

TOLERANCIA  
DIVERSIDAD  
PLURALISMO



# ENSAYOS I

# La tolerancia como desvirtuación del reconocimiento

## RESUMEN

El reconocimiento, tal como lo entrevió Hegel, es la dimensión social fundamentadora no sólo de la identidad de los seres humanos sino también de la formación de la conciencia y de la moral. Muchos ven hoy, sin embargo, a la tolerancia como la virtud liberal ciudadana por excelencia que sustituye la práctica del reconocimiento. Mostraremos que la noción de tolerancia surgida en el siglo XVI tuvo desde el comienzo connotaciones de arbitrariedad oportunista y de conformismo hipócrita que promovieron la privatización de la moral y la despolitización de las conciencias en las que florecieron el liberalismo y su ceguera. A la tolerancia contraponemos una cultura del manejo de conflictos en torno al reconocimiento de las diferencias.

**PALABRAS CLAVE:** reconocimiento, tolerancia, liberalismo, ética, conflicto.

## ABSTRACT

### TOLERANCE AS THE DISTORTION OF RECOGNITION

Recognition, as put forth by Hegel, is not only the fundamental social dimension of identity for human beings, but it is also the basis for the formation of conscience and moral sense. Nonetheless, many nowadays consider tolerance to be the virtue par excellence of liberal citizenship that in practice has replaced recognition. We shall show that the concept of tolerance that arose in the 16<sup>th</sup> century had from the start connotations of opportunistic arbitrariness and hypocritical conformism that promoted the privatization of morals and the depolitization of conscience in which liberalism and its blindness flourished. In contrast to tolerance, we propose a culture of conflict management based on the recognition of differences.

**KEYWORDS:** recognition, tolerance, liberalism, ethics, conflict.

## EL RECONOCIMIENTO, BASE SOCIAL DE LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA Y DE LOS CRITERIOS MORALES

El reconocimiento mutuo es la dimensión fundamentadora no simplemente de la identidad sino de la formación de la conciencia en la recíproca afirmación que se despliega en relaciones de amor, de respeto legal y moral y de pertenencia; de allí surgen a un mismo tiempo los criterios morales y las diferentes formas de obligación moral. Por tratarse de una fundamentación de naturaleza social el reconocimiento quiebra desde adentro el esquema nuclear de la modernidad que a partir de Descartes reduce al ser humano a instancia de autofundamentación en solitud. No sorprende entonces que el reconocimiento en su esencial mutualidad sea elemento insoslayable de la crítica al individualismo y línea divisoria y a la vez de encuentro en la controversia de liberales y comunitaristas.

Una más completa determinación del concepto de reconocimiento es la tarea que hoy se adelanta desde un horizonte enriquecido por aportes filosóficos a lo largo del siglo XX. El descentramiento del sujeto y la caracterización del ser del ser humano ya no como sustancia sino como relación, la importancia dialógica que ha reganado el tú, la afirmación radical de la alteridad del otro y de la infinita necesidad de hacerle justicia a ella, el peso moral de los actos asimétricos al cabo de tanta desfiguración de la ayuda y de la solidaridad a manos del racionalismo contractualista, la

## EL AUTOR:

Maestría en filosofía por la New School for Social Research de Nueva York y doctorado en filosofía por la Universidad de Heidelberg, con la tutoría de Gadamer. Profesor titular de la Universidad de los Andes. Medalla Goethe en filosofía (1989). Miembro del Consejo Científico de la Fundación Internacional Marx-Engels (Amsterdam). Profesor visitante de las universidades Nacional Autónoma de México, Ankara, Heidelberg, Morelia y Campinas. Presidente de la Soc. Colombiana de Filosofía (1979-1983, 1993-2000) y de la Sociedad Interamericana de Filosofía (1994-1999).

E-mail: cgutierrez@uniandes.edu.co

tematización del silenciamiento acumulado del agravio, la obligación singular de hospitalidad incondicional al absolutamente extraño, son todas contribuciones en las que incide el humanismo hebreo de Rosenzweig, Buber, Lèvinas, Lyotard y Derrida<sup>1</sup>. Por él sabemos hoy que el respeto igual a todos los seres humanos más que un mero deber negativo significa ante todo el reconocimiento de su específica menesterosidad, el cual sólo es posible abriéndonos a la situación en la que ellos se encuentran y entrando en ella.

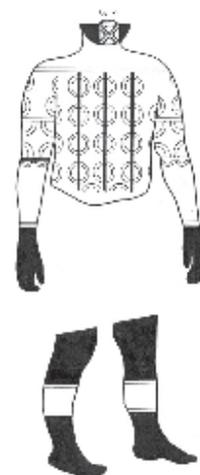
La filosofía hermenéutica de Gadamer, por su parte, ha permitido ver la comprensión como diálogo y al otro como la instancia que hace posible arriesgar los propios prejuicios, constituyéndose así en eje y motor de la experiencia humana. Se viene estudiando también la relación del reconocimiento con la justicia social a fin de poner en evidencia la complementariedad de las políticas de re-estructuración económica mediante la redistribución igualitaria y las políticas de reconocimiento de las diferencias. Destacan así mismo los trabajos de Charles Taylor sobre reconocimiento e identidad; ellos han mostrado que la construcción social de la identidad discurre desde hace dos siglos como contrapunto de la igual dignidad de todos los seres humanos sancionada por la modernidad con el ideal romántico de autenticidad.

