos fundamentales y libertades públicas* de la persona y, claro está, *su garantía, protección y defensa* o, en ceñida expresión, el *orden público*.

En virtud de este primer compromiso la comunidad política erige la libertad de las conciencias y de las personas como valor supremo de su ordenamiento y, al tiempo, se erige a sí misma como su garante y guardián¹⁹. Agudamente lo intuía Häberle, para quien la *dignidad de la persona* es el fundamento de todos los derechos fundamentales, es su suelo²⁰, y “la libertad de conciencia” es “una libertad fundamental y constitutiva de su misma dignidad”²¹.

Este núcleo de valores comunes, contenido del primer compromiso del pacto, cumple una función central en el desarrollo del ordenamiento porque va a funcionar como referencia de contraste de las diferencias que son admisibles y de las no lo son y por tanto deben expulsarse del ordenamiento. El criterio será comprobar si los valores a los que responden son compatibles, aunque diferentes, con esos valores comunes o si son contradictorios con ellos. En esa operación de contraste jugará un papel especialmente relevante, como referencia de contraste, la *moral pública*, quintaesencia de los valores comunes.

No menos importante es la función de determinar no sólo lo permitido o lo prohibido, sino lo obligatorio para conseguir el objetivo último y central de la comunidad política.

Resumiendo: son valores comunes, como valores supremos de los que son titulares todas las personas, la dignidad humana y la libertad de la conciencia que la sustenta; de ahí se derivan todos los demás derechos fundamentales y libertades públicas, así como los valores instrumentales de seguridad, moral y salud públicas a su servicio.

De entre los valores comunes es preciso distinguir dos grupos: valores en los que *coinciden de hecho* todas las diferentes doctrinas comprensi-

¹⁹ CAMPENHAUSEN, A.F., “Der heutige Verfassungstaat und die Religion”, en Handbuch des Staatskirchenrechts des Bundesrepublik Deutschland, 2º ed. Tomo I, p. 62.

²⁰ *La libertad fundamental en el Estado constitucional*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 1997, p. 65.

²¹ ZARCA, Y.C., *Difícil tolerancia*, Escolar y mayo Ed., Madrid, 2008, p. 16.

vas, filosóficas y religiosas presentes en la comunidad, y aquellos que, *aunque diferentes, son compatibles entre sí*, y que, sobre esa base, todos se comprometen a respetar sin necesidad de asumirlos como propios; su obligatoriedad y su *exigibilidad jurídicas no surgen del consenso, sino del pacto*.

Tengo que insistir en una idea: los valores comunes son un compromiso derivado del pacto y sólo del pacto, de donde su juridicidad. No son un dogma ni se apoyan en autoridad externa alguna a la propia comunidad. Comprometerse a respetarlos no implica asumirlos como propios. No reclaman el consentimiento interno, sólo el consentimiento formal externo. Por lo pronto, no son verdades sino valores. Y, aunque los valores puedan ser invariables y eternos, la percepción y la vivencia de ellos es susceptible de variaciones y, en consecuencia, son modificables por el mismo procedimiento de su fijación inicial, la modificación del pacto de conformidad con el procedimiento consensuado. Es más, a diferencia de las verdades, los valores pueden suscitar distintas percepciones entre las diversas sensibilidades derivadas de las diferencias entre los distintos observadores, porque las diferencias funcionan como distintas perspectivas emocionales. No se trata de interpretaciones distintas de los valores comunes, sino de acusar más o menos unos u otros de sus rasgos, lo que se traducirá en una falta de coincidencia exacta en la apreciación de las relaciones entre esos valores. Las distintas percepciones, no sólo no son contradictorias, sino que siempre son compatibles y complementarias. Ahí está la raíz última de la viabilidad de diferentes opciones políticas.

Soy de la opinión de que el pacto constitucional no pasa de ser un pacto generacional que, de generación en generación, necesitará ser modificado si queremos evitar que en lugar de peana se comporte como una pesada losa. Lo que no es menos verdad es que el compromiso de todos es respetarlo hasta tanto que se modifique por el procedimiento acordado.

Los valores comunes señalan los linderos del campo político y de la discusión pública en temas de diferencias no identitarias y diferencias de conciencia en sentido estricto: esa discusión tiene como único límite esos valores. Lo repito, aquí tienen su acomodo, tanto la regla de las mayorías, como la ubicación de las diversas opciones políticas.

El segundo compromiso del pacto por la convivencia se refiere a los valores diferenciales identitarios y de conciencia (creencias y convicciones), compatibles con los valores comunes pero incompatibles entre sí. Estos

valores diferenciales son contenido del derecho de libertad de conciencia del que todos son titulares. La libertad de conciencia guarece en sus entrañas el *derecho a la diferencia*, es la fuente de las diferencias. A ellas alcanza, por tanto, el manto protector de la libertad de conciencia. Ese derecho a la diferencia es doble: *derecho a la diferencia* de creencias y convicciones, incompatibles entre sí, o diferencia de meras ideas y opiniones en las que puede llegar a coincidir con otros, y *derecho a su singularidad* que hace a la persona sujeto único e irrepetible, distinto de todos los demás. A ese doble *derecho* corresponde como correlato el *deber* y la *obligación* jurídicos de los demás a su respeto, *con tal de que esas diferencias no entren en contradicción con los valores comunes*, aunque sí contradigan a los propios. *Respetarlos*, pero no *asumirlos*, ni, desde luego, *imponerlos* a los demás por más mayoritarios que sean, cuando se trata de auténticas creencias o convicciones. Este es el segundo compromiso del pacto.

Quiere decirse que las mayorías ni pueden imponer a las minorías sus propias diferencias identitarias y de conciencia por más mayoritarias que sean, ni pueden prohibir u obstaculizar las diferencias de conciencia de las minorías. Cosa distinta son las diferencias de pensamiento (de meras ideas u opiniones), y no de conciencia (de creencias o convicciones). En este caso estamos ante algo susceptible de discusión, negociación y de posible acuerdo. Caso de no acuerdo o de no acuerdo pleno, rige aquí con todo rigor el principio democrático de las mayorías. Pero el diálogo, la negociación y el intento de acuerdo son políticamente obligados.

Pues bien, la *tolerancia* es esta respuesta al derecho de libertad de conciencia de los demás, y no otra cosa. Libertad de conciencia y tolerancia son distintas: la una es un *derecho*, la otra es un *deber*. Derecho y deber recíprocos, de cada uno con respecto a cada uno de los demás.

