

Tolerancia y reconocimiento. Propuesta de un arco conceptual

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

En las circunstancias políticas de la actualidad, el concepto de "tolerancia" ha recuperado una importante dignidad académica y ha sido materia de numerosas investigaciones. Pese a ello, la "tolerancia" sigue siendo considerada como una virtud "borrosa" o "elusiva". En el artículo se propone una interpretación sistemática de dicha noción, con el propósito de establecer un conjunto de matrices hermenéuticas que puedan darnos luces sobre su alcance y sus limitaciones. En dicho análisis, la tolerancia resulta ser una noción "parasitaria", cuya validez depende siempre de una concepción moral previa, de carácter afirmativo y propositivo. Se sugiere, en tal sentido, que el nuevo paradigma del "reconocimiento" puede hacer las veces de marco normativo último y teleológico de la noción de tolerancia.

*

"Tolerance and Recognition, Proposal of a Conceptual Arc". In the current political circumstances, the concept of "tolerance" has recovered a relevant academic dignity and has been the topic of numerous investigations. Notwithstanding, "tolerance" is still being considered a "blurred" or "evasive" virtue. In this paper, the A. proposes a systematic interpretation of that notion, in order to establish a body of hermeneutic matrixes that may shed light on its reach and limitations. In this analysis, tolerance turns out to be a "parasitic" notion, for its validity always depends on a previous moral conception, of an affirmative and declarative nature. In that sense, the A. suggests that the new paradigm of "recognition" may serve as the ultimate and teleological normative framework of the notion of tolerance.

En el mes de agosto de 2003, la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú presentó su Informe Final ante el gobierno y la ciudadanía. El mensaje de aquel Informe fue, sabemos todos, desgarrador. No solo puso ante los ojos del país la cifra contundente y terrible de setenta mil víctimas de la violencia, sino que mostró, además, en toda su crudeza, el espectáculo de intolerancia, discriminación y crueldad que había vivido nuestra sociedad en los veinte años que fueron materia de la investigación. En palabras de Salomón Lerner Febres, Presidente de la Comisión, ningún periodo de la historia del Perú “merece estar marcado tan rotundamente con el sello de la vergüenza y la deshonra”¹ como el que se cuenta en aquellas páginas. “El Informe que entregamos –sostuvo ante el Presidente de la República– encierra un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron.”² Aunque el Informe está muy lejos de haber tenido el eco que merecía, la lección que nos deja es igualmente doble: la necesidad de detener el horror de las violaciones a los derechos de las personas y la necesidad de reconocer la responsabilidad que todos compartimos por no haber hecho lo suficiente para ponerle fin. Es una lección de tolerancia y de reconocimiento.

La historia que comento no es, por desgracia, un asunto exclusivo del Perú. En Argentina, en Chile, en El Salvador, en muchos otros países de América Latina hemos visto actuar a comisiones de la verdad, enfrentadas al severo, acaso ilusorio, ejercicio de reconstrucción de la memoria colectiva luego de dolorosas experiencias de violencia, con sociedades fragmentadas, economías desechas, familias rotas, heridas francamente incurables en la vida de las naciones. La ola de terror sistemático y organizado que recorrió el Occidente en el siglo XX ha dejado sus secuelas también, aunque tardíamente, en la vida de los países latinoamericanos. Y ha habido, sigue habiendo, parentescos ideológicos entre los procesos de ambos continentes.

La virtud llamada de la tolerancia surgió en Occidente precisamente como una respuesta moral, y política, a problemas de violencia como los

¹ El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú se halla disponible en la siguiente dirección web: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal>.

² *Ibid.*

que vengo mencionando. Hace bien por eso Carlos Thiebaut, el filósofo español, en su estupendo ensayo sobre la tolerancia³, al concentrar su atención en este aspecto fundamental del concepto –en lo que llama el “rechazo del daño”– y al establecer un vínculo directo entre el surgimiento de la noción de “tolerancia” en los inicios de la modernidad y el contexto contemporáneo de las comisiones de la verdad en el mundo. Lo dice enfáticamente el famoso título de la Comisión argentina: “Nunca más”. Nunca más debiéramos aceptar semejante nivel de inhumanidad y de violencia, nunca más debiéramos permitir el daño al otro, nunca más deberíamos eludir la responsabilidad que nos corresponde para lograr vivir en paz, lo que solo ocurrirá si reconocemos el imperativo moral subyacente a la tolerancia.

