

LA DIFÍCIL TOLERANCIA

por Francesco D'AGOSTINO

Universidad «Tor Vergata» de Roma

1. Es una opinión muy difundida que en las sociedades de alta complejidad como aquellas en las que vivimos —caracterizadas por la presencia de un irreductible *pluralismo axiológico*, basado en diferencias étnicas, religiosas o ideológicas— sólo la franca asunción de una promoción coherente del *principio de la tolerancia* podrá garantizar la fluidez del vivir social y la individuación de soluciones adecuadas a los innumerables y complejos problemas que en ellas emergen de modo inevitable. La idea moderna de la tolerancia como *valor* se encuentra tan enraizada en la mentalidad de hoy que puede considerarse por encima de cualquier duda. Pero es aquí, precisamente, donde está el peligro: si es cierto, para decirlo con Wittgenstein, que la idea de tolerancia parte de «aquellas cosas» que «nos parecen pacíficamente adquiridas, habiendo dejado ya de tomar parte en las discusiones» [1], también es verdad que precisamente por este motivo tales ideas tienden «a entrar en una vía muerta», es decir, a sustraerse a un análisis conceptual riguroso, a reducirse, en palabras de Benedetto Croce, a «fórmulas prácticas y contingentes» [2]. Ahora bien, tal análisis es completamente necesario aunque sólo sea por el hecho de que el concepto mismo de tolerancia (y en igual medida el de pluralismo) continúa alimentando peligrosos equívocos e inútiles paradojas, que absolutamente deben despejarse. Verdaderamente, no es sólo el pluralismo o la tolerancia en cuanto tal lo que merecen atención y respeto, sino el modo justo de entender y practicar tanto el uno como la otra.

2. La expresión *pluralismo de valores* puede tener una di-

mención *fáctica* o de *principio*. Llamamos pluralismo *fáctico* a un fenómeno de carácter esencialmente *sociológico-cuantitativo*, cuando se levanta acta del hecho de que empíricamente se dan en una concreta situación (geográfica y/o histórica) varias y discordantes opiniones sobre los valores —y sus consiguientes comportamientos— que pueden llegar a asumir el rango de verdaderas *prácticas sociales*. Hagamos notar que la mayor o menor profundidad con que se reconoce este pluralismo, obviamente se conecta con la facticidad sociológica de los concretos contextos singulares, y es, por tanto, tan *contingente* como éstos lo son. Consecuentemente, un «valor» o práctica social no representado empíricamente en un concreto contexto social (o en grado de reclamar para sí la atención) no merecería ninguna atención en esta perspectiva, porque el mero hecho de no ser representado (o de no tener la capacidad de reclamar para sí la atención) le quita su única forma de consistencia, que es meramente *fáctica*.

Por el contrario, llamo *pluralismo de principio* al que por una parte subraya la necesidad y la imprescindibilidad de la multiplicidad de prácticas sociales (y de las bases ideológicas en las que se fundan) para la plenitud de la experiencia humana, así como reconoce, por otra parte, la imposibilidad de reconducir tales prácticas a una *univocidad axiológica, lingüística y normativa*, a causa de la relatividad axiológica de la experiencia humana. Mientras el pluralismo *fáctico* puede conjugarse con un concepto *paternalista* de la tolerancia, es decir, con una aceptación de la presencia del otro pero sometido [3], o, peor todavía, puede conducir al fenómeno objetivamente maligno de la *tolerancia represiva*, provocativamente señalado por Marcuse [4], el pluralismo de principio se sustrae de ambos riesgos: se coloca en las antípodas de todo fundamentalismo porque rechaza la pretensión, típica de los fundamentalismos, de *codificar* los valores unívocamente, así como se aleja también de toda acusación (y tentación) de *relativismo*, ya que no sólo postula la existencia objetiva de los valores sino que incluso los afirma como plenamente cognoscibles, aun *secundum quid* (cognoscibles no según la lógica —pseudocientífica— de la objetivación, sino según la de la experiencia, la del diálogo y la del testimonio).