No tener esto en cuenta ha llevado a no pocos equívocos históricos, e incluso actuales. Es un error confundir tolerancia y libertad de conciencia degradada, en ese sentido antecedente del derecho de libertad religiosa²². Esto ha ocurrido históricamente, pero deja de tener sentido desde que se comienza a reconocer la libertad de conciencia como un derecho.

²² PECES BARBA, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982, p. 117.

Esta obligación incluye la de la no discriminación a nadie por razones de conciencia.

*El tercer contenido del pacto es consensuar unas normas procedimentales y el entramado institucional correspondiente. El desarrollo de los dos primeros compromisos del pacto por la convivencia necesita, por un lado, que se consensúen también las normas procedimentales para la toma de decisiones que vinculen a todos los miembros de la comunidad política y, por otro, que se cree un entramado institucional que garantice la estabilidad del sistema. Y todo ello sobre la base del principio de la soberanía popular y la regla de las mayorías, que derivan de que la titularidad del derecho de libertad de conciencia corresponda a todas las personas, sin discriminación alguna. A todas corresponde participar por igual en la toma de decisiones. El pacto no responde a la lógica del *do ut des* de los contratos de derecho privado, sino que tiene por contenido un mismo compromiso que todos aceptan por igual; el compromiso original es de cada uno con cada uno de los demás. No con la comunidad, que todavía no existe; la comunidad es el resultado de ese compromiso.*

Base y punto de partida del desarrollo del sistema es el principio de soberanía popular. Recuérdese, una vez más, que el primer compromiso del pacto elevaba a principio y valor supremo del ordenamiento a la persona y su derecho de libertad de conciencia y que titulares de este derecho, sin discriminación alguna, son todas las personas. Todas ellas, sin discriminación alguna, tienen originariamente el derecho de coparticipar en la conformación de la voluntad general.

En cuanto al entramado institucional hay que decir que aquí tendrían su ubicación los principios de separación de poderes, de independencia del poder judicial y de control constitucional.

Es preciso hacer dos observaciones más: *una*, normas procedimentales e instituciones cumplen una función instrumental al servicio de los valores comunes; *dos*, deben estar informadas por el principio de neutralidad y por tanto ser exquisitamente neutrales, tanto las normas como las instituciones y, por supuesto, los poderes públicos, en sus relaciones con los ciudadanos. Esa neutralidad vertical de poderes e instituciones públicas con sus ciudadanos es justamente la *laicidad*.

Y debo añadir algo que me parece relevante. Han sido todos, y subrayo todos, quienes han sellado el pacto de la exclusión de la vida política a las doctrinas omnicomprensivas, religiosas o filosóficas, incom-

patibles entre sí, para garantizarse el respeto de su derecho de libertad de conciencia por parte de todos los demás. Lo cual quiere decir que es la *tolerancia* lo que exige la neutralidad (laicidad) de los poderes y de las instituciones públicas.

No exagera, por tanto, la Declaración de principios sobre la tolerancia (UNESCO, 1995, en adelante DPT), cuando afirma: “La tolerancia es la responsabilidad que sustenta los *derechos humanos*, el *pluralismo* (comprendido el pluralismo cultural), la *democracia* y el *Estado de derecho*” (art. 1.3).

3.2. Principios del pacto: neutralidad de la comunidad política

El principio de neutralidad, paraguas que cobija todo el contenido del pacto por la convivencia, se desdobra en los principios de tolerancia y laicidad. Es más, la afirmación de la Declaración de la UNESCO es válida no sólo con respecto a la neutralidad de unos ciudadanos con otros —que es “antes”, desde el punto de vista democrático (los poderes e instituciones son producto del pacto resultante de la relación horizontal entre los ciudadanos) —, sino también la de los poderes e instituciones públicas con respecto a sus ciudadanos (laicidad).

De manera que los tres principios básicos del pacto por la convivencia son por este orden, *libertad de conciencia* —que sería, a un tiempo, el valor y principio superior del ordenamiento— y los de *tolerancia*, como reconocimiento y respeto del derecho a la diferencia y a la singularidad, y *laicidad*, como instrumento complementario de la tolerancia —estos últimos al servicio de la libertad de conciencia—. Como consecuencia de todo ello al Estado (poderes e instituciones públicas) le corresponde la delicada tarea (y esa es una de las funciones de la laicidad) de ser garantes de la tolerancia.

Estos tres principios, *libertad de conciencia*, *tolerancia* y *laicidad*, presiden e informan todo el espectro de principios que forman parte de *corpus* que define al *Estado democrático de derecho*: soberanía popular, separación de poderes, independencia del poder judicial y control de constitucionalidad. La tolerancia merecería una mención expresa en el número 1 del artículo 1º de nuestra Constitución, como hermana siamesa del pluralismo.

Los tres principios básicos del pacto, libertad de conciencia, tolerancia y laicidad, derivados del de neutralidad, constituyen los cimientos, tanto del Estado democrático de derecho, como del Estado social y del Estado de bienestar.

4. LA TOLERANCIA

4.1. *Barrido histórico*

La tolerancia como principio jurídico-político cuaja en los siglos XVI y XVII. Probablemente la coincidencia no sea meramente casual porque en ese periodo se formulan las dos primeras versiones (Hobbes y Locke) del pacto como origen de la comunidad política. A partir de esa época hay que diferenciar dos líneas distintas en la evolución de la conformación del concepto de tolerancia, paralelas durante mucho tiempo pero que al final terminarán convergiendo: una cosa es la tolerancia de los *políticos* y otra bien diferente la tolerancia de los *filósofos*.

La primera identifica tolerancia con libertad de conciencia degradada, como relación entre desiguales, el príncipe y el súbdito. Es una concesión graciosa del príncipe que puede denegarla en cualquier momento, precaria, por tanto. Es más, casi siempre está limitada al ejercicio del culto sólo en privado. Los regímenes de tolerancia como libertad degradada se consolidan como de *confesionalidad doctrinal* en un primer momento, pero esta *confesionalidad* se va debilitando como consecuencia de los embates de los movimientos posteriores a la Ilustración y terminará transformándose en *confesionalidad histórico-sociológica*, con admisión de una libertad religiosa todavía limitada al ámbito privado y con límite siempre en la *confesionalidad*. Será a partir de las revoluciones de 1848 cuando se abra paso el reconocimiento de la libertad religiosa como derecho individual, y de su mano, ya a finales de siglo, el reconocimiento de esa misma libertad religiosa a los colectivos (iglesias, confesiones o comunidades religiosas), que poco a poco van recuperando su autonomía para decidir sobre sus asuntos propios. Al mismo tiempo, se va extendiendo ese derecho también a las cosmovisiones no religiosas y se empieza a considerar el derecho de libertad religiosa como una especie del derecho de *libertad de conciencia*. Los regímenes de tolerancia aparecen ya a finales del siglo XVIII, se consolidan a lo largo del XIX, y en el siglo siguiente, sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, darán lugar a la aparición de una corriente de transformación de los regímenes tradicionales, confesionales