Convencido, pues, de que la tolerancia es una de las virtudes políticas que más falta nos hacen, aunque persuadido igualmente de que ella debe ser complementada por la virtud del reconocimiento, quisiera intentar aquí una suerte de reconstrucción de los diferentes sentidos que va adoptando dicho concepto en la filosofía política. La presentación sistemática de esta gama de significaciones puede hacernos percibir mejor, al menos por vía negativa, la magnitud de los problemas morales que la sociedad ha querido enfrentar por su intermedio. Dividiré mi argumentación en tres partes. En la primera, me referiré a las principales matrices hermenéuticas o interpretativas de la noción de tolerancia, con la idea de ir trazando paulatinamente un mapa conceptual del terreno que la noción cubre. En la segunda parte, propondré una síntesis sistemática de la noción de “tolerancia”, e indicaré algunas consecuencias importantes que se derivan de la presentación inicial. Entre estas consecuencias sostendré que la tolerancia es una noción *parasitaria*, es decir, que ella depende siempre de una concepción ética previa de la que deriva su fuerza o su sentido positivo. Por eso, en la parte final, expondré en qué sentido la virtud de la tolerancia debería complementarse con la virtud del reconocimiento.

1. La “tolerancia”: matrices de interpretación

No es nada fácil establecer una lectura canónica del concepto de tolerancia, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana

³ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999.

na y en el contexto de la Guerra de las Religiones⁴. Por el contrario, los estudiosos del tema pasan aprietos para ofrecer una definición precisa, y es frecuente oír hablar de la tolerancia como de una virtud “escurridiza” (“elusive”, Heyd)⁵ o “borrosa” (Thiebaut)⁶. Habiendo, pues, versiones diversas y heterogéneas, conviene que tratemos de agruparlas, como se ha dicho, de modo sistemático. Lo que quisiera mostrar es que ha habido y hay ciertos prototipos o matrices de interpretación, cada uno de los cuales ilumina un aspecto específico del problema y nos ilustra, además, sobre las limitaciones que parecen ser inherentes al concepto. En cada caso, tomaré a un autor suficientemente representativo y caracterizaré sintéticamente la matriz que defiende. Me referiré a cinco matrices de interpretación: a) falibilista, b) contractualista, c) cosmopolita, d) expresivista y e) moralista.

a) *Versión falibilista: Pierre Bayle o “el derecho de la conciencia a errar”*

Llamo “falibilista” a esta versión para no utilizar su caracterización más frecuente, que es la de “escéptica”. Aunque la cosa es discutible,

⁴ Sobre el concepto de “tolerancia” hay una interesante bibliografía de fecha reciente. Cito algunos títulos importantes: Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa, 1990; Garzón Valdés, Ernesto, *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; Peces-Barba, Gregorio y Eusebio Fernández, *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid: Dyckinson, 1998, tomo I; Kamen, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza Editorial, 1987; Marcuse, Herbert y Robert P. Wolff, *A Critique of Pure Toleration*, Boston: Beacon Press, 1969; Mendus, Susan (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1988; Mendus, Susan y P. Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press, 1987; Heyd, David (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 1996; Sabel, Claude (ed.), *La tolérance*, París: Autrement, 1991; Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998; Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999; Forst, Rainer (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt: Campus, 2000, y *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003; Cruz, Manuel (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa, 1998. Una abundante bibliografía reciente puede hallarse igualmente en las Actas del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano, dedicado a la Tolerancia, disponibles en el sitio web: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia>.

⁵ Cf. Heyd, David (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, o.c.

⁶ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, o.c., p. 25. El propio Michael Walzer propone una gama de cinco matices distintos: 1) resignación, 2) indiferencia, 3) actitud estoica, 4) curiosidad y 5) entusiasmo (cf. su *Tratado sobre la tolerancia*, o.c., p. 27)

temo que la noción de “escepticismo” padece de la misma indeterminación que la de “tolerancia” y que por ello no nos es aquí de mucha ayuda. “Faliblista” llamo a la versión que define la tolerancia como el respeto del otro, sobre la base de que todos tenemos la posibilidad de equivocarnos, de errar, y de que, por consiguiente, nadie puede arrogarse la posesión de la verdad. Me sirvo de un texto de Pierre Bayle para ilustrar el alcance de esta versión, pero es claro que ella se reproduce en otros autores de la tradición, llegando hasta la interpretación que John Rawls da a los conceptos de “razonabilidad” y “tolerancia”.

Pierre Bayle es un personaje interesante para el debate sobre nuestro tema porque él mismo es converso de religión, un calvinista francés en tiempos en que se revoca el Edicto de Nantes, y es perfectamente contemporáneo de John Locke. Bayle escribe, en el año 1686, un largo ensayo con el título *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: “Oblígalos a entrar” o Tratado sobre la tolerancia universal*⁷. El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque puede no ser tan evidente la referencia. “Oblígalos a entrar” es una cita de la parábola de los invitados a la cena, en la versión relatada por el Evangelio de San Lucas. Un señor da una gran cena, pero los invitados se excusan; manda entonces a un criado a invitar a los pobres y los lisiados, cosa que se hace, pero sigue quedando sitio. Dice entonces el señor al criado: “Sal a los caminos y *obliga a entrar* a los pasantes hasta que se llene mi casa” (Lc. 14, 23). Pues bien, aunque nos pueda parecer extraño, este pasaje fue interpretado frecuentemente como una incitación al uso de cualquier medio para los fines de la evangelización y sirvió por mucho tiempo de justificación de la persecución religiosa. Por eso precisamente se siente obligado Bayle a escribir su *Comentario*: porque, además de ser testigo y víctima de la intolerancia religiosa, quiere refutar teóricamente los argumentos que han llevado a esa interpretación (entre otros, por cierto, los de San Agustín). El texto es, además, una apasionada defensa de la tolerancia universal, como su título proclama.