3. Pasando a analizar la valencia de la expresión *principio de tolerancia*, observamos que también ella puede poseer acepciones diversas. En primer lugar puede usarse para denotar una convicción simplemente *pragmática* según la cual es oportuno que el error (en el plano teórico) o el mal (en el plano práctico) *no se combatan jamás* sino que *siempre, y solamente, sean soportados*. Esta convicción puede basarse en diversas razones, todas ellas

exploradas y debatidas profundamente en la época de la gran discusión sobre la tolerancia religiosa, y por tanto muy conocidas para los estudiosos del pensamiento moderno. Son razones que, de uno u otro modo, mantienen todavía su pregnancia. Por ejemplo, la «argumentación latitudinaria» insiste en el hecho de que la tolerancia es casi siempre conceptualmente *fútil*, porque se refiere a diferencias humanas muchas veces vistosas, pero sustancialmente irrelevantes. La *argumentación de la oportunidad* afirma, por el contrario, que la intolerancia debe rechazarse al ser contraproducente, más para quien la ejerce que para los perseguidos, a quienes les da la noble ocasión de poner a prueba la autenticidad de sus convicciones, consolidando en ellos su adhesión a los mismos, mientras que en los primeros desarrolla un espíritu de persecución y violencia ciertamente negativo, si no incluso innoble. De algún modo esta argumentación ha sido restaurada recientemente por Norberto Bobbio cuando ha observado que, incluso en relación con los intolerantes, es decir, incluso en los casos en los que la intolerancia puede aparecer claramente justificada, responder con la intolerancia quizá sea formalmente irreprochable, pero es una acción éticamente pobre y políticamente inoportuna [5]. Una variante extrema de estas ideas es la argumentación que cabría llamar *libertaria*, que exige tolerancia no sólo hacia cosmovisiones distintas de la propia sino también hacia comportamientos sociales como la usura, el trabajo o la prostitución infantil, el tráfico de drogas, la difamación, etc., indudablemente calificables como innobles pero cuya represión —siempre que no degeneren en hechos violentos— sería injustificada por razones estrictamente utilitaristas. Como muy bien escribe Block, podemos condenar la sociedad porque genera personajes tan reprobables, pero si prohibiéramos su actividad *saldríamos perdiendo nosotros* [6]. Muy usada hoy es la argumentación que podríamos llamar de *pedagogía social*, particularmente de moda en la cultura estadounidense [7]: la tolerancia debe promoverse porque constituye el único instrumento a través del cual la colectividad puede aprender a ejercer la virtud del autocontrol, contra la tendencia natural a la intolerancia, que se alberga en el corazón de todos los hombres. La argumentación hoy quizá más defendida es la que se basa en la lógica del *indiferentismo moral*. Desde esta perspectiva, partiendo del supuesto de que no hay en el hombre vía alguna de acceso a la verdad, se propugna la tolerancia sosteniendo que no existen errores o males que merezcan ser combatidos por ser intrínsecamente negativos. Esta argumentación a veces se funde y confunde con otra de tipo *historicista* (aunque a veces no se presente como tal): quienes la usan se refieren a una pretendidamente incontestable *enseñanza*

de la historia según la cual serían vanas las tentativas de acelerar los procesos históricos, que llevan un ritmo intrínseco propio. Sería, por tanto, a la historia, a la que debe dejarse el juicio último sobre las cosmovisiones diversas, que nacen y mueren independientemente de las buenas o malas intenciones de los hombres: anticiparse a esos juicios a través de la represión de las convicciones que consideramos aberrantes contradiría el hecho de que *las persecuciones, más que erradicar el error tienden a reforzarlo*, mientras que la tolerancia —en cuanto aparentemente indiferente en relación con él— constituiría el mejor modo de combatirlo pues favorecería su consunción interna [8].

4. La bondad de la tolerancia y del pluralismo aparece, por tanto, e incluso partiendo de una señalización sumaria como la que hemos propuesto, *hiperargumentada*. Este exceso de argumentaciones sin duda puede dar una cierta satisfacción intelectual a quien tenga el gusto de la doxografía, también porque aumenta hasta lo inverosímil la posibilidad de cambiar una argumentación que aparezca como poco convincente por otra «mejor». Pero como todo exceso, incluso el exceso en el número de argumentaciones, muestra una intrínseca fragilidad. Al hombre a quien se le pide ser tolerante es necesario proporcionarle no múltiples y discutibles *micro-razones* para ello sino *una sola razón*, suficientemente adecuada. Si para decir sí a las elecciones vitales del otro es necesario decir no —aun en muy limitado modo— a las propias elecciones vitales, es muy necesario que tal decir no se funde en certezas consistentes. La abstención —*refrain*— propia de los *falibilistas* —no tenemos certeza alguna, luego debemos ser tolerantes— revela aquí su debilidad intrínseca: ¿por qué *a causa de una mera falta de certeza* deberé tolerar lo que me parece intolerable? [9].