o de Iglesia de Estado, en lo que Maclure y Taylor han denominado “régimenes de laicidad”²³ con una expresión que, me parece, coincide con lo que Walzer denomina “régimenes de tolerancia”²⁴. A partir de ahí se precipitará el acercamiento del concepto de la tolerancia de los políticos al concepto de los filósofos. Esa doble denominación del mismo fenómeno pone de manifiesto tal convergencia. Ambas expresiones, creo yo, se están refiriendo a los modelos cuya evolución apunta clara e inequívocamente hacia la laicidad —cuyos rasgos van incorporando a distintos ritmos— de manera que están más cerca de la laicidad que de sus modelos originales de Iglesias de Estado o de Estados confesionales.

Frente a los políticos, los filósofos, en cambio, se refieren con el término tolerancia tanto a la vertical como a la horizontal (entre personas particulares o entre colectivos) y terminarán por reservar el término para referirlo únicamente a la relación horizontal, considerando a la tolerancia como distinta de la libertad de conciencia. Es el correlato (deber y obligación con respecto a) del derecho de libertad de conciencia. En el mundo del pensamiento podríamos señalar como punto de inflexión el artículo de Kant *¿Qué es la ilustración?*²⁵, auténtico manifiesto en defensa del *derecho de libertad de conciencia* que sienta las bases para tipificar la verdadera tolerancia como *respeto* de ese derecho.

Como he señalado, las dos corrientes terminarán convergiendo por imperativo de los hechos, identificándose la primera con la segunda. Expresión simbólica de esa convergencia podría ser la Declaración de UNESCO sobre los principios de la tolerancia a la que ya he hecho referencia.

4.2. Concepto moderno de tolerancia

4.2.1. Lo que no es la tolerancia

Lo primero que hay que decir es lo que no es la tolerancia. La tolerancia se refiere a las relaciones entre iguales, en ningún caso a las relaciones entre desiguales, entre superior e inferior; sólo a las relaciones horizontales entre iguales, individuos, grupos y Estados. Hay que desechar, por

²³ *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 43.

²⁴ *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, 1998, p. 125.

²⁵ *Foro de Educación*, n.º 11, 2009, pp. 249-254.

tanto, las definiciones de tolerancia que impliquen directa o indirectamente relaciones entre desiguales. Aunque siempre lo serán entre diferentes.

La tolerancia se proyecta sobre las relaciones horizontales de los ciudadanos como iguales. Eso es lo que refleja también el lenguaje popular donde el adjetivo tolerante se aplica, no al Estado, sino a la sociedad y a las relaciones entre los conciudadanos. Es imperioso desechar el concepto tradicional de tolerancia como *actitud graciosa del superior hacia el inferior* en un mundo jerarquizado, como una forma previa y degradada de la libertad religiosa. No es esa la tolerancia a la que nos referimos. Es verdad que con ese término se ha designado la actitud permisiva y graciosa del príncipe para con sus súbditos en materia de creencias religiosas, pero no es esa su única connotación original. Eso es, al menos, lo que refleja la opinión de los pensadores y filósofos, incluso ya en un primer momento de aparición de la tolerancia como principio jurídico-político (siglos XVI y XVII).

Es preciso abandonar decidida y definitivamente la idea de tolerancia que presupone que la diferencia entraña inferioridad: se es tolerante con el equivocado, con el descarriado. Los valores diferenciales o específicos no son necesariamente valores inferiores o antivalores. Valores diferenciales tienen tanto la mayoría como las minorías. Lo cual no quiere decir que todas las culturas, en cuanto muestrario de valores, sean iguales. Ese igualitarismo de culturas es falso y erróneo. Como es impropio hablar de diálogo entre culturas. Los que son iguales y dialogan son las personas que respiran y viven una determinada cultura, no las culturas mismas ni los valores que estas representan. El objeto directo de la tolerancia son las personas, no los valores específicos, ni las culturas que los nutren. La tolerancia informa las relaciones de unas personas con otras dentro de una misma comunidad, de unas comunidades con otras, pero no de unos valores con otros, de unas culturas con otras, salvo impropriamente hablando.

Corroborar esto la Declaración de UNESCO: "La tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia, o indulgencia" (art. 1.2). Y añade: "Conforme al respeto de los derechos humanos, practicar la tolerancia no significa tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales o atemperarlas. Significa que toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y acepta que los demás se adhieran a las

suas. Significa aceptar el hecho de que los seres humanos, naturalmente caracterizados por la diversidad de su aspecto, su situación, su forma de expresarse, su comportamiento y sus valores, tienen *derecho a vivir en paz y a ser como son*. También significa que uno *no ha de imponer sus opiniones a los demás*" (1.4).

Etimológicamente el *tollerare* latino procede de la raíz indogermánica "tel" que entraña una idea positiva, la de "levantar" o "soportar", en el sentido de "sostener". Es la misma raíz de la que proceden términos como el griego "Atlas" para designar al que "carga con el mundo". *Tollerare* significa pues, en primer lugar, levantar o soportar en el sentido de sostener, incluso nutrir o alimentar, y sólo en segundo lugar soportar en el sentido de aguantar *pasivamente* lo considerado ilícito como mal menor; en cualquier caso, lo que no implica es la valoración despreciativa del aguantado o soportado, ni, desde luego, sufrimiento o resignación; sólo, si acaso, paciencia. No contiene necesariamente una connotación negativa, sino todo lo contrario, puede y debe tener una significación positiva y activa: *levantar y sostener o alimentar al otro, en este caso, en sus diferencias*; levantar y sostener la convivencia misma, la paz y la cohesión social, y el código de señales que hunde sus raíces en los valores comunes y que deja abierta la puerta al diálogo interpersonal. Ese soportar en el sentido de sostener pacientemente al diferente, aunque no sea de nuestro agrado o nuestro ideal, puede responder a que no existe otra posibilidad (necesidad fáctica), al cumplimiento de un deber ético, o al cumplimiento de un deber jurídico. *Pues bien, la tolerancia a la que nos referimos es la que responde al cumplimiento de un deber ético-jurídico, que tiene su correlato en el derecho del otro a la propia identidad y, consecuentemente a la diferencia y a la libertad de conciencia.*

La tolerancia está esencialmente vinculada a la libertad, presume la libertad del tolerante y del tolerado, se da entre dos libertades, entre dos conciencias libres, entre dos personas, es el factor de armonización de esas dos libertades. De ahí la reciprocidad de la tolerancia. Los dos polos son titulares del derecho de libertad de conciencia y del deber que tiene cada uno de ellos de respetar el derecho de libertad de conciencia del otro.