No podemos, naturalmente, entrar aquí en detalles. Bayle sigue una doble pista: de un lado, argumenta de modo inmanente, con evocaciones

⁷ Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de 6 volúmenes reimpresa en Hildesheim: Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la web: <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

de pasajes bíblicos de todo tipo, en contra del sentido atribuido a las palabras del señor en la parábola misma, así como a la verdadera intención de Jesucristo al emplearla. De otro lado, conforme a lo anunciado, propone un argumento falibilista, que excede el marco de la Revelación, de acuerdo al cual la conciencia humana puede siempre equivocarse en su percepción e interpretación de la verdad. El argumento va asociado a la necesidad de otorgar libertad a las conciencias y, en consecuencia, a la imposibilidad de obligarlas a pensar de un cierto modo o a perseguirlas por sus creencias. La tolerancia reposa sobre la conciencia de la falibilidad de la razón humana y sobre el derecho que debería reconocérsele a todo individuo, a toda conciencia, de errar.

Al igual que muchos otros de los autores que introdujeron el concepto de tolerancia, Locke incluido, Bayle no piensa, al menos en primera instancia, en una situación de igualdad. Hay siempre una religión que “tolera” y otra u otras que son “toleradas”. Sobre este punto volveremos más adelante. Lo central, para nuestro asunto, es que Bayle expresa de modo paradigmático una aproximación al concepto de tolerancia basada en la reflexión sobre el carácter finito y falible de la conciencia humana en lo que respecta a su capacidad epistemológica, y que esta aproximación se mantiene y prolonga por la vía de la defensa de la libertad de conciencia.

b) Versión contractualista: John Locke o la privatización de la religión

La segunda versión que quiero comentar es la más clásica, aquella asociada a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada en 1689, solo tres años después del escrito comentado de Pierre Bayle⁸. Llamo “contractualista” a esta versión porque hace depender la tolerancia en última instancia de la naturaleza contractual de la asociación política, en la medida en que para la constitución de esta última se debe presuponer la existencia de individuos libres e iguales, capaces de decidir sobre su participación en el acto contractual fundacional. En cierto modo, la tesis de Locke es análoga a la de Bayle, aunque aplicada esta vez al campo de la legitimación del poder político: efectivamente, no pudiendo establecerse un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo, por tanto, la

⁸ Cf. Locke, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México: Grijalbo, 1970.

posibilidad de desautorizar por principio la voluntad de ninguno, solo queda buscar una forma procedimental de fundar el pacto social, y reconocer el derecho de todos a participar en la constitución del poder. La fundamentación contractual trae consigo el trazado de una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, y esta frontera tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura.

En el marco de la interpretación contractualista, la tolerancia es concebida, pues, como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva: de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro lado, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecerse una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce, implícitamente, una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida, efectivamente, por Locke como una asociación privada y voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf, inglés naturalmente. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en que se produce la secularización. Este fue un juicio temprano de Hegel en su obra *Creer y saber*⁹, que ha sido recientemente evocada por Habermas para caracterizar el enfrentamiento entre la sociedad capitalista y el Islam¹⁰.

c) Versión cosmopolita: Lessing o la práctica de la virtud humanitaria

Para explicar a qué me refiero con la matriz “cosmopolita”, voy a comentar a dos autores importantes, aunque diferentes entre sí: Lessing y Montaigne. El primero de ellos, Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, es una de las figuras más sugerentes del pensamiento ilustrado y una de las voces que han contribuido

⁹ Cf. Hegel, G.W.F., *Creer y saber*, traducción de Jorge A. Díaz, Bogotá: Norma, 1994.

¹⁰ Cf. Habermas, Jürgen, “Glaube, Wissen - Öffnung”, en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001, p. 17.

con más ingenio a dotar de contenido al concepto de tolerancia. Es autor de una famosa fábula sobre el “señor de los anillos”, una bastante más actual que la de Tolkien, y que se ha convertido en un clásico de las reflexiones sobre la tolerancia¹¹. Me permito, por eso, detenerme un momento en ella.

La fábula se encuentra, como es sabido, en la obra de teatro *Natán el Sabio*¹². La obra está ambientada en la ciudad de Jerusalén, en el siglo XII, en la época de las Cruzadas. Jerusalén está en poder del Sultán Saladino, y en la ciudad reina un precario y momentáneo equilibrio de fuerzas entre musulmanes, cristianos y judíos. El Sultán Saladino ha oído que Natán, el judío, es un hombre sabio y rico, muy apreciado por su pueblo, y tiene curiosidad por conocerlo. Lo hace llamar a su palacio, y, con la intención de poner a prueba su sabiduría, le pregunta cuál es, en su opinión, la fe o la religión verdadera: la judía, la cristiana o la musulmana. Puesto en aprietos por la pregunta, Natán recurre a la fábula de los anillos. La resumo, a continuación, en sus rasgos más generales.