Por otra parte, la debilidad del *pluralismo fáctico* y del *principio pragmático* de tolerancia aparece por el hecho de que, si se toman rigurosamente, es decir, como criterios de orientación práctica, se nos muestran contradictorios [10] y, en el límite, incompatibles: es francamente difícil ser, a la vez, completamente pluralista y completamente tolerante. Esta es, como se sabe, la pretensión del multiculturalismo como *ideología*: que todas las identidades sociales minoritarias estén igualmente representadas en el interior no sólo de la sociedad civil sino incluso del Estado, en términos de visibilidad, poder y cultura [11]. Pero se trata de una pretensión de imposible cumplimiento, incluso por parte de quien la considere con la mejor intención. El pluralismo fáctico es *materialmente* intolerable con las opiniones que de hecho no se representan socialmente, incluso porque no se consigue percibir las o hacerse cargo

de ellas. Pero incluso es más característica la contradicción en la que incurre la tolerancia como principio pragmático. A quien se reconoce pragmáticamente como tolerante, todas las cosmovisiones deberían serle equivalentes y merecedoras de respeto y tutela. Ahora bien, esto puede darse hasta el momento en que las cosmovisiones se refieran a planos diversos. Pero cuando dos cosmovisiones se revelan como recíprocamente contradictorias e incompatibles, es claro que se enfrentan y entonces el principio pragmático de tolerancia entra en contradicción consigo mismo: el «tolerante» debería promover (o al menos defender) la visión del mundo *x* y la *no-x* [12]. Esta contradicción no puede superarse ni adoptando un planteamiento de absoluta *neutralidad* en relación con las dos visiones del mundo en conflicto (pues tal neutralidad trabajaría objetivamente, aun en contra de las intenciones de los «tolerantes» a favor de la cosmovisión más violenta y agresiva, que se aprovecharía de la neutralidad del «tolerante» para erradicar la cosmovisión contraria) ni sumándose a la causa de la cosmovisión no agresiva, para proteger su existencia (porque de este modo el «tolerante», contra sus premisas, no respetaría realmente lo específico de la cosmovisión «agresiva», que, en contra de la otra, no sería «tolerada»).

En conclusión, no es posible pensar la tolerancia sin pensarla como *limitada*, no sólo fácticamente, sino también por principio. Esta es la carcoma que corroe toda concepción meramente pragmática de la tolerancia.

5. Es necesario, por tanto, reconocer resueltamente el itinerario que lleva del pluralismo fáctico y de la tolerancia pragmática al pluralismo y a la tolerancia entendidos como principios, refiriéndonos así no sólo a su *contingencia empírica* sino a la *verdad* implícita en su concepto. La tesis que aquí se quiere sostener es que la verdad del pluralismo y de la tolerancia coincide con la de las cosmovisiones individuales elaboradas por cada *persona* y que, en consecuencia, la defensa del pluralismo y de la tolerancia implica una toma de posición filosófica particularmente fuerte.

Presupuesto de la tematización que elaboramos es el célebre razonamiento de Milton [13]: ser intolerante por el temor de que lo falso pueda prevalecer sobre lo verdadero constituye un grave *insulto a la verdad*: «aun cuando todos los vientos doctrinales fueran dejados libres para que soplaran sobre la tierra, la verdad permanecería en el campo: autorizando y prohibiendo la insultamos, pues ponemos en duda su fuerza. Dejemos que luche contra lo falso: ¿Se ha sabido alguna vez que la verdad tuviera la peor parte