Ahí reside la diferencia entre soportar y tolerar²⁶. *Se soportan los acontecimientos de la naturaleza* que no tienen su causa en la libertad humana y quien los soporta no es libre para rehuirlos. *La tolerancia sólo se da si quien tolera es libre de hacerlo, y si lo tolerable tiene su origen en la conducta o comportamiento libre del otro*. Si añadimos que esa conducta del otro tiene que ver, no con su justicia o injusticia, sino con su libertad de conciencia, estaremos ante la tolerancia en sentido propio.

La tolerancia se distingue, tanto de la *condescendencia*, “acomodarse por bondad al gusto y voluntad de otro”, como de la *transigencia*, “consentir en parte *lo que no se cree justo, razonable o verdadero*, a fin de llegar a un ajuste, evitar algún mal o por mero espíritu de concordia” como afirman Laursen y Villaverde²⁷. Adoptar el nuevo sentido del término tolerancia no implica, por tanto, dejar sin denominación la actitud ante esos supuestos de conductas de grupos que “ni respetamos ni reconocemos pero que soportamos o con los que coexistimos mientras respeten las leyes, aunque no nos gusten sus ideales”²⁸. El fenómeno que ahí tiene lugar es la *transigencia*, no la *tolerancia*.

Tolerancia e intransigencia son perfectamente compatibles. Se puede ser intransigente y al mismo tiempo tolerante. En los siglos XVI y XVII, con “tolerancia” se aludía también a esa actitud mutua y recíproca, benevolente y comprensiva, respetuosa y permisiva, en las relaciones horizontales entre los miembros de la comunidad política con diferentes convicciones o creencias (de unos con respecto a otros, entre individuos, entre grupos o entre estos y los individuos que los integraban). Lo ocurre es que en un determinado momento histórico (a partir del siglo XVI) terminó aplicándose en el lenguaje político dominante casi exclusivamente o, al menos, preferentemente, a las relaciones del príncipe con sus súbditos (tolerancia vertical) y a las leyes y edictos en los que *atribuían* —no *reconocían*— a sus súbditos un derecho limitado y otorgado de libertad religiosa. Les autorizaban a hacer algo que en principio tenían prohibido. Una consecuencia más de la dictadura del dogma y de la ortodoxia, del pensamiento único secular.

²⁶ FETSCHNER, I., *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 11.

²⁷ VILLAVARDE, M.J., y LAURSEN, J., “Introducción”, en VILLAVARDE, M.J., y LAURSEN, J. (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 21.

²⁸ *Ibidem*.

La tolerancia no es tampoco *indiferencia*, como la calificaba Hume²⁹. Si la alteridad integra mi identidad, es evidente que el otro no puede serme indiferente. Sería tanto como negar la realidad, como si la realidad dejara de existir con sólo ignorarla. Sería una salida falsa y tramposa. A lo que se refiere Hume no es a la tolerancia horizontal, sino a la tolerancia vertical, a la actitud del Rey respecto de la disidencia entre sus súbditos. Lo que él afirma es que, si esa actitud es represora, incrementa y alimenta la disidencia y los encontronazos y, por tanto, las dificultades para la convivencia. La indiferencia del príncipe en cambio suavizaría los enfrentamientos entre distintos grupos religiosos; de hecho, el encarnizamiento de los enfrentamientos decrece en la misma medida en que se incrementa el número de grupos religiosos diferentes en la comunidad política.

Desde el momento en que desaparece la relación príncipe-súbdito y es reemplazada por la de gobernante democrático-ciudadano (de representante a representado), pierde progresivamente también su protagonismo ese contenido semántico. La tolerancia vertical será sustituida, en cuanto régimen, por la libertad de conciencia (religiosa y no religiosa) que se convierte en un derecho subjetivo fundamental que tanto los demás ciudadanos en primer lugar, como el poder público inmediatamente después, están obligados a respetar, defender y promocionar. Desde el punto de vista semántico, la tolerancia horizontal tiende a ocupar en solitario todo el espacio que anteriormente compartía con la tolerancia vertical. Es lo que ocurrirá en los siglos siguientes.

4.2.2. Lo que sí es la tolerancia

En sentido estricto, la tolerancia se refiere a creencias y convicciones. Y, según Häbermas³⁰, solamente se puede hablar de tolerancia en sentido propio cuando se trata de convicciones referidas a valores (que se expresan en términos de "deber ser"), pero no de creencias. Porque las

²⁹ *Historia natural de la religión*, traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo, 4ª ed., Tecnos, Madrid, 2002; sobre el pensamiento de Hume acerca de la tolerancia en su *Historia de Inglaterra*, LÓPEZ SASTRE, G., "Más allá de la tolerancia. De la ilustración al romanticismo", en *Forjadores de la tolerancia*, cit., pp. 304-322.

³⁰ "La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales" en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 261 y ss.

creencias tienen por objeto verdades, se formulan en términos indicativos y el único juicio lógico que se puede hacer sobre ellas es la respuesta a la pregunta de si son verdaderas o falsas, respuesta más propia de la ciencia que de la política o del derecho. Lo que ocurre es que no parece cosa fácil pensar en creencias que no lleven inseparablemente aparejada una convicción y que no entrañen, por tanto, un deber de hacer o no hacer. Según Häbermas, sólo se puede hablar de tolerancia en sentido propio cuando se trata de auténticas convicciones. No en el caso de meras ideas u opiniones. No si es posible la negociación y el acuerdo.

Hay que añadir además que, en sentido lato, también son objeto de la tolerancia las meras ideas y opiniones sobre intereses (lo concreto). La libertad de pensamiento es prolongación de la libertad de conciencia en sentido estricto y, por tanto, también los pensamientos, ideas u opiniones son productos y vivencias de conciencia. La única diferencia entre unas y otras es la intensidad y el grado de adhesión a ellas de la persona—eso es lo que explica la protección jurídica reforzada de creencias y convicciones—pero no hay ninguna diferencia entre unas y otras en cuanto a sus contenidos como vivencias de conciencia.

El derecho de libertad de conciencia, del que son titulares todas las personas, incluye el derecho a la no discriminación fundada no sólo en que se tengan unas u otras creencias o convicciones (vivencias identitarias), sino también en tener distintos pensamientos (meras ideas u opiniones). Su distinta protección jurídica no implica que tengan distinta naturaleza como contenidos de conciencia.