Había una vez un príncipe que poseía un anillo de valor incalculable, que tenía la fuerza secreta de hacer a su poseedor una persona amada a los ojos de su pueblo. El príncipe dejó el anillo en herencia a su hijo predilecto, y este al suyo, y así se hizo de generación en generación, con la consecuencia de que el heredero se convertía en un gobernante sabio y apreciado por su pueblo. Hasta que el anillo llegó a manos de un padre que tenía tres hijos, a los que quería por igual. No pudiendo decidirse entre ellos, el padre encargó a un artesano fabricar otros dos anillos idénticos, y, antes de morir, los entregó por separado a cada uno de sus hijos. Los hermanos iniciaron entonces una disputa entre ellos, pues cada uno se creía poseedor del anillo verdadero, y acudieron ante un juez. Pero el juez, en lugar de fijar su atención en la diferencia entre los anillos, la fijó en los efectos que el anillo debía producir, es decir, preguntó a los hijos cuál

¹¹ En el XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Lima, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en enero del 2004, y dedicado precisamente al tema de la “Tolerancia”, la fábula de Lessing sirvió de inspiración emblemática a los trabajos del Congreso y fue, además, representada, en la versión de Juan Mayorga, en una de las sesiones plenarias.

¹² Cito la reciente traducción española de Juan Mayorga, publicada en: Jiménez, J., F. Martínez y J. Mayorga, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio de Lessing*, Barcelona: Anthropos, 2003.

de ellos era verdaderamente amado a los ojos de su pueblo. Los despidió finalmente con las siguientes palabras –cito, ahora sí, literalmente–: “Tomén las cosas como son. Cada cual recibió del padre un anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico... Esfuércese cada uno por poner de manifiesto la fuerza que otorga la piedra del anillo. Venga en su ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia (*herzliche Verträglichkeit*).”¹³

Esta es la historia del “señor de los anillos” de Lessing, sintetizada y simplificada hasta el extremo. La fábula es muy rica en referencias y estratificaciones, y podría ser objeto, ella sola, de análisis de diferentes tipos¹⁴. Para efectos del hilo de mi argumentación, yo voy a detenerme en lo que llamaré la *estrategia conceptual* de Lessing, que consiste en invertir la pretensión de verdad atribuida al anillo. El señor ha dejado a sus tres hijos anillos similares, indistinguibles entre sí por su factura o su valor. Prescindo del problema de la perversidad del padre y de la interpretación psicoanalítica que podría dársele. “Los quiere a los tres por igual”, dice Natán, y así ha querido evitar, además, “la tiranía del anillo único”. La querrela judicial entre los hermanos pone de manifiesto que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de la joya. Es aquí donde Natán, y Lessing, aplican toda su astucia para, sobre el terreno mismo de la fábula, sostener que la fuerza mágica, no pudiendo ya residir en el anillo, habrá de residir en su portador. Se invierte, por así decir, la carga de la prueba, y se crea la paradójica situación de que es el portador quien debe demostrar, por su conducta, que posee la fuerza mágica que en un inicio debía serle otorgada precisamente por poseer el anillo. Tratemos de precisar este movimiento de la fábula por medio de tres pasos argumentativos.

(1) En primer lugar, la respuesta de Natán a la pregunta por la verdad de la fe es que la verdad solo se demuestra por sus efectos prácticos.

¹³ Cambio aquí ligeramente la traducción de Juan Mayorga, quien vierte “mit herzlicher Verträglichkeit” por “como dulzura, como tolerancia”. Me parece más acertado respetar el carácter atributivo de la “dulzura” (*herzlich*) con respecto a la “tolerancia” (*Verträglichkeit*), traduciéndola por una expresión como: “afectuosa tolerancia” (“Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia”. La cita se encuentra en la p. 100 de la traducción ya citada en Jiménez Lozano, J., F. Martínez y J. Mayorga, *Religión y tolerancia*).

¹⁴ Cf. por ejemplo el trabajo de Avishai Margalit, “Der Ring: Über religiösen Pluralismus”, en: Forst, Rainer (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, o.c.*, pp. 162-176.