La reflexión filosófica sobre el fenómeno medular del reconocimiento seguirá teniendo como punto de referencia a Hegel, crítico profundo de la modernidad, quien a lo largo de toda su obra exploró los aspectos esenciales del fenómeno. Hegel sorteó los escollos de la filosofía práctica moderna que entiende sus principios como procedimientos formales a los que se subordinan las normas o de los cuales ellas se deducen, principios que la mayoría de las veces son idealizaciones de ciertos tipos de acción. Los principios de la filosofía práctica no fueron para él procedimientos o reglas formales cuya validez se impone sin tomar en cuenta la índole de las instituciones que los encarnan o que son determinadas por ellos y su génesis histórica. Con el principio de reconocimiento Hegel no quiso generalizar el patrón de un tipo especial de acción o de relaciones sociales y sí más bien indicar la estructura de un proceso formativo tanto de la conciencia individual como de la conciencia en general, estructura que determina cada vez de manera específica formas diferentes de interacción y de relaciones sociales. Recordemos que desde un comienzo la teoría de la conciencia no fue para Hegel teoría de auto-reflexión pura, como la concibió Fichte, sino teoría del proceso de formación de la conciencia a través de la interacción social y de las instituciones. La unidad de los patrones básicos de este proceso es justamente el principio de reconocimiento<sup>2</sup>.

En su intento de reconstruir la historia de la evolución de la eticidad humana al hilo del fenómeno del reconocimiento el joven Hegel asumió con mayor profundidad filosófica que Hobbes, Rousseau y Fichte la idea de que la autoconciencia del ser humano depende en lo esencial de la experiencia de reconocimiento social. Hegel captó muy temprano que si bien el otorgamiento recíproco de un espacio de libertad individual explica la formación de la conciencia subjetiva de derecho, no alcanza él a explicar cabalmente la autocomprensión positiva que de sí tienen las personas libres. Tal la razón para que al reconocimiento legal, que discurre en la dimensión universal de igual dignidad e igual responsabilidad para todos y que se aproxima a lo que Kant entendió por respeto moral, añadiese Hegel las otras dos formas de reconocimiento mutuo, de índole y alcance bien diferentes: el amor, que con su entrega absoluta hace posible la seguridad afectiva del cuidado en el mutuo reconocer necesidades y deseos de individuos junto con la amplia indigencia natural de éstos; y la eticidad, que permite a los individuos desplegar solidaridad y lealtad en el mutuo valorarse según cualidades y capacidades constitutivas de comunidades concretas<sup>3</sup>.

Hegel se percató, además, de que entre las tres formas de reconocimiento que abarcan a la moralidad reina una tensión constante, ya que no es posible decidir de antemano cuál de esas formas haya de ser preferida si se plantean a un mismo tiempo pretensiones irreconciliables entre ellas; se trata entonces de actitudes morales no susceptibles de jerarquización. De ahí que junto al riguroso universalismo kantiano puedan reclamar también puesto moral legítimo la ética del cuidado y la comunitarista, ya que por las tres vertientes se articulan actitudes morales que corresponden a las tres formas de reconocimiento con las que protegemos nuestra identidad como seres humanos. A Ludwig Siep<sup>4</sup>, a Andreas Wildt<sup>5</sup> y a Axel Honneth<sup>6</sup> se deben importantes estudios que han puesto en evidencia que el núcleo de las ofensas morales es la negación de reconocimiento y que los criterios morales están por tanto relacionados con la práctica del reconocimiento. A la base de una moral del reconocimiento está el hecho de que los seres humanos somos susceptibles de ofensa moral porque debemos nuestra identidad a la construcción de una auto-relación práctica que depende desde un primer momento de la cooperación y de la aceptación de otros seres humanos.

Y si bien la *Fenomenología del Espíritu* puede ser vista como sustituto de la filosofía práctica de la época de Jena, a la que hemos venido aludiendo, hay en ella atisbos imprescindibles para la profundización filosófica del fenómeno del reconocimiento. Ante todo el de que el reconocimiento responde a una apetencia na-



<sup>1</sup> Carlos B. Gutiérrez, "Del solipsismo al descentramiento prodigante. El desbordamiento dialógico de la subjetividad en el humanismo hebreo del siglo XX", en *Palimpsestus* 1, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2001, ps. 24-37.

<sup>2</sup> Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Munich 1979, p. 17.

<sup>3</sup> Axel Honneth, "Reconocimiento y obligación moral", *Areté* IX, 2, Lima 1997, pp. 239, 240.

<sup>4</sup> Ludwig Siep, *op. cit.*

<sup>5</sup> Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-rezeption*, Stuttgart 1982.