La tolerancia, por tanto, como correlato del derecho a la libertad de conciencia del otro, del diferente, incluye la *no discriminación* fundada en las diferencias identitarias o de conciencia, en el ejercicio de los demás derechos (de libertad o de prestación) incluso en el campo del derecho privado. La no discriminación es un elemento integrante del derecho de la libertad de la conciencia, lo cual quiere decir que la obligación de reconocimiento y respeto de esta última incluye el deber y la obligación de la no discriminación. Y obliga por igual a todos los particulares y, por extensión, al Estado (poderes e instituciones públicas). Son las dos caras del principio de neutralidad; *tolerancia* en las relaciones entre particulares y *laicidad* en las relaciones del Estado con sus ciudadanos. “La tolerancia es una actitud *activa de reconocimiento* de los derechos humanos universa-

les y las libertades fundamentales de los demás” que han de practicar los individuos, los grupos y los Estados (art. 1.2 DPT).

“La tolerancia consiste en la armonía de la diferencia” (art. 1.1 DPT). Ahí está su misma razón de ser y su función más noble: conseguir que las diferencias no sólo no mermen u obstaculicen la consecución del objetivo final de la comunidad política, sino que se armonicen como las notas de una sinfonía o los instrumentos de una orquesta. El objetivo no es sólo solo la paz amigable entre los diferentes, sino también la coordinación y, lo que es más importante, la creación de las condiciones más propicias para posibilitar, favorecer y fomentar el encuentro dialogal entre los diferentes para que cada uno, en fluida y afectuosa comunicación mutua de las propias vivencias, como diáfano encuentro de “mismidades”, incrementa las capacidades del otro para realizarse “auténticamente”, siguiendo la senda de su vocación de desarrollarse plenamente como persona. La tolerancia no implica en ningún caso que haya que asumir las diferencias de los otros como propias. Eso es lo que pone de relieve la definición de la tolerancia como “reconocimiento sin conciliación” que hace Zarka³¹.

Es una virtud moral, pero “no es sólo un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica”. (art. 1.1 DPT). Tiene su origen, fundamento y fuente directos e inmediatos en el pacto por la convivencia, de ahí su juridicidad; de ahí su doble condición añadida de *norma* y *principio informador* de toda la estructura y del dinamismo del Estado (de los poderes y de las instituciones públicas).

La tolerancia como deber jurídico necesita de un entramado institucional y ordinamental que la respalde y que la haga real y eficaz: de un sistema de *normas jurídicas* y de las correspondientes *instituciones jurídicas*. Unas y otras integran el ordenamiento, que ha de estar todo él (también en su dinamismo) informado por el principio de la tolerancia.

Como expresa la Declaración, “en el ámbito estatal, la tolerancia exige justicia e imparcialidad en la legislación, en la aplicación de la ley y en ejercicio de los poderes judicial y administrativo”, proyectándose incluso al pacto por la justicia, y “exige también que toda persona pueda disfrutar de oportunidades económicas y sociales sin ninguna discriminación” (art. 2.1). El principio de igualdad de oportunidades como traducción del principio de igualdad en la libertad (igualdad complementada

³¹ *Difficil tolerancia, cit.*, pp. 37 y ss.

por la equidad), es el principio primero del pacto por la justicia equitativa, de manera que informa las decisiones de los tres poderes del Estado. O, dicho de otra manera, la tolerancia informa todo el proceso vital de la ley, tanto como conocimiento, respeto, aprecio y aceptación, como en cuanto equidad (tolerancia como respeto de las diferencias es equidad, no es la equidad, pero es equidad); acompaña a la ley como su sombra en todo su ciclo vital, desde su nacimiento hasta su derogación. El respeto del derecho a la diferencia lo ha de tener en cuenta no sólo el juez al dictar sentencia, sino también el poder ejecutivo al desarrollar la ley o el mismo legislativo al elaborarla. No estoy proponiendo nada nuevo; se trata de algo de lo que, de algún modo, ya existen muestras y rastros en los ordenamientos vigentes. La distinción entre derecho general y particular o entre leyes territoriales y personales, o las llamadas "acomodaciones razonables", responden al principio de equidad. Y lo mismo se puede decir del reconocimiento de eficacia liberadora a las objeciones de conciencia o de la consideración de la desobediencia civil como cláusula de cierre del sistema. Como escribe Habermas, "una constitución democrática concebida como proyecto de realización de iguales derechos cívicos tolera la resistencia del disidente que tras el agotamiento de todas las vías jurídicas combate las decisiones legítimamente aprobadas, aunque siempre con la condición de que los ciudadanos 'desobedientes' han de justificar su desobediencia de manera plausible a partir de los principios constitucionales y han de ejercerla de manera pacífica". "Con el reconocimiento de la desobediencia civil el Estado democrático afronta la paradoja de la tolerancia que vuelve a presentarse ahora en la dimensión de derecho constitucional"³². Propongo ahondar en esta dirección.

El fundamento tanto de las normas como del principio que preside e informa todo el ordenamiento hay que buscarlo en los objetivos a los que sirve: el crecimiento y desarrollo pleno de cada persona singular como persona. De lo que se trata es de crear el marco y entramado jurídico-institucional que más favorezca la consecución de ese objetivo y que mejor se preste a eliminar los obstáculos que lo impidan o dificulten. Y ese objetivo es inalcanzable en un clima intolerante. Cada persona singular necesita desarrollarse como ser libre, consciente de su libertad y de su responsabilidad, como sujeto moral y jurídico único e irrepetible. De ahí

³² "La tolerancia religiosa como precursora...", *cit.*, pp. 259-260.

la necesidad de ese entramado jurídico-institucional que lo haga posible eliminando los obstáculos que lo impidan con normas principalmente permisivas, pero incluso también imperativas. Función suya será facilitar, nutrir ese clima acogedor de tolerancia, de mutuo reconocimiento, respeto y aprecio o consideración de las diferencias entre ciudadanos, generando las condiciones más propicias para ello. Los poderes e instituciones públicas están obligados a incentivar y fomentar la creación de espacios de encuentro personal. El reconocimiento del otro como otro y su aprecio como tal es condición de posibilidad del encuentro interpersonal. No bastan ni el respeto, ni el reconocimiento. Son necesarios la estima y el aprecio y, en definitiva, la apertura generosa de entrega y aceptación al otro, o lo que es lo mismo, el encuentro *confiado* de mismidades, el amor al prójimo, del que hablaremos más detenidamente.