No parece posible resolver el problema de la verdad en el nivel teórico, epistemológico, ya que las construcciones conceptuales que cada parte emplea a su favor tienen idéntica consistencia; todas ellas son joyas igualmente valiosas, indistinguibles entre sí por su sola factura. (2) Ahora bien, la forma de identificar la verdad en el plano de la práctica es comprobando el ejercicio de una vida virtuosa y humanitaria. Esta es, precisamente, la nueva fuerza mágica que el anillo ya no puede dar, y que toca mostrar a su portador. La verdad se halla, pues, *en la práctica de la tolerancia*. (3) En fin, esa verdad puede, *debe*, expresarse o hacerse visible en y desde cualquier religión o cosmovisión. No es preciso, ni lógicamente razonable, que una cosmovisión se imponga sobre otras, dado que ninguna de ellas puede pretender la posesión de la verdad. Es natural, además, le dice Natán a Saladino, que cada quien confie más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

Llamo “cosmopolita” a esta matriz hermenéutica, porque en ella la tolerancia es entendida de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad de carácter humanitario, una “tolerancia afectuosa” o una “tolerancia compasiva”, como la suelen llamar algunos, por ejemplo Reyes Mate¹⁵. Lo que se halla en primer plano en esta versión es una creencia positiva, una convicción ética, que no conllevan, por lo demás, a caricaturizar la religión. Hay de ella, sin embargo, un ejemplo aun más clásico que el de Lessing, y es el de Michel de Montaigne¹⁶. Por cierto, también con respecto a Montaigne suele hablarse de “escepticismo”, pero, como en el caso de Bayle, su escepticismo requiere de una especificación.

Montaigne es, ciertamente, un crítico del dogmatismo y, en esa medida, un buen escéptico. Pero su crítica tiene una peculiaridad, a saber: que proviene principalmente de alguien que ha leído, conocido y vivido mucho y que, por lo mismo, ha aprendido, tanto a relativizar los juicios categóricos de quienes son cortos de vista o de conocimiento, como a apreciar el valor de la diferencia que muestran otras culturas y a interesarse

¹⁵ Cf. Mate, Reyes. “El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig”, en: Jiménez Lozano, J. y otros (eds.), *Religión y tolerancia*, o.c., pp. 15ss.

¹⁶ Cf. Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1992-1994, 3 tomos.

por ellas. El escepticismo de Montaigne es aristocrático y cosmopolita. No es un desinterés por el otro, ni el vaciamiento de sus creencias, ni su nivelación con otras. Es, por el contrario, un interés por el otro y el deseo de conocerlo. En un famoso ensayo, titulado “Sobre los caníbales”¹⁷, Montaigne comienza por cuestionar los juicios apresurados de valor de quienes caracterizan negativamente a ciertas culturas y las desprecian por sus prácticas o sus creencias, pues olvidan así, con sospechosa facilidad, que la propia cultura occidental ha producido en el pasado prácticas análogas, que todas las culturas tienen una tendencia similar a considerar bárbaras a las extranjeras, y que semejante ceguera etnocéntrica tiene como consecuencia que se pierde de vista el valor de las culturas enjuiciadas. También la versión de Montaigne puede conducir a ciertas aporías, pero me interesa destacar por el momento la veta afirmativa que su posición comparte con la de Lessing.

d) Versión expresivista: Mill o la autorrealización del individuo

John Stuart Mill es otro de los clásicos de los estudios sobre la tolerancia. En sentido estricto, deberíamos adscribirlo a la versión que hemos llamado “contractualista”, pues también él sitúa el problema de la tolerancia en el marco de la legitimación del pacto social y como necesaria manifestación de la defensa de la libertad de conciencia. Pero añade un aspecto muy especial, que justifica su caracterización como una nueva matriz interpretativa. Su libro *Sobre la libertad* se inicia, en efecto, con una cita de Wilhelm von Humboldt que va a servir luego como un implícito hilo conductor de la obra: “El gran principio –leemos allí–, el principio dominante al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento del ser humano, en su más rica diversidad.”¹⁸ Lo que la cita nos transmite es el ideal de autorrealización del individuo como expresión de su creatividad y originalidad. Este motivo, de indudable procedencia romántica, es empleado por Mill en asociación con la idea de la libertad, de modo tal que los derechos

¹⁷ Cf. el ensayo “De los caníbales”, en: *ibid.*, tomo I, pp. 263-278.

¹⁸ La cita está tomada de *De la esfera y los deberes del Gobierno*, de Wilhelm von Humboldt. Cf. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 55.

de la persona libre son entendidos como modos de manifestación de aquel ideal que merecen o exigen reconocimiento y respeto.

Podemos llamar, pues, “expresivista” a la versión de la tolerancia que demanda el respeto del otro en razón de que a cada individuo debe reconocérsele el derecho de desplegar su originalidad, sea cual fuere su orientación, y ya sea que concuerde o no con la de los demás. Mill integra en esta versión, acaso sin ser del todo consciente de ello, la idea de la libertad negativa propia del contractualismo con la idea romántica de libertad positiva.

e) Versión moralista: el “Nunca más” o el rechazo del daño

Termino esta rápida presentación de matrices interpretativas de la tolerancia con una dimensión del problema que se halla presente en todas las versiones anteriores, pero que no parece haber sido desarrollada o tematizada suficientemente en ninguna de ellas. Me refiero a aquello contra lo cual, o respecto de lo cual, la tolerancia es considerada en todos los casos como un remedio necesario y urgente: el mal moral, el daño producido contra el otro, la barbarie. Como dije al comienzo, Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia¹⁹. Se trata de una dimensión esencial de esta noción, que puede rastrearse sin dificultad en todos los autores que se ocupan de ella. Es incluso, diría, un elemento central del imaginario ético-político moderno, una suerte de justificación negativa latente de los proyectos democráticos y consensuales. Si hay que firmar un contrato, es porque se debe poner fin al intolerable estado de la guerra entre todos, si hay que promover la generación de consenso es porque la arbitrariedad y la fuerza están siempre al acecho, si hay que abandonar el estado natural es porque en él anida un impulso tanático que contamina las relaciones entre los seres humanos.