<sup>6</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona 1997.

tural, a una exigencia instintiva omnipresente que jamás da tregua; la conciencia apetece desde siempre lo otro para en su negación robustecerse, afirmarse a sí misma. Mas cuando la independencia de objetos que se reproducen sin fin le niega tal satisfacción, la conciencia se vuelve a otras autoconciencias en procura de una satisfacción permanente que sólo ellas le pueden brindar. Se abre con ello el escenario de la lucha entre conciencias por el reconocimiento, que es algo que se gana y se merece, jamás un regalo gratuito o un derecho que se confiera por decreto; en esa lucha las conciencias llegan a arriesgar la vida para lograr a toda costa dejar de ser meras cosas desprovistas de reconocimiento<sup>7</sup>.

El reconocimiento es además un hacer absolutamente recíproco, el "movimiento duplicado" de dos conciencias, cada una de las cuales hace lo que exige de la otra, es decir, sólo hace lo que hace en cuanto que la otra hace lo mismo<sup>8</sup>. De ahí que el reconocimiento unilateral no sea reconocimiento; de él sólo resulta el esclavo empeñado en ser la conciencia del amo, que es su verdad. Hegel pone también de relieve la importancia para el reconocimiento de la conciencia de la propia capacidad de trabajo ya que al acendrar su capacidad formativa de la realidad la conciencia deja de estar supeditada a la naturaleza, se muestra fuera de sí en ésta y se forja con ello permanencia y libertad<sup>9</sup>.



#### PRIVATIZACIÓN DE LA MORAL Y DESPOLITIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS

Después de mostrar la importancia fundamental del reconocimiento en la estructuración de la conciencia humana y en la configuración de la moral y de pasar rápida revista a la reflexión filosófica a partir de Hegel sobre el tema vamos a ocuparnos críticamente de la noción de tolerancia porque ella, con ineludibles connotaciones de arbitraria permisividad, ha venido desde el siglo XVI convirtiéndose en algo así como la virtud ciudadana por excelencia hasta el punto de pretender, con ribetes ora filantrópicos ora democráticos, sustituir a la práctica dialéctica del reconocimiento mutuo y de desvirtuar reductivamente el ejercicio moral y político de ella.

La tolerancia, como se sabe, fue concebida como estrategia absolutista para solucionar graves conflictos en la segunda mitad de aquel siglo; la estrategia para poner fin a las guerras de religión y hacer frente al problema de guerras civiles latentes a causa de diferencias religiosas consistió en la separación sistemática del papel político del ciudadano, visto ahora como confesionalmente neutro, de la dimensión subjetiva de las convicciones, de los credos religiosos y de las cosmovisiones. Al disolverse la unión inveterada de Imperio e Iglesia el Estado había ganado el derecho de auto-legitimarse ya que bajo las condiciones de

las guerras de religión nadie más podía legitimarlo. Soberanía resultó así ser la supremacía del principio político sobre todos los demás; la religión, forzada a someter el culto a la jurisdicción estatal, quedó reducida a la interioridad individual, como ya lo reconoció Spinoza en su *Tratado teológico-político*<sup>10</sup>. Ahora los estados podían permitir únicamente religiones de Estado; a las otras confesiones se las podía llegar a tolerar a conveniencia de intereses estatales. A los tolerados apenas se les aguantaba o sufría ya que la lógica de la soberanía no admitía concepto alguno de aceptación positiva; de ahí que bajo las condiciones de esta lógica la tolerancia fuese siempre revocable, como el resultado de cálculos pragmáticos que al fin de cuentas era. La tolerancia, trasunto de cristiana caridad, tuvo desde sus inicios claros rasgos de unilateralidad<sup>11</sup> como el *permissio mali* que era, y un fuerte núcleo de intolerancia ya que del lado del más fuerte no pasaba de ser hospitalidad condicional, "escrutada, sometida a vigilancia y avara de su soberanía"<sup>12</sup>.

La estrategia de la tolerancia para resolver los graves conflictos que planteó la Reforma tuvo éxito pero a un precio muy alto que seguimos pagando hasta en nuestros días, ya que la privatización de la moral y la despolitización de las conciencias, de las que se valió en aquel momento el absolutismo, han sido en los dos últimos siglos causa importante de intolerancia y de violencia, convertidas primero en dogma central de la ideología liberal y más recientemente en requisito ideológico angular de la democracia liberal supuestamente globalizada. La reducción subjetivista hizo desde un comienzo que las convicciones aparecieran como irrelevantes para la práctica política; esta estratagema en interés de la paz pública produjo un vacío que han tratado de compensar desde entonces figuras sucedáneas como el nacionalismo del siglo XIX y el patriotismo constitucional, ahora de observancia habermasiana. El deseo de vivir en un mundo ético que no sólo represente un mínimo de seguridad jurídica sino que también pueda valer sin fisuras como entorno de nuestra orientación vital viene quedando insatisfecho desde entonces. Hegel en nombre del "espíritu objetivo" planteó una doctrina de las instituciones pensada a la medida de las expectativas de libertad del sujeto moderno; hasta hoy, sin embargo, prosigue la discusión en torno a la adecuada interpretación de su propuesta<sup>13</sup>.