4.3. Contenido de la obligación jurídica de la tolerancia.

4.3.1. Reconocimiento, respeto, aprecio o estima y aceptación

La Declaración de UNESCO responde a la cuestión de cuál sea el contenido de la tolerancia utilizando tres términos significativos: *respeto*, *aprecio* y *aceptación* (art. 1.1). Me refiero a ellos de acuerdo con su orden lógico. Porque ese orden pone de relieve que la tolerancia como vivencia se desarrolla en varios momentos; es no sólo negativa, sino positiva, no sólo pasiva, sino activa.

Pero antes de seguir adelante debo advertir expresamente que, aunque estos términos pueden y deben entenderse referidos a las diferencias, de éstas es titular una persona y, consecuentemente, a ella hay que referirlos en última instancia. Es a ella, a la persona, a quien se respeta, a quien se aprecia y a quien se acepta.

A esos términos yo añadiría otros dos. Uno previo a los mismos, el *reconocimiento*. Y otro posterior, compendio de los anteriores: el *amor*, cuyo orden de sucesión responde a la misma cadencia, que encuentra en él su culminación.

Reconocimiento del otro como tal otro y, por tanto, reconocimiento de su derecho a la diferencia o vivencia identitaria cultural, así como a la yoidad o singularidad; su reconocimiento como *alter ego*. Estoy de acuerdo con Taylor: "La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por

el reconocimiento o por la falta de este; a menudo también por el falso reconocimiento de otros”³³.

Respeto: no violación del derecho del otro. No hacer nada que imposibilite, obstaculice o dificulte el ejercicio y disfrute de ese derecho, que incluye la no discriminación de su titular.

Estima o aprecio: valoración positiva del otro; no sólo de lo común y compartido —la humanidad—, sino aprecio también de las diferencias culturales identitarias, de un lado y, de otro, del *alter ego*, de su yoidad o singularidad, lo que convierte en activa a la tolerancia y da razón de ser al elemento siguiente. Va más allá del mero respeto, exige hacer cuanto esté al alcance para eliminar las dificultades y obstáculos que el ejercicio del derecho a la diferencia pueda encontrar, además de, también en lo posible, facilitar y fomentar ese ejercicio. La estima de los demás, o su falta, influye decisivamente en nuestra propia autoestima y, en consecuencia, en la configuración de nuestra identidad.

Aceptación: la mera presencia del otro es a un tiempo oferta y requerimiento. Pues bien, aceptar es “recibir voluntariamente y sin oposición lo que se da, ofrece o encarga”, según el diccionario de la RAE; la apertura al otro que esto implica se desdobra en aceptación del otro que se me ofrece, por un lado, y en oferta de similar apertura generosa en respuesta a su requerimiento, por otro. Estamos ya en el zaguán mismo del amor.

Amor, finalmente, entendido como *pre disposición a procurar el bien al otro y a evitarle el mal*; como lubricante de todos los engranajes de la convivencia y colofón de todos los anteriores.

Obsérvese que cada una de estas vivencias, como vivencias de conciencia, tiene en la siguiente su continuidad natural y, al mismo tiempo, cada una de ellas contiene a la anterior y consiguientemente a todas las anteriores; cada una de ellas es condición de posibilidad de la siguiente y complementaria de la anterior, es su culminación; y es que, cuando se dan simultáneamente, no se trata de varias vivencias sino de manifestaciones diversas de la misma vivencia o, si se prefiere, de momentos de la misma vivencia³⁴.

³³ “La política del reconocimiento”, *cit.*, p. 53.

³⁴ Véase HILDEBRAND, D., *Metaphisik der Gemeinschaft, Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Verlag Joseph Habbel, Regensburg, 1955, p. 376.

La tolerancia es una exigencia de la alteridad y al tiempo reclama *objetivamente*, en el contexto de la comunidad, reciprocidad. Pero no *subjetivamente*. Hay aquí un movimiento de ida y vuelta en que quien tolera no lo hace necesariamente para ser tolerado: ni espera, ni exige reciprocidad. Sí responde, en última instancia, al amor al otro; pero como pura apertura al otro, pura generosidad para dar y recibir. Tiene razón Levinas cuando hace la siguiente reflexión: "Desde el momento en que uno es generoso, esperando reciprocidad, esta relación ya no procede de la generosidad, sino de la relación comercial, del intercambio de los buenos procedimientos"³⁵. Sólo este amor, el amor al prójimo, puede alcanzar a los más menesterosos, desvalidos y en riesgo de exclusión, especialmente a los niños. Su derecho a la igualdad de derechos exige como correlato el deber de los otros a procurarles el bien y evitarles el mal. De manera que no está de más advertir que el deber de tolerancia de unos no cesa porque por parte de los otros no se cumpla con su deber de reciprocidad, salvo que ese incumplimiento suponga una intolerancia de los valores comunes. Porque recuérdese: sólo la intolerancia no es tolerable.

No se trata, por tanto, de que el tolerante espere o exija la reciprocidad por parte del otro, sino de que el ordenamiento jurídico la promueva, fomenta o exija positiva o negativamente, en determinados supuestos.

No me resisto a citar un texto de Kant que me parece iluminador. Cierro que el deber del que el texto habla es un deber moral, pero un deber del ciudadano de acuerdo con la expresión que da nombre al epígrafe en el que aparece: "Las virtudes de la convivencia". Ese título nos aporta una pista: es un deber moral, pero que puede ser elevado a deber jurídico si es necesario para que la convivencia sea una convivencia pacífica, armoniosa y amigable. En todo caso, recuerdo que una cosa es la vivencia interna, la intención, la "máxima" en lenguaje kantiano, y otra cosa los actos externos que responden a la vivencia interna. El ordenamiento no puede pretender controlar, ni obligando ni prohibiendo, la vivencia interna; sólo puede "permitirla" y, en consecuencia, blindar el derecho a esa vivencia interna. Porque ese "permitir" significa garantía de la libertad interna y defensa frente a cualquier posible ataque desde fuera por parte de terceros. Incumbe al ordenamiento el deber de eliminar los obstáculos

³⁵ *Alteridad y Transcendencia*, traducción de Miguel Lancho, Fata Morgana, Madrid, 2014, p. 81.

que impidan o dificulten el ejercicio de ese derecho, así como fomentar las condiciones más propicias para él. Además, lo que en cualquier caso el ordenamiento puede e incluso, en ocasiones, debe hacer, es *obligar* o *prohibir* los actos externos correspondientes a esa vivencia interna en la medida en que lo demande la sana convivencia en la comunidad política. Hechas estas breves observaciones, estimo que la cita no necesita glosa adicional alguna:

“Es un deber, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales (*officium commercii, sociabilitas*), no aislarse (*separatistam agere*), convertirse sin duda en el centro inmóvil de sus propios principios, pero considerar este círculo, trazado alrededor de sí, como uno omniabarcante de carácter cosmopolita; no precisamente para fomentar lo mejor del mundo como fin, sino sólo para cultivar la *comunicación recíproca* —Kant abre camino así a la filosofía del encuentro—, los medios que indirectamente conducen a ella, la amenidad en sociedad, el espíritu de *conciliación, el amor y respeto mutuos* (la afabilidad en el trato y el decoro, (*humanitas aethetica et decorum*), agregando de este modo la gentileza a la virtud; *cosa que es incluso un deber de virtud*”³⁶ del que el derecho puede tirar posibilitando su realización o facilitando el acercamiento a ese ideal.

