

LA PARADOJA DE LA TOLERANCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CIUDADANA

Felipe Curcó
Universidad de Barcelona

Abstract

The aim of this work is to analyse the two basic tenets about the moral psychology of a person that John Rawls considers as a necessary condition for the construction process of a citizen identity consistent with the overlapping consensus implied in *Political Liberalism*. Focusing on the idea through which Rawls —following Scanlon— relates the term of what is reasonable to the fundamental shape adopted by moral motivation, the paper brings close the concept of what is reasonable to the liberal notion of tolerance. From this approximation, an exploration is conducted into the type of motivation that needs to be assumed for an individual in order to provide a plausible account of his disposition to consent to those comprehensive doctrines that turn out to be harmful for his own convictions. Through an analysis of what Susan Mendus has called the “paradox of tolerance” the paper draws to a conclusion with an account of the arguments that lead to reject the claim (supported, among others, by Brian Barry) that the construction of a liberal state based on the Rawlsian overlapping consensus requires citizens who are good popperian falsifiers.

Keywords: Toleration, political liberalism, overlapping consensus, moral motivation.

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en analizar los dos postulados básicos acerca de la psicología moral de la persona que John Rawls considera supuesto necesario en el proceso de construcción de una identidad ciudadana acorde con el *consenso por suposición* [*overlapping consensus*] implicado en *Liberalismo Político*. Centrándonos en la idea por la que Rawls —siguiendo a Scanlon— relaciona el término de lo razonable con la forma fundamental que adopta la motivación moral, el texto aproxima el concepto de lo razonable a la noción liberal de tolerancia. A partir de esta aproximación, se intenta explorar el tipo de motivación que es necesario presuponer en el individuo con el fin de

Recibido: 09/01/07. Aceptado: 20/04/07.

explicar plausiblemente su disposición a consentir aquellas doctrinas comprensivas que resultan lesivas para sus convicciones. A través del análisis de lo que Susan Mendus ha denominado “la paradoja de la tolerancia”, se concluye mostrando los argumentos que llevan a rechazar la tesis (defendida entre otros por Brian Barry) según la cual la construcción de un Estado liberal basado en el *consenso por suposición* rawlsiano, requiere de ciudadanos que sean buenos falibilistas popperianos.

Palabras claves: Tolerancia, liberalismo político, consenso traslapado (o por suposición), motivación moral.

1

¿Qué características deben tener los ciudadanos de una democracia liberal? En otras palabras, ¿cuáles rasgos de carácter o personalidad se espera deban tener los individuos que forman parte de una sociedad si es que hemos de esperar que éstos se muestren dispuestos a participar y reproducir las instituciones que son responsables de coordinar la colaboración social en un marco democrático de libertades?

Una respuesta clásica a estas interrogantes aparece formulada de manera expresa en la filosofía de John Rawls: según Rawls, el *Liberalismo Político* presupone dos postulados básicos acerca de la psicología moral de la persona; a saber, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de adoptar una concepción del bien. El sentido de la justicia se vincula con la facultad de entender, aplicar y actuar según una concepción compartida respecto a los principios que establecen los términos justos de la cooperación social. La capacidad de adoptar una concepción del bien, por su parte, consiste en “saber conformar, examinar y buscar racionalmente [...] una ventaja o bien racional propio”¹. De este modo, ambos poderes o capacidades permiten que los ciudadanos se sitúen entre la idea de imparcialidad que es altruista —pues su motivación es la cooperación e integración social—, y la idea de ventaja mutua que es egoísta —pues supone que cada cual tendrá ventajas futuras respecto a su situación presente. La primera de estas facultades corresponde, por tanto, a lo que Rawls denomina ser “razonable”. La segunda, por su parte, corresponde al ser “racional”, es decir, a la capacidad estratégica racional consistente en la utilización de los medios más eficaces para el logro adecuado de fines.

¹ Rawls, John, *Liberalismo Político*, traducción al castellano del Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p.43.