El racionalismo moderno contribuyó notablemente a hacer viable la privatización de creencias y cosmovisiones en los países europeos en los que iba a florecer el liberalismo. El sujeto cartesiano que se afirma en la auto-certeza del pensamiento es básicamente solipsista y carece por completo de "mundo de la vida", ya que en tanto que de los demás seres humanos jamás podrá él estar cierto como sí lo está de sí mismo, la realidad de su entorno

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1973, pp. 111, 112.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, ps. 113-115.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, ps. 119-121.

<sup>10</sup> Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid 1986, pp. 348, 393.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas en Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Bogotá 2003, p. 74.

<sup>12</sup> Jacques Derrida en Giovanna Borradori, *op. cit.*, p. 185.

<sup>13</sup> Rüdiger Bubner, *Drei Studien zur politischen Philosophie*, Heidelberg 1999, p. 48.



material se agota en ideas claras y distintas de tipo matemático. Y puesto que la modernidad surgió de la certidumbre de que el presente era incomparablemente superior al pasado, del cual lo separaba una ruptura insalvable, para el nuevo sujeto epistemológico la historia dejó de ser la maestra de la vida ya que veía el pasado como la fase impropia y oscura de la humanidad, y en plan de progreso pasó a vivir el presente cual delgado tabique que atraviesa a cada momento con la vista fija en el porvenir. El sujeto moderno aligerado del lastre de legados y tradiciones resultó así ser históricamente *light*. La religión, al mismo tiempo, perdió también mucho de su tradicional modo de ser toda vez que el cristianismo pasó a ser concebido en términos de una relación universal del hombre con Dios, a quien se conocía a través de la ley natural de la razón<sup>14</sup>. La conjunción de los tres factores anteriores llevó a plantear la autonomía individual a manera de acto puro de un sujeto carente de mundo y de intersubjetividad que desconocía la pertenencia a un *ethos* como determinante de su constitución. Semejantes elementos filosóficos fueron con el tiempo cohesionando una cultura esclarecida bastante homogénea en la que finalmente se estableció la igualdad universal de las razones individuales autónomas por encima de cualquier diferencia real entre sus titulares de carne y hueso; el reflejo político de esta igualdad fue la ciudadanía universal abstracta en un ámbito neutro y tolerante.

La "neutralidad" ayudó a hacer invisibles por sobreentendidos los rasgos específicos propios de quienes pertenecían a esa tradición cultural liberal y a escalar la sensibilidad de ellos a las diferencias de quienes eran ajenos a esa tradición, lo cual dificultó sobre medida el reconocimiento de los iguales pero extraños frente a los cuales sólo se ha podido exigir desde entonces tolerancia, "como se tolera lo que en realidad uno ni comprende ni comparte", al decir de Victoria Camps<sup>15</sup>. Para ser reconocidos los extraños tuvieron y siguen teniendo que despojarse de muchos de los atributos personales e históricos que conforman su existencia; se olvida así que un genuino reconocimiento, lejos de exigir la pérdida de la individualidad social y culturalmente conformada, vislumbra la igualdad a través de los atributos que conforman la identidad y hacen de su dignidad abstracta humanidad concreta. La lógica constitucional liberal, como bien lo anota Javier de Lucas, desconoce la problemática de la integración porque se contenta con extender derechos individuales a quienes no

son miembros de la comunidad política, sin darse cuenta de que de lo que se trata para ellos es de inclusión y de pertenencia, del reconocimiento de plena ciudadanía estatal<sup>16</sup>.

modelo que opone una vida pública, gobernada por las leyes de la razón, a la vida privada, dominada por tradiciones y comunidades, naufraga además desde que el universalismo sustantivo del derecho ha sido sustituido por la racionalidad instrumental de la economía. Ahora, sin la mediación del orden político entre el mundo natural y el mundo cultural, asistimos al enfrentamiento de mercados y técnicas globalizados y culturalmente neutros con culturas cada vez más constreñidas a defender identidades y tradiciones amenazadas por flujos económicos que escapan a todo control político. A pesar de ello el liberalismo sigue viendo en el clásico esquema de la tolerancia religiosa el modelo para abordar las diferencias etno-culturales, como si ellas valiesen únicamente en el ámbito privado que no concierne al Estado, el cual las puede tratar por tanto con "benigna desatención".

Hay que acoger con todas sus consecuencias el atisbo de Habermas de "la inevitable impregnación ética de todo proceso democrático de realización de derechos fundamentales"<sup>17</sup>, teniendo en cuenta que "los derechos no son características que los individuos poseen naturalmente sino relaciones que están basadas en el reconocimiento mutuo"<sup>18</sup>. Hoy no queda sino pensar en darle arraigo a la ciudadanía pluralizando de verdad al Estado, para que se dé por fin una cultura política pública incluyente que circunde de vida real a la normatividad democrática y llegue a ser compartida desde las tradiciones marginadas y desde los imaginarios reales articulados por las nuevas gramáticas audiovisuales. Así se desplegaría por fin en su amplitud la dialéctica del reconocimiento. Semejante interculturalización de la vida pública significaría en nuestro medio la radicalización del programa emancipador del liberalismo que ha avistado Luis Villoro, radicalización que por fin abriría espacios para que "todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida al interior del espacio unitario del Estado"<sup>19</sup>.