4.3.2. Tolerancia, equidad y amor

Todo esto me sugiere que la definición de la justicia que aporta Norberto Bobbio como “igualdad en la libertad”, o como formulación del objetivo inmediato del pacto (Rousseau), habría que sustituirla por esta otra, “igualdad equitativa en la libertad”; o, dicho de otra manera, que el principio de igualdad habría que complementarlo con el de equidad. Y es que la equidad es en el fondo reconocimiento y respeto del derecho a la diferencia de creencias, convicciones y pensamiento, así como del centro de decisión que es el yo, único e irrepetible.

Pero ¿qué es la equidad? O, mejor dicho, ¿a qué me refiero con este término?

³⁶ *La metafísica de las costumbres*, Estudio preliminar de A. Cortina Orts, y traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, 4ª ed., Tecnos, Madrid, 2005, p. 350. Las cursivas son mías.

En mi opinión, los elementos fundamentales que están en la base de la formación de este concepto son tres: uno procede del derecho romano, el otro es una aportación de la patrística y un tercero es un regalo anónimo de un desconocido glosador.

Los juristas romanos eran ya conscientes de la tensión entre generalidad de la ley y las particulares condiciones de cada caso concreto. Se refleja con nitidez esta conciencia en dos aforismos: *dura lex, sed lex* (la ley es dura, pero es la ley) y *máxima lex máxima iniuria* (la ley aplicada en todo su rigor es o puede ser la mayor iniquidad). La eliminación o, cuando menos, la suavización de esa tensión exige atemperar la aplicación de la ley a las circunstancias de cada caso concreto. Hay que tener en cuenta las *diferencias* de cada caso. La tolerancia es eso, *reconocimiento y respeto de las diferencias*.

El segundo elemento es la *benignidad*, que en principio surge pensando en suavizar el rigor de la ley utilizando las vivencias de conciencia del delincuente como posibles circunstancias atenuantes e incluso eximentes, pero que luego se aplicará a todos los infractores de la norma, dándose así relevancia, e incluso prevalencia, al fuero interno sobre el externo. Quiero subrayar aquí algo que me parece especialmente relevante. La persona y su conciencia ocupan el primer plano; ellas son las protagonistas. Estamos aquí ante un auténtico proceso de *personalización* de la norma. Queda aquí abierta la puerta para que se tengan en cuenta las diferencias de conciencia en sentido estricto, incluida la de la singularidad de la persona. Probablemente aquí esté la raíz de la epiqueya canónica.

No debe sorprender que a la vista de lo dicho hasta aquí concluyamos que la equidad exige el *respeto del derecho a la diferencia* vivida y sentida en conciencia como signo identitario, porque eso justamente es lo que exige la tolerancia. No sería violentar las leyes de la lógica deducir de aquí la conclusión de que la equidad forma parte de la tolerancia: *la tolerancia es equidad; no es la equidad, pero es equidad*.

La glosa a la que vengo haciendo referencia dice así: *aequitas nihil aliud quam Deus, Deus autem amor* (equidad no es otra cosa que Dios, y Dios es amor). La fórmula es susceptible de secularización. Si tenemos en cuenta el principio lógico-matemático, según el que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, nos veríamos obligados a deducir, prescindiendo de la alusión a Dios como término medio, que la *equidad es amor*.

Si tenemos en cuenta que la *tolerancia es equidad*, o que ésta es uno de los elementos integrantes del concepto de tolerancia, la conclusión lógica parece obligada: *la tolerancia es amor*, no se identifica con el amor, pero incluye al amor, *es amor*.

Es posible que más de uno se eche las manos a la cabeza, preguntándose dónde está la trampa. Porque, vamos a ver, se dirá; hemos afirmado con la mayor energía la juridicidad de la tolerancia. Es una obligación jurídica que responde a un derecho de los otros, ¿es siquiera pensable un amor obligado? ¿No es esto una *contradictio in terminis*?

Cuando hablamos de amor siempre pensamos en el amor entre los miembros de la pareja como paradigma. Pero no es ésta la única clase de amor. Von Hildebrand distingue hasta ocho tipos de amor³⁷. Me detendré únicamente, en uno de esos tipos, el amor al prójimo tal como lo concibe Hartmann³⁸. Ese amor consiste en la predisposición a procurar el bien y evitarle el mal al otro, no por referencia y en atención a Dios, sino por ser hombre y un *alter ego*; en él me amo a mí mismo. Se trata de un amor, no sólo a los cercanos a los que se conoce, sino también a los lejanos, espacial o temporalmente y, por tanto, desconocidos. Es un amor todo generosidad: quien ama, ni espera ni exige reciprocidad, otra cosa es que pueda exigirla el ordenamiento. Es la forma más desnuda y radical del amor. Ese es el amor al que me refiero cuando doy por supuesta su compatibilidad y no contradicción con el derecho. Este amor, y no otro, es del que me atrevo a afirmar que puede ser jurídicamente obligado.

Repárese en que es preciso distinguir entre amor como vivencia interna y actos externos de amor. Es evidente que el derecho nada tiene que ver con la vivencia amorosa interna; en este sentido es verdad que amor y derecho son incompatibles; la vivencia interna del amor puede ser condicionada, obstaculizada o fomentada por el derecho, pero no puede ser obligada ni controlada. Algo completamente diferente ha de decirse de los actos externos de amor.

³⁷ Distingue: 1) amor matrimonial, 2) amor de padres/madres a hijos, 3) amor de hijos a padres, 4) amor entre hermanos, 5) amor de amistad, 6) amor espiritual, 7) amor al prójimo y 8) amor entre miembros de una comunidad identitaria (*Metaphisik der Gemeinschaft*, cit. pp. 46 y ss).

³⁸ *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2011, pp. 486 y ss.