en un encuentro libre y abierto?», razonamiento que permanece completamente insuperado y del que las ulteriores y célebres argumentaciones lockeanas [14] (y particularmente la mejor entre ellas, aquella según la cual la verdad «no necesita de la violencia para ser oída en el espíritu de los hombres») son solamente variantes eficaces. La fecundidad de esta tematización se funda en cómo vincula el principio de tolerancia con la perspectiva *hermenéutica* de la verdad, según las líneas maestras de la filosofía de este siglo que han mostrado cómo la verdad se ofrece al hombre no en sus formas abstractas del pensamiento lógico-formal sino siempre en las modalidades personales de la interpretación. El tema, especialmente querido en nuestro tiempo, de la *dignidad de la persona* encuentra aquí sus propias raíces: la razón última de por qué las personas tengan dignidad está en el hecho de que cada una de ellas lleva en su singularidad una *Weltanschauung*, una visión del mundo, y que la verdad del mundo no tiene otro modo de manifestarse que encarnándose en las visiones individuales de las personas singulares. Precisamente porque posee una raíz *personal*, cada visión individual del mundo es por principio *traducible* a todas las restantes y, por tanto, *composable* con ellas. Este nexo constitutivo entre el tema de la verdad y el de la persona, que a juicio de muchos podría aparecer como un residuo doctrinal metafísico, permanece, por el contrario, como la condición fundamental para la posibilidad de cualquier discurso sobre la coexistencia [15].

El tema de la dignidad al que nos referimos no se entiende como un principio noble pero abstracto, de tipo iusnaturalista: un principio del cual, una vez elaborada su *formulación*, cabría deducir lógicamente todo un sistema coherente de normas de conducta. La crítica al *iusnaturalismo deductivista* (y a sus pretensiones indebidas) ya es antigua y es objetivamente insuperable. Toda pretensión de hablar en nombre de una *racionalidad total*, para usar la terminología de Vattimo [16], debe rechazarse absolutamente. Pero tal crítica al iusnaturalismo racionalístico no comporta por cierto que sea necesario renunciar a la propuesta de principios *fundantes* de la coexistencia social, como el de la *universal dignidad de las personas*, que ojalá todos aceptaran. A lo que estamos obligados a renunciar —pero se trata de una renuncia fecunda, de resultados generosos— es solamente a la pretensión de dar a tal principio una formulación omnímoda y conclusiva, que hubiera de sustraerse a toda personalización hermenéutica. El precio a pagar por elaborar tal formulación no sería sino el de su *formalización*, es decir, de la *des-personalización* de la verdad misma. Pero el lugar en el que la verdad se manifiesta no es nunca el intelecto abstracto, no son las

«fórmulas», sino las personas en su concreto existir.

El modo específico, por tanto, en el que el principio de la dignidad de la persona —como cualquier otro principio axiológico— puede conocerse, es el *indirecto* de la analogía [17]. Por ello, el único modo en el que puede ser adecuadamente formulado es el de la *dialogicidad hermenéutica*. Los presupuestos de la dialogicidad son numerosos y no es posible aquí enumerarlos todos. Son fundamentales entre ellos el de que todo dialogante es portador de un sentido del que los demás deben hacerse cargo [18] y el de la pluralidad de los mismos dialogantes, que se abren a la confrontación recíproca y que deben ser recíprocamente tolerantes, atentos al posible incremento de experiencia que puede venir a la luz a través del diálogo [19]. Como la hermenéutica no implica la equipolencia de todas las interpretaciones [20], tampoco la tolerancia significa que todas las opiniones son acogidas y respetadas, como si todas fueran a la vez verdaderas y falsas (pues esto sería un ejercicio bien fatuo, en cuanto a la pretensión de valorarlas en su —inexistente— carga de verdad); y el pluralismo, por su parte, no debe significar que todas las opiniones hayan de respetarse en su materialidad cuantitativa. Pluralismo significa complacerse en la variedad de las visiones del mundo, como signo no de dispersión de la verdad sino de la riqueza sinfónica de su manifestarse [21]. Y la tolerancia significa que todas las opiniones se acogen y respetan porque sólo a través de su dialéctica es posible la emergencia, en modo adecuado a nuestra experiencia —es decir, en forma indirecta— del principio de la verdad, que es inherente a la cuestión discutida y que sin embargo ninguna discusión podrá nunca, definitivamente, agotar en profundidad.

6. El derecho, más que cualquier otra cosa, es una forma de saber característicamente dialógico (piénsese sólo en lo esencial que es para él la experiencia del proceso) y por tanto vive estructuralmente de esta síntesis de pluralismo y tolerancia. Es, por tanto, al derecho y a sus principios estructurales, al que debe referirse quien quiera trabajar a favor de la tolerancia. Lo cual no significa que la mera invocación al derecho nos pueda jamás dar indicaciones operativas *unívocas* y no cuestionables en relación con tantos problemas de la conflictividad interpersonal y social, que son el tormento cotidiano de todos los apóstoles de la tolerancia: como bien saben los juristas, ni siquiera el instrumento jurídico expresamente propuesto para la solución de las controversias, es decir, la sentencia del juez, está en condiciones, *por sí misma*, de aquietar los espíritus de los contendientes. Pero la vía del derecho es una vía irrenunciable para individuar, en la experiencia de la coexistencia, los valores merecedores de respeto. Intentemos profundizar,

aun brevemente, en este punto [22].