#### LA NEGRA HISTORIA DE LA TOLERANCIA

Volvamos a nuestro tema central. Muchos ven en la tolerancia el valor supremo de la Ilustración y uno de los motores de la civilización europea que, al hacer posible la coexistencia

<sup>14</sup> Véase Samuel Pufendorf, *Jus feziale divinum sive de consensu et dissensu protestantium*, Lübeck 1695, pp. 11, 12.

<sup>15</sup> Victoria Camps, *El malestar de la vida pública*, Barcelona 1996, p. 136.

<sup>16</sup> Javier de Lucas, "Tolerancia y derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?", en *Isegoría*, No. 14, octubre 1996, p. 158.

<sup>17</sup> Jürgen Habermas, "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", en Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993, p. 168.

<sup>18</sup> Giovanna Borradori, *op. cit.*, p. 119.

<sup>19</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México 1998, pp. 58, 59.

de credos y de principios diversos, generó una especie de equilibrio dinámico que impulsó el progreso y evitó el estancamiento propio de sociedades regidas por un principio absoluto. El análisis detenido de lo que los grandes pensadores de la Ilustración liberal entendieron por tolerancia ofrece, no obstante, una visión más sobria. La tolerancia fue para Locke, clásico liberal en la materia, ante todo el principio de minimización de la violencia en una sociedad de burgueses egoístas. El ser humano se vio en su momento forzado a abandonar el estado de naturaleza porque en ella el goce de la propiedad era muy incierto; de ahí que la sociedad se constituyera ante todo para la mutua preservación de ese goce, cuya garantía es el deber por excelencia de todo gobernante<sup>20</sup>. De la tolerancia recíproca entre cristianos quedaban excluidos, eso sí, los católicos por ser súbditos de otro príncipe y los ateos ya que los contratos y convenios “que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre ellos”<sup>21</sup>. Este es el mismo Locke que en las *Constituciones fundamentales de Carolina* introdujo una especie de tolerancia invertida al estatuir que “todo hombre libre debe tener poder y autoridad sobre sus esclavos negros, no importa qué religión tengan”<sup>22</sup>. Los intereses posesivos de la burguesía y el programa emancipatorio de la Ilustración se divorciaron a menudo. Bajo el rubro de tolerancia la Enciclopedia recomendaba como “Règle générale: Respectez inviolablement les droits de la conscience dans tout ce qui ne trouble pas la société”; la libertad de conciencia estabilizaba así el ordenamiento político en vez de cuestionarlo.

El *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire hizo el tránsito del egoísmo posesivista a la universalidad, la cual pasó a apoyarse tanto en un antitradicionalismo radical que enfiló baterías contra los privilegios heredados y en la fe en el progreso como en un desbordante entusiasmo por la ciencia newtoniana que animó la propuesta de derechos universales del hombre a manera de leyes irrestrictamente universales en el ámbito social. En nombre de la “Razón” luchó Voltaire contra las sectas que monopolizaban al Dios universal y contra la justicia impartida por tribunales de provincia, sometidos al localismo y a los caprichos de los señores de la región; la tolerancia fue para él la apertura hacia lo universal que buscaba poner fin a la discordia entre seres humanos empeñados ante todo en la defensa de sus pertenencias particulares y de sus intereses propios.

Justamente al avanzar la libertad religiosa a derecho humano, hacia fines del siglo XVIII, se comenzó a ver en la tolerancia una concesión autoritaria y arbitraria de derechos de libertad de los que nadie en principio podía disponer. Como “arrogarse ilegítimo” merece el término mismo tolerancia ser proscrito del lenguaje,

afirmó Cloots en 1792<sup>23</sup>; Kant en la *Respuesta a la pregunta: qué es Ilustración* sostuvo que el príncipe ilustrado sólo puede rechazar de sí “el nombre arrogante de tolerancia”<sup>24</sup>. En las *Máximas y reflexiones sobre literatura y ética* fue Goethe mucho más allá al precisar que “tolerancia debería propiamente ser tan sólo un modo provisorio de pensar: ella debe llevar al reconocimiento. Tolerar significa ofender”<sup>25</sup>.

La supuesta neutralidad propia de la tolerancia liberal en muchas de sus variantes ha sido también acremente criticada. La tolerancia, según Marcuse, se ha vuelto abstracta o pura porque en la sociedad afluyente se tolera prácticamente todo, ya que al abstenerse de tomar partido el establecimiento protege a la maquinaria de discriminación ya establecida; el camino hacia la liberación exige, por el contrario, la intolerancia ante todo tipo de represión<sup>26</sup>. La tolerancia pura se suele legitimar mediante el argumento democrático de que puesto que nadie posee la verdad o estaría en condiciones de determinar lo que sea justo o injusto, se le deben presentar al pueblo todas las opiniones para su consideración y escogencia. Sucede, sin embargo, que con la concentración del poderío económico y político en una sociedad que se vale de la técnica como instrumento de dominación, la democracia se ha vuelto totalitaria; en ella la objetividad puede surtir la muy extraña función de promover una actitud espiritual que borra la diferencia entre verdad y falsedad, entre información y propaganda, haciendo así que la tan mentada neutralidad de la tolerancia termine siendo la neutralización de todos los contrarios<sup>27</sup>. La crítica de Marcuse resalta además la paradójica inocuidad de la libertad de expresión y la necesidad impostergable de la equiparación real de poder y de intereses. Para superar la intolerancia no bastan, según él, las protestas iluministas; es necesario también mejorar las condiciones sociales de los vastos grupos sociales que viven en la inseguridad de la necesidad insatisfecha. En tanto no se creen a escala mundial las condiciones sociales adecuadas, exigir a pueblos hambrientos tolerancia frente al sistema de quienes detentan el poder y las utilidades es y seguirá siendo ejercicio de represión.