36

“Moralista” llamo a esta versión porque ella pone de relieve la dimensión moral última que sirve de detonante de la búsqueda de tolerancia, sea cual fuere luego la manera en que esta haya de expresarse: si como aceptación resignada o como curiosidad entusiasta de la posición

¹⁹ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, o.c.

del otro. Lo prioritario parece ser, desde esta perspectiva, detener la barbarie, impedir la repetición del sufrimiento injusto, rechazar el daño. Es, pues, razonable vincular esta dimensión de la tolerancia a la experiencia de las barbaries producidas en el siglo XX, así como a la serie de informes de las comisiones de la verdad de las últimas décadas. El “Nunca más” expresa con énfasis el sentido moral del rechazo del daño que aquí se está colocando como raíz motivacional de la tolerancia. La cosa no es, sin embargo, simple, porque nombrar, identificar, el daño como daño, equivale a haber hecho ya una experiencia moral que en cierto modo precede a, y posibilita, la emisión del juicio correspondiente. Y eso es algo que no llega a explicarse aquí del todo.

Culmino de este modo con la presentación de las versiones o matrices de interpretación de la noción de tolerancia que me parecen más representativas. Como habrá podido comprobarse, todas ellas nos revelan dimensiones diferentes, igualmente constitutivas, del concepto. Es momento de tratar de agruparlas de un modo sistemático.

2. El arco conceptual de la tolerancia

Deseo proponer una forma de encadenamiento de las dimensiones de la tolerancia que pueda semejarse al trazado de un arco conceptual. Formulo, por ello, una serie de reflexiones conclusivas, a partir de lo expuesto en la primera parte, aun teniendo plena conciencia de que están débilmente hilvanadas y de que harían falta más hilos para considerarlas verdaderamente concluyentes. Las divido en tres tipos y estos, a su vez, en tres partes.

El primer tipo de reflexiones se refiere a los rasgos formales del concepto de tolerancia. Por lo que hemos visto, podemos afirmar que dicho concepto es *parasitario*, *corrosivo* y, al menos inicialmente, *asimétrico*. Es *parasitario* en el sentido en que no se basta a sí mismo, sino requiere siempre de un concepto previo del que depende y se nutre. Lo hemos visto en todos los casos. Se tolera porque se quiere rechazar el daño, porque se defiende la igualdad de todos, porque se cree en la autorrealización de la persona, porque se desea conocer al otro, y así sucesivamente. Es *corrosivo* o, se podría decir quizá mejor: *secularizante*, en el sentido en que, aun surgiendo en contextos religiosos o intraculturales, su aplicación termina a la larga por relativizar la naturaleza de aquello que debe ser tolerado:

la religión, la cosmovisión, la cultura. Y es *asimétrico*, o puede serlo, porque lleva consigo, de modo casi inherente, las huellas del contexto en el que surgió, que fue el de una relación desigual de poder, en la que el tolerante poseía un dominio sobre el tolerado.

El segundo tipo de reflexiones se refiere a la caracterización *ética* de la tolerancia, es decir, a la cuestión de saber si se trata de una virtud, de un valor o de una norma. Concuerdo con Carlos Thiebaut, aunque no necesariamente por las mismas razones, en sostener que la tolerancia debe ser entendida de las tres maneras. Es una *virtud*, como la define la tradición, porque expresa una actitud, o un tipo de conducta, que el individuo y, por analogía, la sociedad, debe adoptar frente a los demás o frente a todos sus miembros. Pero las virtudes, más aun una que hemos llamado parasitaria, reposan siempre sobre *valores*, es decir, sobre convicciones éticas positivas, consideradas tales en el marco de un aprendizaje cultural. Y debe ser, en fin, una *norma*, en el sentido en que debería poder ofrecerse de ella una justificación razonada susceptible de obtener el asentimiento de todos los seres humanos, aunque no sea sino sobre la base de un minimalismo moral compartido.