Siguiendo el principio de motivación de Scanlon², Rawls sostiene que lo razonable tiene que ver con la forma fundamental que adopta la motivación moral. Radica en el deseo de arreglar nuestra vida común en términos que garanticen la cooperación y bajo razones y cláusulas formuladas en términos públicos de aceptación que los demás se vean obligados a reconocer. Lo razonable y lo racional son, por tanto, ideas que Rawls considera distintas, pero no excluyentes. Son distintas por cuanto no es posible pensar en derivar la una de la otra.³ Son complementarias por cuanto ambas facultades se conectan entre sí. Es de este modo —afirma literalmente Rawls— que “lo razonable es público en formas que no lo es lo racional; por lo razonable entramos en el mundo público de los demás y nos mostramos dispuestos a proponer o aceptar, según sea el caso, los principios razonables que especifiquen los términos justos de cooperación entre doctrinas comprensivas opuestas o enfrentadas”.⁴

De este modo encontramos en Rawls una respuesta preeliminar a la interrogante que planteábamos al principio. Según esta respuesta, una democracia liberal requiere de ciudadanos que se muestren dispuestos a ser tanto razonables como racionales, esto es, que a la vez que prefieran la mayor cantidad de ventajas que les permita promover sus intereses al máximo, sean conscientes de que la cooperación social hace posible para la gente una vida mejor que la que aisladamente cada quien podría tener si tuviera que tratar de vivir únicamente gracias a sus propios esfuerzos.

2

El problema con la respuesta de Rawls surge a partir de que intentamos especificar de un modo más concreto en qué consiste la idea abstracta de lo razonable. En la medida en que Rawls afirma que los puntos de vista

² Scanlon, Thomas, *What we owe to each other*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p.189.

³ En especial Rawls parece interesado en criticar ciertas variantes de la “public choice”, (cfr, Buchanan, J. & Tullock, G., *El cálculo del consenso*, apéndices y capítulo VIII), por cuanto Rawls no puede aceptar que ciertos aspectos básicos de justicia distributiva queden reducidos a un mero cálculo económico dependiente de las variaciones inconstantes e impredecibles del mercado. Por eso, sostiene él, “en último término quizá no sea posible probar que lo razonable no puede derivarse de lo racional [...] lo más que podemos hacer al respecto es demostrar que los intentos serios para derivar lo razonable de lo racional no tienen éxito y que, incluso cuando parecen tenerlo, en algún punto se apoyan en condiciones que ya presuponen lo razonable mismo”. (*Liberalismo Político*, p.122)

⁴ Rawls, John, *Liberalismo Político...* p.122.

razonables se caracterizan por su disposición a transigir con cualquier otro punto de vista comprensivo —ya sea religioso, moral o filosófico— que no amenace con socavar los fundamentos de la cooperación social, pareciera entonces que el poder moral de lo razonable es algo que conecta de manera directa con la virtud liberal de la tolerancia. Esto es algo que queda de relieve si analizamos las iguales circunstancias en que solemos emplear ambos términos. En general decimos que una persona realiza un acto de tolerancia (o se muestra razonable) cuando, en atención a razones y a pesar de tener competencia para hacerlo, no impide algún acto a otra. Es un acto de omisión que, además de ser atribuido a la persona, también puede con propiedad ser adjudicado a la autoridad o algún grupo social, si bien en estos casos sólo extendemos el sentido del término mediante el recurso de la analogía. Ahora bien, se trata de un principio que no describimos adecuadamente a menos que añadamos tres condiciones que son las que definen los contextos correctos en que el concepto ‘tolerancia’ —al igual que el de ‘razonabilidad’— es empleado con pertinencia.⁵ La primera condición establece que los problemas de razonabilidad y tolerancia sólo aparecen en circunstancias de diversidad. La segunda establece que la tolerancia, al igual que la capacidad de mostrarse razonable, es requerida cuando la naturaleza de la diversidad es tal que genera desaprobación, repulsión o disgusto. Se toleran los actos que lastiman nuestras convicciones. Esto quiere decir que la conducta del tolerante no es equiparable a la indiferencia: tolerar y mostrarse razonable significa poseer convicciones respecto al acto que se tolera, y puesto que éste lastima, encontrar términos razonables de cooperación para lidiar con aquello que nos disgusta no es asunto trivial. Finalmente, la última condición refiere a la competencia para impedir el acto que disgusta. La persona razonable o tolerante debe estar en posición de presionar o estorbar la conducta que esté dispuesta a tolerar. Toleramos las conductas que creemos erróneas cuando de alguna manera podríamos oponernos a ellas y acaso impedir las, pero no hablaríamos de tolerancia si tuviéramos que soportar los mismos actos por la fuerza de la coacción.