Alexander Mitscherlich, psicólogo que se ocupó de las renunciaciones pulsionales y de las mermas de satisfacción de necesidades vitalmente prefiguradas que envuelven todo ordenamiento del comportamiento humano, llamó la atención sobre la paradoja de que el liberalismo que predica la tolerancia enseñe al mismo tiempo el comportamiento extremadamente brutal e intolerante como medio para triunfar en la competencia del mercado y refuerce con ello los riesgos naturales de este comportamiento<sup>28</sup>. Joseph Raz, connotado pensador liberal contemporáneo, sostiene que la tolerancia fue la primera estrategia de que se valió el liberalismo frente a las minorías y

<sup>20</sup> John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid 1998, ps. 8, 9, 53.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 57.

<sup>22</sup> John Locke, *The Works of John Locke*, Scientia Verlag, Aalen 1963, vol. 10, p. 185.

<sup>23</sup> A. Cloots, “Toleranz”, en *Der Patriot I*, G. Wiedekind (ed.), 1792-93, p. 10.

<sup>24</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), *Akademie-Ausgabe VIII*, p. 40.

<sup>25</sup> Goethe, *Maximen und Reflexionen, Gesamtausgabe 21*, Munich 1963, p. 103.

<sup>26</sup> Herbert Marcuse, “Repressive Toleranz”, en Wolff, Moore, Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main 1966, p. 93.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, ps. 105-109.

<sup>28</sup> Alexander Mitscherlich, *Toleranz-Überprüfung eines Begriffs*, Frankfurt am Main 1974, p. 10.

que entre tanto ella ha quedado totalmente superada. La tolerancia, según Raz, consistió en dejar que las minorías se comportaran como ellas mismas lo deseaban, sin criminalizarlas en tanto no faltasen contra la cultura de la mayoría y contra la posibilidad de que quienes pertenecieran a ella pudieran disfrutar del estilo de vida que les es propio. La tolerancia se vio ya superada en la segunda mitad del siglo XX por la estrategia de los derechos de no discriminación, la cual a su vez se ve relegada por la de la actual afirmación liberal de la multiculturalidad; esta nueva estrategia supera el prejuicio individualista de los derechos de no discriminación al partir tanto de la convicción de que la libertad y la prosperidad de los individuos dependen tanto de la plena y libre membresía en un grupo cultural floreciente, del cual los individuos se pueden retirar con la misma facilidad con la que caballeros ingleses pueden cambiar de club, como de la fe en el pluralismo de valores que encarnan en prácticas diferentes y en muchos aspectos incompatibles dentro de la sociedad<sup>29</sup>.

Este breve repaso histórico-conceptual pone en evidencia que en razón de sus defectos congénitos y de los desplazamientos semánticos que ha experimentado con el tiempo el concepto doblemente negativo de tolerancia, resulta inconveniente cuando se trata de abordar en la reflexión ética el tema medular del respeto mutuo que merecen los seres humanos y del reconocimiento recíproco que lo fundamenta. Tanto más cuanto que el respeto rebasa la neutralidad para hacer claros juicios morales sobre usos e identidades que difieren de los nuestros y a los que comprendemos como enriquecimiento de nuestra vida. Y que el reconocimiento resulta de un esfuerzo

conflictivo que anima siempre el advenir de instituciones que garanticen igual libertad. Para valernos hoy de la noción de tolerancia con todos sus grandes lastres tendríamos que mantenernos haciendo tantas salvedades y precisiones que su empleo resultaría contraproducente por el riesgo permanente de estar diciendo algo muy distinto y hasta contrario de lo que queremos decir.

La ambigüedad de la noción misma de tolerancia sugiere ya a sus más decididos defensores que se trata de algo confuso, “esponjoso”<sup>30</sup> según Mitscherlich, “escurridizo”<sup>31</sup> según Ernesto Garzón Valdés y “borroso”<sup>32</sup> según Carlos Thibaut, algo que difícilmente podría presentarse como virtud. Ya en su origen el concepto de tolerancia fue ganando la connotación fundamental de tener que aguantar a sectas de infieles herejes y desviados al lado de la verdadera fe, que es siempre la propia, viéndose uno forzado a tratar con mínima amabilidad aunque a regañadientes a prácticas y doctrinas que repugnan a las propias. En su ambigüedad esencial tolerar presupone una apreciación negativa de aquello mismo que se tolera, ya que soporta o sufre lo que a su vez reprueba; en sentido estricto se tolera sólo aquello que de antemano es objeto de rechazo. De esta raíz condenatoria resulta la sospecha inveterada de que la tolerancia sea una máscara para encubrir el desprecio de lo diferente. Tolerar es permitir algo que estrictamente no está de acuerdo con la ley jurídica o moral; es así como las ciudades de habla hispana crearon y mantienen sus “barrios de tolerancia”, tolerancia que alude a una suerte de espacio indeciso entre lo lícito y lo prohibido, abierto como tal a la arbitrariedad por darse en el orden de la licencia y no en el de la libertad; de



<sup>29</sup> Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford 1995, ps. 172-174.