¿Qué significado tiene el comportamiento del que se dirige al juez para *reivindicar su propia expectativa*? ¿Y cuál tiene que ser el comportamiento del juez, que es llamado a *responder* a la petición de justicia que se le dirige?

Ningún juez, que quiera obrar como tal, negará el derecho de todo sujeto a reivindicar ante él su propio buen derecho, siempre que lo haga públicamente: ningún juez que quiera obrar como tal rechazará escuchar, con la misma atención que dedica al actor, las razones del acusado. El proceso es, por su naturaleza, *plural*: no hay proceso allí donde a la acusación no se contraponen una defensa; no hay proceso si el juez coincide con la acusación o con la defensa, es decir, si no es *imparcial*; no hay proceso, en otras palabras, *sin la pluralidad real de las partes*. Y no hay proceso sin la máxima tolerancia, sin la máxima disponibilidad a la dialogicidad. No hay proceso, en suma, si no está radicado en el pleno respeto por las personas protagonistas del mismo.

Pero hay más. Quien está convencido que el juez pueda reconocer la bondad de las propias razones y protegerlas (y quien se dirige al juez está de hecho convencido, pues de lo contrario su acción carece de sentido) está evidentemente convencido (al menos implícitamente) que en la particularidad de su pretensión se oculta la universalidad de la justicia. No se dirige a la bondad de corazón del juez sino a su condición de ministro de la justicia. Y cuando, finalmente, el juez da la razón a una de las partes con su sentencia, esto no significa que la quiera privilegiar indebidamente, sino que reconoce en su pretensión —y no en la de la otra parte— una *objetividad* que merece ser tutelada. Si es verdad que es el interés privado del individuo el que obtiene la tutela del juez, no es verdad sin embargo que sea tal interés privado lo que justifica la intervención del juez; es más bien el mismo principio de justicia como principio hermenéutico: un principio, sin embargo, que en la experiencia coexistencial no se manifiesta sino a través de la particularidad de los casos concretos individuales que constituyen la sustancia de cada uno de los procesos. He aquí por qué quien se dirige al juez ilustrará sus propias razones *desprivatizándolas*: pedirá sin duda tutela para sí mismo, pero al mismo tiempo insistirá sobre el hecho de que lo que él invoca es la tutela de la justicia y que cualquiera que se encontrara en una situación análoga o análoga a la suya merecería la misma tutela. La reivindicación del propio derecho particular implica, por tanto, como presupuesto, que se crea en la existencia de una verdad del derecho mismo (la que ha recibido el histórico nombre de *justicia*). A quien actúa en

un proceso no se le exige la virtud de la imparcialidad (virtud que es necesario posea el juez), sino sólo la convicción de que es posible la imparcialidad y de que sobre ella se funda la coexistencia social. Lo cual es exactamente lo que es indispensable suponer para hacer pensable la tolerancia [23].

De esta forma nos encontramos con un criterio (ciertamente no lógico-formal sino inductivo) para individuar cuáles sean los principios y/o las pretensiones de carácter particular que puedan legítimamente reivindicar tutela y/o promoción: todas las que manifiesten un *carácter hermenéutico* a través del cual pueda emerger, en la modalidad *indirecta* típica de la hermenéutica, la verdad de la situación humana. He aquí por qué entre derecho y persona existe un nexo irrompible. Y dado que la fe en el valor de la persona constituye el rasgo más característico de la ética pública de nuestro tiempo, es posible explicarse por qué se confía al derecho una de las esperanzas más consistentes de comunicación universal, efectiva y no violenta entre los hombres.