Son muchos los supuestos en que el amor es jurídicamente relevante, como agravante, atenuante o eximente o como liberador de determinadas obligaciones jurídicas (la de testificar, por ejemplo). Esa relevancia aparece también en relación con actos de amor (entre esposos, o entre padres e hijos, por ejemplo) cuyo incumplimiento es sancionado por el derecho.

Que lo que propongo no es un dislate me parece que lo muestran con nitidez dos hechos experienciales. Ya se ha hecho en el pasado. Quien esto lea, recuerde la parábola del buen samaritano. Evidentemente lo que este realiza es un verdadero acto de amor. Pues bien, lo que ha hecho el código penal es convertido en una obligación jurídicamente exigible al configurar como delito la "omisión del deber de socorro" o del "auxilio debido" (Arts. 195, 618 y 619 CP).

Otro hecho no menos revelador: ya Hobbes³⁹ proponía que la beneficencia (hacer el bien y remediar el mal) prestando atención a los pobres y menesterosos, denunciaba la incertidumbre e inseguridad de ese remedio si la realización de ese cometido se dejaba en manos de los particulares, y proponía que de ese objetivo se encargara el mismo Estado. Pues bien, eso es lo que ha ido aconteciendo desde finales del siglo XIX y principios del XX. Hemos convertido los actos de caridad de los particulares en obligaciones jurídicas. El cambio implica que los costes de tal operación corren a cargo de los presupuestos del Estado, pero los ingresos de este proceden de los impuestos que pagan los ciudadanos. Eso significa, lisa y llanamente, que hemos convertido un acto de amor (caridad), la limosna, en un impuesto; es decir, en un auténtico deber jurídico.

Así que claro que es posible, sin contradicción, que el derecho convierta los actos de amor, de procurar el bien y de evitar el mal al otro, en algo obligatorio, en auténticos deberes jurídicos. Y es igualmente posible tipificar como prohibidos, con la sanción penal correspondiente, los actos contrarios al amor, los actos de *odio*, por ejemplo, que son abusos contra la misma línea de flotación de la convivencia.

³⁹ *Leviatán, cit.*, p. 206.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: TOLERANCIA, EDUCACIÓN Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Dada la función, apenas esbozada, que parece corresponderle a la tolerancia como lubricante de la convivencia, no parece exagerado afirmar, si tenemos en cuenta las circunstancias actuales, la necesidad apremiante de su presencia y de su protagonismo en la comunidad como valor superior y como principio informador del ordenamiento.

Dice la Declaración de UNESCO: "En el mundo moderno, la tolerancia es más esencial que nunca [...] El mundo se caracteriza por su diversidad, la intensificación de la intolerancia y de los conflictos, lo que representa una amenaza potencial para todas las regiones. Esta amenaza es universal y no se circunscribe a un país en particular" (art. 3.1).

Dos son las vías fundamentales de los ordenamientos para cumplir con su función de ser garantes de la tolerancia: la educación y los medios de comunicación.

La educación es el instrumento más formidable para cuidar y fomentar la tolerancia y su mano derecha, el espíritu crítico, objetivo e independiente de los más jóvenes, cultivando con mimo la defensa y promoción de la *libre formación de sus conciencias*. "La educación para la tolerancia ha de considerarse un imperativo urgente; por eso es necesario fomentar *métodos sistemáticos y racionales de enseñanza de la tolerancia* que aborden los motivos, culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos de la intolerancia, es decir las raíces de la violencia y la exclusión"; de manera que los *contenidos* de la educación, "*las políticas y los programas educativos* deben contribuir al desarrollo del entendimiento, de la solidaridad y la tolerancia entre los individuos, y entre los grupos étnicos, sociales, culturales, religiosos y lingüísticos, así como entre las naciones" (art. 4.2 DPT).

Por su parte los medios de comunicación, como formadores de la opinión pública son, por analogía, auténticos medios de educación, continuadores, por tanto, de la formación de las conciencias. No es baladí la función que a ellos les incumbe en relación con la tolerancia. "Los medios de comunicación puede desempeñar una función constructiva", no sólo "facilitando el diálogo y el debate libres y abiertos", sino también "difundiendo los valores de la tolerancia, y poniendo de relieve el peligro que representa la indiferencia al ascenso de grupos e ideologías intolerantes" (art. 3.2 DPT). Y es que "la educación para la tolerancia ha de

tener por objetivo contrarrestar las influencias que conducen al temor y la exclusión de los demás, y ha de ayudar a los jóvenes a desarrollar sus capacidades de juicio independiente, pensamiento crítico y razonamiento ético" (art. 4.3 DPT); más aún, "formar ciudadanos atentos a los demás y responsables, abiertos a otras culturas, capaces de apreciar el valor de la libertad, respetuosos de la dignidad y las diferencias de los seres humanos y capaces de evitar los conflictos, o de resolverlos por medios no violentos" (art. 4.4 DPT)

De ahí la necesidad de "programas de investigación sobre ciencias sociales y de educación para la tolerancia, los derechos humanos y la no violencia" que UNESCO se compromete formalmente a "apoyar y ejecutar".

Lo que la Declaración no aborda expresamente son las consecuencias de la consideración de la tolerancia como estima o "aprecio" y "aceptación" explicitada en su art. 1, y menos del amor que, en mi opinión es, como amor al prójimo, uno de los ingredientes que no puede faltar en el concepto de la tolerancia. La serie "reconocimiento, respeto, aprecio y aceptación" queda coja por incompleta si consideramos sus elementos como vivencias de conciencia, como momentos de la misma vivencia, para ser más exactos. Porque ese amor, fundado en la estima y aprecio del otro, es la verdadera garantía del fomento y mantenimiento de la tolerancia. El ordenamiento debe contribuir a la creación de las condiciones más propicias para la génesis y fomento de ese amor como vivencia interna, así como para la erradicación de su contrario, el odio; y, al mismo tiempo, debe obligar, y no sólo fomentar, a la realización actos de amor, y debe prohibir los de odio.

Ya sé que todo esto suena a utopía, pero la utopía de hoy será la realidad de mañana. El derecho inteligente es una formidable pértiga para dar ese salto. El futuro de las comunidades políticas se abriría confiadamente a una esperanza más diáfana y anchurosa. No será cosa de un siglo, ni acaso de un solo milenio, pero es un horizonte posible, no sólo pensable, que nos permite soñar, ¿por qué no?, con algo así como una nueva era axial (Jaspers) en la que la humanidad dé un nuevo "brinco"⁴⁰.

⁴⁰ JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Altaya, Barcelona, 1994, pp. 20-21.