<sup>30</sup> Mitscherlich, *op. cit.*, p. 7.

<sup>31</sup> Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en *Instituciones suicidas*, México 2000, p. 181.

<sup>32</sup> Carlos Thibaut, *De la tolerancia*, Madrid 1999, pp. 23, 24.

ahí la grave asimetría estructural entre quien tolera y quien es tolerado.

#### LA TOLERANCIA RESIGNADA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

En general, tolerancia significa hoy día el logro negativo de renunciar a protestar. Tolerar una conducta o una opinión significa demostrar una transigencia excepcional que rebasa de manera voluntaria la obligatoriedad de lo que prescribe el deber; a tolerar estrictamente hablando no se puede obligar a nadie. La tolerancia no tiene peso de categoría jurídica ya que nadie puede tener derecho formalizable alguno a ser tolerado; aquí no hay ni posibilidades formales de demanda ni sanciones para el infractor. Ante todo porque en el marco de las relaciones normales en que se apoya la compleja urdimbre del interactuar habitual no hay nada susceptible de tolerancia. Cuando en las relaciones normales se cuele una desviación o anomalía que merezca ser registrada, tenemos un caso de posible tolerancia; la tolerancia presupone una impertinencia reconocible y como tal perturbadora. Aquí lo decisivo es el límite que separa a la benevolencia excedente de la impertinencia sentida de manera más o menos fuerte, que no somos capaces de reprimir sin apelar de inmediato al derecho penal. Todo depende aquí del caso y de sus circunstancias. La blasfemia es algo diabólico a los ojos de los creyentes pero también parte de un colorido lenguaje literario de vulgaridades y maldiciones. La petulancia juvenil de los ataques a lo tradicional no está lejos de las señales serias de una vanguardia estéticamente comprometida<sup>33</sup>.

Para apelar a la actitud consciente de tolerancia tiene que haberse alcanzado un cierto grado de menoscabo de los derechos supuestos o reales al comportamiento esperable. Las sociedades modernas, tal como lo analiza Bubner, exigen una gran capacidad de callado procesamiento de anomalías pues ya el interpretar un paso que se aparta del camino usual demanda tanta atención y tanto esfuerzo, que la mayoría de los actores sometidos a la presión de sus asuntos no está en capacidad de aportar. A esto se añade la necesidad de sopesar la inversión de tiempo y de energía que requiere la protesta, la denuncia o incluso el proceso judicial, con éxito previsible casi siempre dudoso; las más de las veces parecería aconsejable calmar la indignación inicial a favor de mantener en su conjunto las condiciones de vida que se han transgredido en parte mínima pero irritante. Hay que tener presente además que la clara identificación de una anomalía de tal índole que a ella se pueda reaccionar con tolerancia incumbe a la capacidad de juicio: los casos de tolerancia por regla general no son ni dilemas morales indeclinables ni violaciones del derecho positivo. Los casos de tolerancia son

más bien casos límite entre el amplio ámbito de la costumbre y el terreno angosto de los desvíos de las normas<sup>34</sup>. Lo que cuenta en una sociedad democráticamente constituida, sin embargo, seguirá siendo la clara definición de derechos y deberes, ya que en ella se precisa de confiabilidad intersubjetiva, de claridad en el desempeño de roles y por lo tanto de previsibilidad, para poner a andar y proseguir en continuidad los proyectos privados y colectivos de acción.

#### TOLERANCIA Y CONFLICTOS

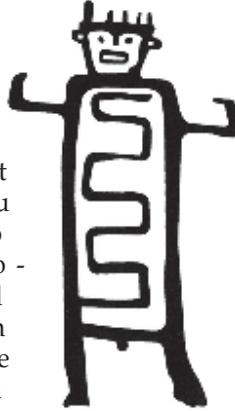
Para pensar el tema de la tolerancia desde nuestra realidad hay que comenzar por el hecho relativamente nuevo de que los colombianos hemos venido ganando conciencia de que no vivimos en un país homogéneo y de justicia sino en uno rico en diferencias, diferencias muchas veces desposeídas hasta del lenguaje para articular sus quejas. Sucede, por otra parte, que en medio de la intimidación colectiva en que discurre hoy nuestra vida nos hemos replegado a la intimidad de nuestras casas y apartamentos como último bastión de seguridad frente al terror de todos los días, procurando desentendernos de tanto como sea posible. A este desentendimiento con grados diferentes de selección al cual todo le da lo mismo, hemos llegado a darle el nombre eufemístico de tolerancia para sugerir una virtud y encubrir nuestras carencias de información, de convicciones y de valor cívico. Se ha impuesto por doquier el conformismo que no conoce la decisión reflexiva propia por tener puesta la mirada únicamente en la acomodación a lo que se comenta; el conformismo que a todo y a todos los niveles es, sin que muchas veces se sepa, el mayor enemigo del derecho a la diferencia.