En su gran obra sobre la democracia [24], Kelsen, con un juego de palabras objetivamente intraducible en otras lenguas, ha insistido sobre el nexo que se da entre el contrato social (*Vertrag*) y el tolerarse recíprocamente por parte de los consociados (*sich vertragen*). Kelsen, como luego Popper y muchos otros, han deducido de ello la imposibilidad de tolerar la intolerancia. No hay duda que se trata de una imposibilidad *lógica*, que debe dar que pensar [25]. Pero el nexo entre el contrato social, o para renunciar a un tecnicismo lingüístico por otra parte deteriorado por el uso, entre la *coexistencia humana* y la tolerancia, es más que lógico: es *axiológico*. La causa de la tolerancia es una causa de verdad: pone en cuestión al individuo en su ser-con-los-otros no menos que en su ser consigo mismo [26]. Unirla con nexos esenciales a la causa del derecho no es, por tanto, un expediente histórico sino una exigencia teórica y práctica profunda: la salvación del derecho y la promoción de la tolerancia son esencialmente la misma cosa.

Dirección del autor: Francesco D'Agostino, Dipartimento di Storia e Teoria del Diritto, Università Tor Vergata, Via Orazio Raimondo, 00173 Roma.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 30.VIII.1995

NOTAS

- [1] WITTGENSTEIN, L. (1978) *Della certezza*, traducción italiana, (Torino, Einaudi), §§ 210 y 341.
- [2] Cfr. La libertà di coscienza e di scienza, en CROCE, B. (1955) *Cultura e vita morale* (Bari, Laterza), p. 100. Precisamente en cuanto fórmula práctica y contingente y no principio universal, la tolerancia «no puede ser adoptada como criterio para juzgar de la historia, la cual tiene necesidad de criterios intrínsecos».
- [3] El asunto es profundizado por FOA, A., Tolleranza e intolleranza, en SACERDOTI, G. y RACALBUTO, A. (eds.) (1995) *Tolleranza e intolleranza*, p. 36 (Milano, Bollati-Boringhieri).
- [4] MARCUSE, H. (1965) La tolleranza repressiva, en *Critica della tolleranza*, p. 100 (Torino, Einaudi). El tema ha sido retomado por BENCIVENGA, E. (1992) *Oltre la tolleranza. Per una proposta politica esigente* (Milano, Feltrinelli).
- [5] Le ragioni della tolleranza, en BOBBIO, N. (1990) *L'età dei diritti*, p. 248 (Torino, Einaudi).
- [6] BLOCK, W. (1993) *Defending the undefendable* (San Francisco). Hay traducción italiana: *Difendere l'indifendibile* (Macerata, 1993, Liberilibri).
- [7] Indicaciones ulteriores en BOLLINGER, L. (1992) *The Tolerant Society* (Oxford University Press).
- [8] Esta argumentación está bien expuesta en BOBBIO, N., *Le ragioni della tolleranza*, o.c., pp. 235 ss.
- [9] Sobre la condición intrínsecamente frágil de la argumentación falibilista, cuando se aplica al plano de la existencia, insiste GUITTON, J. (1993) *Che cosa credo*, p. 42 (Milano, Rusconi). Cfr. también GIORELLO, G. (1994) Fallibilismo e tolleranza, en PERA, M. (ed.), *Il mondo incerto*, pp. 141 ss. (Bari, Laterza).
- [10] Un análisis riguroso de las dificultades lógicas intrínsecas a la idea del pluralismo se encuentra en DELGADO-GAL, A. (1995) *Los límites del pluralismo*, (Madrid, Papeles de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales).
- [11] Cfr. en este sentido la amplia investigación de GALEOTTI, A.E. (1994) *La tolleranza, Una proposta pluralistica* (Napoli, Liguori), con abundantes referencias bibliográficas. Es también útil la recentísima recolección de materiales editada por MACIOTI, M.I. (1995) *Per una società multiculturale* (Napoli, Liguori).
- [12] Cfr. COHEN, B. (1967) An Ethical Paradox, *Mind*, 76, pp. 250-259 y GILARDI, R. (1982) Il «dogma» del non-dogmatismo morale, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 74, pp. 441-463.
- [13] MILTON, J. (1918) *Areopagitica*, p. 58 (Cambridge University Press, ed. por R.C. Jebb).
- [14] LOCKE, J. (1961) *Lettera sulla tolleranza*, p. 69 (Firenze, La Nuova Italia): «Veritas si sua luce sibi non arripiat intellectum, alieno robore non potest». Advértase sin embargo, que en el *Tercer Tratado sobre la Tolerancia*, del 1692, Locke de hecho adopta una argumentación relativista: es preciso ser tolerante pues en el campo religioso sólo es posible una convicción subjetiva, pero no una certeza parangonable a la que cabe alcanzar en las ciencias, como se prueba por el hecho de que opuestas opiniones se sostienen con igual abundancia de argumentaciones.