Rawls nos habla de la tolerancia razonable como la primera virtud que las instituciones de una democracia liberal han de fomentar en el ciudadano con el fin de que éste se muestre decidido a colaborar con

⁵ Existe una amplia literatura filosófica al respecto, pero en especial puede consultarse, Mendus, Susan, *Toleration and the limits of liberalism*, Humanities Press, 1989 y Horton, John y Mendus, Susan (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, Londres y Nueva York, 1985.

las autoridades responsables —cuyo actuar se inspira en las directrices fijadas por los principios de justicia—, accediendo con ello a restringir su capacidad, en aras de la cooperación, relativa al poder para estorbar las acciones y criterios que lesionan sus convicciones. Pero, ¿qué es lo que motiva a un ciudadano a hacer este sacrificio?, ¿en virtud de qué consideraciones podemos suponer que las personas se mostrarán dispuestas a mostrarse prudentes y razonables? Al intentar responder a esta interrogante nos enfrentamos a lo que buena parte de la tradición política y filosófica ha denominado, siguiendo a Susan Mendus, “la paradoja de la tolerancia”.⁶ Según las notas que hemos fijado, tolerar algo implica la exigencia de transigir respecto a algo que consideramos intolerable. Esta contradicción aparece reflejada en aquello que la tolerancia parece demandar de nosotros: abstenernos de llevar a cabo las acciones negativas que se desprenden como consecuencia de nuestros juicios. En tales casos la exigencia paradójica que se nos impone es la de tener que elegir un curso de acción que es inconsistente con nuestras propias creencias. ¿Cómo puede ser esto?, ¿cómo pueden las instituciones democráticas exigir tal clase de conducta inconsistente a ciudadanos?, ¿qué lo justifica?

3

Hay dos clases de respuesta. La primera de ellas apunta a señalar que el único modo de superar esta paradoja consiste en asumir algún tipo de compromiso con el falibilismo popperiano en la forma en que, por ejemplo, lo ha sugerido Brian Barry.⁷ Según esta idea, no existe contradicción ni paradoja a la hora de explicar por qué un ciudadano estaría dispuesto a restringir o reprimir las acciones que se desprendan analíticamente de sus convicciones férreas, ello siempre y cuando accedamos a suponer que la razón que permite explicar esto consiste en probar que los motivos que el ciudadano tiene para tolerar aquello que a su vista es intolerable se desprenden de su disposición a albergar algún tipo de reserva o duda respecto a la certeza última de sus convicciones. El mismo Rawls parece a veces contemplar semejante posibilidad al hablar de las

⁶ Véase, Mendus, Susan y Edwards, David (eds), *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p.35 y ss.

⁷ Barry, B., “How not to defend Liberal Institutions”, en Douglas, R.B., Mare, G. y Richardson, H., *Liberalism and the Good*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, pp.44-58.

“cargas de juicio” que él explica como consecuencia del reconocimiento a los “límites naturales del conocimiento humano que conducen al pluralismo de concepciones”⁸, y que en este caso permitirían explicar las razones intencionales que podrían llevar a un ciudadano a privarse de una acción pese a tener fuertes razones para llevarla a cabo, provocando con ello justo el tipo de omisión que caracteriza al acto de tolerancia. En estas circunstancias podemos decir que la tolerancia es la consecuencia práctica de una actitud falibilista epistémica, en otras palabras: la virtud ciudadana de la razonabilidad tendría como origen —o explicación— un compromiso con determinada actitud cognoscitiva. Desde el argumento de Barry —pongamos por caso sirviéndonos de uno de sus ejemplos—, un creyente cristiano reticente a relacionarse con sus propias creencias desde una actitud más o menos permeable a la autocrítica, poco o nada favorable habría de mostrarse, entonces, a tolerar o colaborar razonablemente con aquellos que niegan la —desde su óptica— incuestionable verdad de sus principios.