El tercer tipo de reflexiones se refiere al contenido mismo de la noción de tolerancia, que deberíamos obtener del recuento sistemático de sus dimensiones. Digamos así, aun pecando de esquematismo, que la tolerancia tiene una raíz, un límite y una meta. Su *raíz* es la motivación moral del rechazo del daño. Nada justifica la barbarie, ni la tortura, ni la violencia sobre el otro. La conciencia de este rechazo es la experiencia ética que obliga a la tolerancia. Su *límite* es la justicia. La tolerancia está indisolublemente asociada al igualitarismo y al reconocimiento de la libertad de las personas. No puede tolerarse aquello que atente contra los derechos de las personas o contra las normas de justicia de la sociedad, ni siquiera aquel rezago de asimetría que le es acaso aún consustancial. Finalmente, su *meta* es el reconocimiento, sobre el que aún no se ha hablado, por cierto, pero al que he tratado de aludir con la reflexión sobre el cosmopolitismo, es decir, la voluntad, el deseo positivo de conocer y respetar al otro. Me asocio al viejo Natán, recordando que la tolerancia, esa fuerza *mágica* que los anillos ideológicos y culturales ya no pueden otorgar, solo puede ser obtenida en los hechos, por una actitud humanitaria, comprensiva y justa.

3. Tolerancia y reconocimiento

Por lo que hemos venido diciendo, debería haber quedado suficientemente claro que la tolerancia es una virtud política indispensable para la convivencia pacífica, para asegurar el respeto de la vida y la dignidad de las personas. Es una de esas virtudes públicas que deberíamos aprender a enseñar, en el sentido aristotélico del aprendizaje de las virtudes, es decir, que deberíamos aprender y enseñar por medio de la práctica, del ejemplo, en todas las instancias y las instituciones de la vida social. Pero al ideal de la tolerancia parece faltarle, veíamos, un marco ético más propositivo que logre mostrar las razones profundas que nos mueven a practicarla y que posea, además, un poder moral movilizador. A eso nos referíamos al decir que se trata de una virtud parasitaria. Un marco ético afirmativo como el que buscamos puede ofrecerlo el paradigma del reconocimiento.

Desde hace algunos años, la noción de reconocimiento ha sido introducida en los debates de la ética y la filosofía política para hacer frente a una nueva y difundida sensibilidad con respecto a las limitaciones del paradigma liberal, limitaciones que son del mismo género que las que afectan a la noción de tolerancia. Al menos en tres contextos distintos hemos visto aparecer propuestas y escritos significativos en esta dirección. El primero de ellos es el contexto del multiculturalismo. Ni el fin de la Guerra Fría ni la implantación sistémica de las redes de la globalización han logrado terminar con las reivindicaciones culturalistas; por el contrario, como ha sido amargamente comprobado a nivel internacional, la globalización ha estado acompañada en los últimos años por un intenso movimiento contrario de retorno a las raíces identitarias nacionales y por una agudización de los conflictos interculturales. Charles Taylor ha querido ponerle nombre al renacimiento de estas reivindicaciones y ha recurrido por eso a la categoría del "reconocimiento". Es lo que hace en su pequeño ensayo "El multiculturalismo y la política del reconocimiento"²⁰, ensayo que ha tenido mucha repercusión y desatado una fructífera polémica en el mundo entero. Lo interesante de su posición es que el reconocimiento aparece tematizado, por así decir, desde

²⁰ Cf. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

una perspectiva negativa: no como un llamado a reconocer, sino como un llamado a prestar oídos a la *demanda de reconocimiento* que plantean las culturas reprimidas. Es el reclamo a *ser reconocidos* lo que aparece en primer plano. Puestas así las cosas, resulta evidente el parentesco entre el problema del reconocimiento y el problema de la identidad. Cuando el reconocimiento no se produce, cuando las culturas o los grupos son víctimas de exclusión o discriminación, se ven expuestos a una percepción deformada de su identidad siguiendo los moldes de la cultura dominante. Sabemos por la historia que esta represión es fuente de revoluciones, cuando no caldo de cultivo de una cultura de la alienación. Taylor responsabiliza al liberalismo de ser, por principio, “ciego” ante las diferencias culturales y de hallarse impotente ante sus reclamos. Aboga, sin embargo, en favor de una rectificación del propio paradigma liberal a fin de recuperar la inspiración ética que logre acoger en su seno a las diferentes comunidades de valores que se desarrollan en su interior.

El segundo de los contextos en que ha hecho su aparición la noción de reconocimiento es el de los debates sobre el feminismo. La autora que quisiera citar a este respecto es Nancy Fraser, pues su libro *Justice Interruptus*²¹ se propone replantear las cuestiones del feminismo en el marco de una discusión más global sobre el nuevo modelo del reconocimiento. Fraser quiere extraer las lecciones inevitables que se desprenden del fin de la modernidad y del colapso del socialismo. Situándose, por eso, en lo que llama la “era postmoderna” y la “era postsocialista”, cree que ha llegado el momento de caracterizar conceptualmente las limitaciones de las que adolecía el modelo redistributivo de la justicia. Es claro para ella, como lo es para todos, que la lucha por las reivindicaciones socioeconómicas, o incluso la implantación de regímenes más igualitarios en el plano de la justicia, no han traído consigo la eliminación de las formas de exclusión derivadas del plano de las identidades culturales o subculturales. Y esto es lo que puede constatarse de modo paradigmático en el caso de la larga historia de discriminación de las mujeres. Considera indispensable, por eso, complementar o, en algunos casos, reemplazar el modelo de la redistribución por el modelo del reconocimiento.