- [15] Entre las críticas más decisivas a este nexo se encuentra la elaborada por el neopragmatismo, particularmente en la versión de R. Rorty. Para un texto a la vez emblemático y comprensivo, cfr. (1986) *Conseguenze del pragmatismo* (Milano, Feltrinelli). Lo que se rechaza de Rorty no es su crítica (claramente compartible) al objetivismo metafísico, sino su incapacidad para conjugar esta crítica desde el interior de un horizonte hermenéutico. Mostrar los límites del carácter realista del conocimiento no implica —como querría Rorty— que el mundo sea una mera construcción cultural nuestra; insistir en el hecho de que los factores subjetivos son esenciales en la ciencia no implica devaluación alguna de la ciencia misma, así como asumir posiciones epistemológicas no racionalistas no comporta que no existan reglas cognoscitivas más allá de los condicionamientos culturales de los individuos. En particular se ve como absolutamente indemostrada la afirmación de Rorty según la cual desde una perspectiva epistemológica neopragmatista debemos esperar la transformación de los hombres en seres «más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a la llamada de la razón instrumental» (cfr. (1987) *La priorità della democrazia sulla filosofia*, en VATTIMO, G. (ed.) *Filosofia '86*, p. 46 (Bari-Roma, Laterza)). Si no se da a los hombres una razón adecuada para que crean que la verdad del hombre está presente en todo hombre, ¿por qué deberíamos esperar que el respeto recíproco pueda generalizarse?
- [16] *La società trasparente*, pp. 15 ss. (Milano, Garzanti).
- [17] En el sentido de que cada sujeto expresa analógicamente la verdad de la subjetividad personal humana, sin que sean capaces de *agotarla* por completo.
- [18] Esto implica la necesidad de reformar la pretensión fundamental del deconstruccionismo (*à la Derrida*), según la cual *cada texto* se caracterizaría por una *inestabilidad general en su significado*: en la dialogicidad hermenéutica la intención del dialogante es la de proceder a un intercambio de significados, es decir, de garantizar, a través del mismo diálogo, la estabilidad semántica del propio decir.
- [19] Sobre este punto insiste mucho POPPER, K.R. (1990) *Tolleranza e responsabilità intellettuale*, en MENDUS, S. y EDWARDS, D. (eds.) *Saggi sulla tolleranza*, pp. 27 ss. (Milano, Saggiatore).
- [20] Sobre este asunto, cfr. últimamente ECO, U. (1992) *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge University Press). Naturalmente no cabe olvidar a PAREYSON, L. (1971) *Verità e interpretazione* (Torino, Mursia).
- [21] El asunto del carácter sinfónico de la verdad aparece en los Padres de la Iglesia ya en Clemente de Alejandría, y tiene continuas posteriores determinaciones: cfr. RATZINGER, J. (1993) *Il pluralismo come problema per la Chiesa e la teologia*, en *Natura e compito della teologia*, p. 76 (Milano, Jaca Book).
- [22] Para ulteriores profundizaciones no puedo sino remitir a mi (1993) *Filosofia del Diritto* (Torino, Giappichelli).
- [23] Llega a análogas conclusiones (que serían muy beneficiosas referidas a la experiencia del derecho) NAGEL, Th. (1987) *Moral Conflict and Political Legitimacy*, *Philosophy and Public Affairs*, XVI:3, p. 231.
- [24] Cfr. KELSEN, H. (1929) *Wesen und Wert der Demokratie*, p. 57 (Tübingen, Mohr).
- [25] L. FERRAJOLI expone esta imposibilidad lógica del modo más limpio: tolerar x implica no tolerar la intolerancia de x, de forma que el principio de tolerancia equivale a una norma que prohíbe la intolerancia (Tolleranza e intollerabilità nello Stato di diritto, *Analisi e Diritto*, 1993, pp. 285 ss.).
- rev. esp. ped. LIII, 201, 1995
- [26] Como muy bien escribe S. ARGENTIERI, «la verdadera tolerancia es la capacidad de soportar tanto las semejanzas como las diferencias entre uno mismo y el otro (...) La intolerancia se manifiesta por el contrario en la eliminación de la alteridad