Ahora bien, Rawls rechaza expresamente esta posibilidad por razones que parecen obvias. Según la misma definición de Rawls, mantener una actitud razonable requiere un compromiso fijo hacia la disposición a colaborar con el más amplio abanico posible de doctrinas morales y epistémicas; fijando un solo límite: en *Teoría de la Justicia* Rawls exime a las democracias liberales de la carga de tener que tolerar a grupos intolerantes, esto es, grupos que amenacen con socavar —o reducir al límite— la *capacidad inclusiva* de los principios razonables de convivencia. Ahí nos explica que el derecho de una persona a plantear una queja está limitado a las violaciones de principios que ella misma reconoce.⁹ Al consistir una queja en la proclamación de la violación de un principio que dos o más partes aceptan, los grupos intolerantes no tienen derecho a exigir para sí la violación de un principio que ellos mismos no se muestran dispuestos a seguir (en este caso la práctica de la tolerancia orientada al logro de una sociedad máximamente inclusiva). Una vez fijado este límite, la disposición razonable a la cooperación y la práctica de la tolerancia no puede por tanto excluir a aquellas doctrinas comprensivas que, pese a no estar inspiradas en el falibilismo, se muestren sin embargo dispuestas a aceptar los términos razonables de inclusión y cooperación social que el liberalismo exige. Esto implica la sugerencia de que hay otro tipo de

⁸ Rawls, John, *Liberalismo Político*, p.229.

⁹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, traducción al castellano del Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (1era ed.1971), pp.206-210.

respuesta que resulta más convincente para lograr superar la paradoja de la tolerancia.

Esta segunda respuesta sugiere que un modo más convincente de resolver dicha paradoja consiste en trazar una distinción entre juicios morales de primer orden y compromisos morales de segundo.¹⁰ Los juicios de primer orden incluyen reacciones emocionales y juicios prácticos que se centran en conductas y actitudes concretas o particulares. Los compromisos morales de segundo orden implican juicios morales con mayor grado de complejidad que apuntan más allá de las emociones particulares y se orientan a principios morales de corte universal. Así, lo que en realidad observamos en la paradoja de la tolerancia es un conflicto entre reacciones de primer orden *hacia algo* que nos molesta, y compromisos morales de segundo orden que tienden a privilegiar el respeto a la *autonomía* del agente moral que hace (o piensa) aquello que nos disgusta. La paradoja se resuelve en la medida en que reconocemos que el compromiso de segundo orden a favor de la autonomía prevalece por encima de nuestras reacciones de primer orden. Asimismo, cuando hay un genuino conflicto entre compromisos morales de segundo orden, esto es, cuando el compromiso de tolerancia basado en el respeto a la autonomía se enfrenta a un rechazo intolerante hacia la autonomía misma, entonces no hay necesidad de tolerar. Esto significa, en otras palabras, que la paradoja de la tolerancia se resuelve cuando somos capaces de darnos cuenta de que la tolerancia no deriva de un compromiso previo con el relativismo (o el falibilismo epistémico), sino que justo se caracteriza por evitar éste a través de un irrestricto compromiso con la autonomía moral de la persona. Esto nos coloca en posición de dar respuesta a la pregunta que al principio nos planteábamos: para los fines de la construcción de una identidad ciudadana acorde con los valores liberales fijados por los principios de justicia, resulta irrelevante tanto el contenido proposicional de nuestras creencias como la actitud —revisionista o no— que adoptemos hacia ellas. Lo único que el orden liberal requiere de los ciudadanos es que éstos sean capaces de mantener —por las razones comprensivas que sean—, el compromiso a respetar la autonomía de los otros, asumiendo lo que Rawls llama una “actitud razonable”. Volviendo a nuestro ejemplo anterior: es bien fácil imaginar que el fundamentalista cristiano pueda comportarse de modo razonable pese a rechazar tajantemente el revisionismo —o el falibilismo popperia-

¹⁰ Sigo aquí el argumento de Susan Mendus en Mendus, Susan, *Toleration and the limits of liberalism*.

no. Basta con que las propias razones comprensivas de su doctrina —en este caso cristiana— le marquen como imperativo irrestricto el respeto a la autonomía de sus congéneres implicada en la noción neurálgica de libre arbitrio inherente a la ética cristiana. Esta es la razón por la que los seguidores de Barry parecen mirar al lado equivocado: así, pues, lo que una democracia requiere de sus ciudadanos no es un compromiso epistémico con el falibilismo, sino un compromiso ético con el valor de la autonomía.