Al cabo de siglos de homogeneidad oficial han aflorado las diferencias y poco a poco se las va admitiendo. Hay, sin embargo, que ir más allá de la mera admisión de la existencia de diferencias para conocer y reconocer lo que a los otros los hace diferentes. La indiferencia en ignorancia, disfrazada a menudo de relativismo valorativo, es contradictoria como la intolerancia disfrazada que es. Hay no sólo que conocer y comprender las posiciones y argumentos de los otros sino también tener un punto de vista propio para estar en condiciones reales de reconocer en todo su alcance el punto de vista ajeno. Si en aras del entendimiento renunciamos al punto de vista propio no habrá entonces nada que comprender, ni diferencia alguna de qué tratar en el diálogo con los demás; habremos tan sólo capitulado ante la compulsión hacia lo promedio con la que la sociedad actual se enfrenta a los juicios claros y tajantes. Es necesario, por tanto, superar la idea de tolerancia como pasividad para eludir conflictos. No hay que ser indife-



<sup>33</sup> Bubner, *op. cit.*, p. 51.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 52, 53.



rentes frente a quienes supuestamente toleramos y mucho menos tenemos que aparentar estar de acuerdo con todo darle la razón a todos; justamente porque no podemos vivir sin los otros, ellos no nos pueden ser indiferentes y más que de tolerancia se requiere de respeto y de reconocimiento para el encuentro con ellos, encuentro en el que siempre y a cada paso hay retos, competencia y riesgos.

Respeto y reconocimiento discurren como dialéctica de aceptación y de rechazo. Podemos rechazar y criticar las apreciaciones y preferencias de otros, reconociéndoles a ellos, eso sí, un estatuto normativo equiparado al nuestro que les garantice a su vez el derecho de tener y promover sus puntos de vista propios. Reconocimiento no es ni confraternidad ni caridad y sí respeto activo y mutuo; necesitamos de él no para eliminar divergencias, controversias y conflictos, sino para encauzarlos y proveer el marco institucional que haga posible su trámite en condiciones democráticas. Semejante reconocimiento sería elemento medular de una *cultura del manejo de conflictos*. La nueva Constitución de 1991 ha hecho oficiales muchas de las diferencias de que se compone Colombia, la cual ha dejado de ser, como hasta ahora se supuso, la nación monolítica, homogénea, católica y hablante del castellano más puro sobre la faz de la tierra. Una nación tan rica en diferencias es una nación rica en conflictos; más aún, los conflictos son endémicos allí donde modos de vida muchas veces incompatibles compiten unos con otros<sup>35</sup>. Aprendamos entonces que los conflictos lejos de ser indeseables perturbaciones ocasionales constituyen parte sustancial de nuestra cotidianidad, y aprendamos a vivir con ellos. Por dogmáticos que seamos aceptemos que los otros piensan distinto, que el disenso es natural.

Violencia y tolerancia tienen en común su oposición al despliegue abierto y público de conflictos ya que ambos desconocen la función productiva de los conflictos. La violencia

quiere reprimir o decidir conflictos para implantar el orden o para forzar ventajas en la lucha por el poder. Los que abogan por la tolerancia se inclinan a evitar conflictos ya sea que los ignoren hasta donde es posible o que le imputen cada vez la responsabilidad del caso a otros grupos o actores sociales cuya conducta tachan de intolerante.

Tanto la violencia como la tolerancia ideológica, ciega a la realidad, yerran en tanto no acepten la persistencia de los conflictos en una sociedad étnico-culturalmente estratificada, conflictos para cuyo encauzamiento se necesitan nuevas formas de institucionalización que puedan fungir de instancias mediadoras tanto para los individuos como para los grupos. El diferir tolerante así como la universalización ilimitada de la tolerancia son muestra de que se carece de capacidad de manejo de conflictos. La "tolerancia represiva", presa del miedo, prepara el terreno para que la tolerancia ciega a la realidad se convierta en violencia ciega a la humanidad; a la violencia no se hace frente mediante tolerancia sino mediante un actuar consciente de conflictos. No olvidemos que así como sólo en una perspectiva de conflictos resulta imposible reprimir las diferencias así también los potenciales de solidaridad sólo se pueden percibir efectivamente en torno a los conflictos. Frente al creciente número de conflictos étnico-culturales que marcan el momento presente de lo que se trata es de superar tanto la actitud paternalista-armonizante y represiva-ignorante de los problemas que se agudizan, como las actitudes cínicas que desde la posición de espera recomiendan indiferencia y dejan con ello curso libre a los conflictos. Si admitimos la naturalidad de los conflictos sabremos que cuando unos se zanján otros surgen, y que ello no es el fin del mundo. Lo importante es acabar con la ingenuidad o la violenta arrogancia de todo o nada, de idilio o guerra.

Bogotá, octubre de 2005

<sup>35</sup> Joseph Raz, *op. cit.*, pp. 179, 180.