4

Hay un argumento de peso para apoyar esta conclusión a la que hemos llegado. Suponer que la democracia liberal requiere de buenos falibilistas epistémicos antes que de agentes comprometidos con la máxima moral de la autonomía, es algo que da lugar a un sinsentido. El sinsentido deriva de una confusión frecuente: creer que la tolerancia es lo mismo que la indiferencia o la neutralidad. A menudo se cree que ser tolerante —esto es, respetar por igual la mayor cantidad y género posible de doctrinas comprensivas— exige un compromiso con la neutralidad. Sólo si somos neutrales, se nos dice, —es decir, sólo si somos escépticos o falibilistas respecto a todas las creencias o convicciones morales— es que podemos encontrar un motivo para respetar a todas por igual. Esta confusión hace olvido de aquella característica fundamental que, según dijimos, forma parte del acto de tolerancia. Tolerar a menudo implica refrenar y contener nuestras convicciones de primer orden, aun y cuando no mostremos disposición alguna a mantener una actitud falibilista hacia ellas. La tolerancia no exige poner en duda las convicciones que nos hacen considerar algo como indigno, deleznable o despreciable, sino sólo contener las consecuencias o respuestas negativas a la que nuestros sentimientos morales de primer orden podrían conducirnos si éstos no permanecieran sujetos a nuestros compromisos morales de segundo orden. Notemos que para la perspectiva escéptica o falibilista ninguna serie de valores puede resultar indubitavelmente más verdadera que otra. De este modo, el igual respeto hacia los postulados morales de cada doctrina comprensiva derivaría de que todas ellas serían pensadas como igualmente fundamentadas —o igualmente vulnerables a ser cuestionadas. Pero en tal caso, entonces, llegaríamos al sinsentido de afirmar que los fundamentos epistémicos de la tolerancia nos llevan a poner en duda a la tolerancia misma, porque desde esta posición la tolerancia o la autonomía son va-

lores que no pueden aspirar a estar mejor fundamentados —o al menos mejor blindados contra el falibilismo— que cualesquiera otros.

De aquí se desprende una conclusión importante: la virtud de ser razonable y la práctica de la virtud de tolerancia que la democracia liberal exige de sus ciudadanos no sólo no implica el modelo de un ciudadano que sea un buen falibilista epistémico, sino que de hecho excluye tal modelo. La existencia de la democracia liberal requiere que ciertas nociones morales vertebrales —como la de autonomía— sean puestas más allá de toda duda razonable. Este es el argumento del que se sirve, por ejemplo, Joseph Raz para señalar que el principio de autonomía es esencialmente constitutivo de la tradición liberal, “el único que es específicamente liberal para la defensa de la tolerancia, en la medida en que no es compartido ni está disponible para otras tradiciones y que despliega el espíritu y captura el núcleo central del *ethos* liberal”¹¹

Entender esto es algo que resulta fundamental si es que aspiramos a estar en condiciones de explicar por qué razón podemos decir que el sistema liberal de tolerancia es moralmente superior al de otras tradiciones, y también si queremos fijar con coherencia los límites de actuación del Estado Liberal. La primacía lexicográfica del valor liberal de autonomía frente a otros posibles valores, el hecho de que lo que distingue la libertad *liberal* sea precisamente su compromiso con la autonomía y el compromiso de dotar permanentemente a los individuos de la capacidad de valorar y, potencialmente, revisar sus fines actuales, nos coloca en situación de poder defender el sistema liberal de tolerancia frente a, por ejemplo, otros modelos históricos de tolerancia no liberales como el de los *millet* durante el Imperio Otomano. El sistema de los *millet* era un sistema humanitario tolerante con las diferencias y notablemente estable. Durante casi cinco siglos, desde 1456 hasta la caída del Imperio en la Primera Guerra mundial, los griegos ortodoxos, los armenios ortodoxos y los judíos —cada uno dividido en varias unidades administrativas locales basadas en la etnicidad y la lengua—, gozaron de reconocimiento oficial en calidad de comunidades autogobernadas, permaneciendo normalmente sometidos a la principal jerarquía eclesiástica respectiva; el gran rabino, en el caso de los judíos, y los dos patriarcas cristianos ortodoxos en el caso de griegos y armenios. El sistema de los *millet* era en realidad una federación de teocracias, una sociedad profundamente conservadora y patriarcal frontalmente contraria a los ideales de autonomía personal

¹¹ Raz, Joseph, “Autonomy, Toleration and the Harm Principle”, en *Justifying Toleration: conceptual and historical perspectives*, Cambridge, University Press, 1988, p.155.

observados por toda la tradición liberal que parte desde Locke, y que pasa por Kant hasta llegar a Mill, ya que la libertad de los individuos para cuestionar o rechazar la doctrina de sus iglesias estaba sometida a fuertes restricciones. En resumen, la tolerancia se alcanzaba a costa de vulnerar la autonomía, cosa que dijimos, siguiendo a Raz, quiebra el principio constitutivo del *ethos* liberal.

Debido en parte a estas consideraciones, autores como Raz o Kymlicka, que expresamente se auto-identifican como liberales, no encuentran problema alguno en reconocer que lo que Michael Sandel ha denominado “la actitud tolerante de la república procesal o procedimental [*the procedural republic*]”¹², es algo que en realidad se sustenta —tal y como el mismo Sandel argumenta— en una determinada teoría moral comprensiva de la sociedad que hace de la autonomía la virtud primera.

En mi opinión, los autores liberales hacen bien en seguir el ejemplo de Raz o Kymlicka y no deben temer asumir abiertamente los compromisos morales que forman parte de los cimientos que dan origen a su reflexión. La irrupción a finales del siglo XX de un notable grupo de historiadores —norteamericanos en su mayoría— que desde finales de los años sesenta del siglo pasado empezaron a rastrear las conexiones entre la tradición político-liberal anglo-americana y el humanismo clásico de la Italia renacentista (J. Pocock), el puritanismo inglés (B. Bailyn), o el pensamiento clásico en general en autores como Juvenal, Tucídides, Plutarco, Ovidio, Cicerón o Séneca (Q. Skinner y Philip Pettit), hizo ver que el pensamiento liberal se nutre no únicamente de la tradición individualista, sino de diversas fuentes comunitarias. Si bien la virtud de la autonomía reivindica un atributo que acentúa la libertad meramente individual, las virtudes suelen ser generalmente pensadas como integrando, o formando parte, de un sistema de virtudes más amplio y general. En el caso de la virtud de la tolerancia —o la razonabilidad— ésta se integra en un sistema más extenso en la medida en que la tolerancia surge a partir de la preocupación por el respeto de la autonomía de los otros. Esto vincula a la tolerancia con otras virtudes tales como el auto-control, la prudencia, la generosidad, la preocupación por los demás, la auto-disciplina y un largo etcétera. De este modo la democracia liberal parece requerir de los individuos virtudes republicanas que se caracterizan más por su carácter ético que por su carácter epistémico.

¹² Sandel, Michael, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Por último, haber caracterizado la autonomía como la virtud liberal cardinal por excelencia, nos coloca en posición de fijar los límites morales del liberalismo. En lo personal no conozco ningún autor liberal que, tras haber identificado los derechos individuales que surgen de la autonomía y libertad de conciencia, sienta o justifique la necesidad de imponerlos. De este modo —y en coherencia con las fronteras que fija el ideal límite de autonomía—, la tradición liberal comulga con la idea de que el único modo de fomentar los valores liberales es a través de la educación, la formación y los incentivos psicológicos o culturales. El recorrido que hasta aquí hemos hecho sirve para mostrar cómo es que esta capacidad que la teoría liberal tiene para fijar, tanto las razones, como los límites a los que da lugar (y dan lugar a) la tolerancia, se pierden si acaso no somos capaces de reconocer que en último término la democracia liberal es un credo combatiente que se distingue de otros credos combatientes como los fundamentalismos, los integrismos o las teocracias, por abrir un mayor abanico de opciones y establecer una jerarquía definitiva de principios en donde cuestiones como la autonomía, la dignidad y la libertad quedan puestos fuera de toda duda.