²¹ Cf. Fraser, Nancy, *Justice Interruptus* (traducción castellana: *Justicia interrumpida: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá: Universidad de los Andes, 1997).

En fin, el tercer contexto, que engloba seguramente a los dos anteriores, es el de las luchas y las revoluciones sociales en la historia. El autor más representativo de esta matriz hermenéutica es Axel Honneth. En su libro *La lucha por el reconocimiento*²², publicado el mismo año que el ensayo de Taylor, en 1992, se propone retomar el concepto de "reconocimiento" del joven Hegel con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral, como "gramática", de las demandas sociales y de las reivindicaciones culturales que se vienen expresando en las últimas décadas. La reconstrucción de Honneth es muy sugerente, porque muestra la actualidad de la percepción ética hegeliana a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente, y porque ilumina de modo especial el sentido moral que puede tener la perspectiva de la identidad subjetiva percibida como humillación, es decir, como falta de reconocimiento.

Que las reivindicaciones políticas tengan una connotación moral no es un tema nuevo, pero adquiere una relevancia particular en el marco de estos debates. Habíamos dicho, en efecto, que la actualización del paradigma del reconocimiento tiene la peculiaridad de que logra colocar en el primer plano, no la invocación a reconocer, sino más bien la demanda de ser reconocido. Esta demanda se ha hecho sentir recientemente por parte de géneros, etnias, razas, culturas o subculturas. Y en el interior de este paradigma se ha reactualizado igualmente el interés por la interpretación hegeliana del delito. Hegel parece haber estado siempre preocupado por entender el sentido moral que puede encerrar la violación voluntaria de una norma social, y ha tratado, por eso, de ofrecer una explicación de dicha conducta. Y lo ha hecho enmarcándola, precisamente, en la dinámica del reconocimiento. Porque, desde esta perspectiva, el delito adquiere el sentido de una protesta contra la experiencia de frustración derivada de una expectativa normativa incumplida. De ahí que la solución al problema del delito no pueda ser nunca simplemente el castigo –porque el castigo no reconoce la motivación ni la legitimación moral–, sino, más bien, la satisfacción del reconocimiento frustrado o, al menos, la comprensión de la dimensión ética que subyace a la protesta social.

²² Cf. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

El mayor aporte de Honneth al estudio de estos temas consiste en haber puesto de relieve que el paradigma del reconocimiento nos permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, es decir, nos permite analizar el reconocimiento no solo desde la perspectiva de su puesta en práctica exitosa, sino también desde la perspectiva de su fracaso. Podemos así, en otras palabras, entender qué ocurre en un individuo o en un grupo cuando estos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Es claro que, vistas las cosas de esta manera, podrá identificarse en dicha experiencia una fuente de motivación moral. Muchas formas de violencia política deberían ser leídas e interpretadas en esa clave. Son expresión de una experiencia de menosprecio y de una demanda implícita de reconocimiento. Es esencial entender este significado, porque de esa manera comprenderemos las verdaderas causas de la violencia y podremos hallarles remedio.

Puede llamarse “paradigma” a la concepción que gira en torno al concepto de reconocimiento, porque por su intermedio no tematizamos simplemente un aspecto de las relaciones sociales o interpersonales, sino replanteamos la totalidad de estas relaciones desde una perspectiva nueva, intersubjetiva, éticamente propositiva y más solidaria. Sin por ello abandonar el punto de vista normativo. Con la ayuda de este nuevo paradigma podríamos retomar la discusión sobre la virtud de la tolerancia, que habíamos llamado “parasitaria”, y podríamos enmarcarla en un proyecto moral más ambicioso que incorpore las tres dimensiones fundamentales que vimos aparecer en el análisis del contenido del concepto: la motivación moral (la *raíz*), la justicia (el *límite*) y el *telos* del propio reconocimiento. Si el marco de referencias normativas es el proceso del reconocimiento, entonces es posible comprender por qué el daño merece nuestro repudio moral (este sería, en efecto, una forma de desconocimiento o de menosprecio del otro), al mismo tiempo que se hace así posible, igualmente, tematizar la necesidad de establecer relaciones igualitarias y justas entre las personas, relaciones de reconocimiento recíproco que no anulen, sino, por el contrario, estimulen el desarrollo de la autonomía personal. La peculiar perspectiva de este nuevo paradigma permite sostener, a contracorriente de las concepciones universalista y contextualista: *a mayor reconocimiento, mayor autonomía.*

Lo dicho aquí es, por cierto, solo un programa, y está dicho, además, de modo postulatorio. Pero es suficientemente elocuente como para indicar el rumbo que debería seguir la investigación, el arco conceptual que podría trazarse para dar razón sobre el concepto de tolerancia. Comencé esta reflexión recordando la doble lección que nos ha dejado el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú: la necesidad de detener el horror de las violaciones a los derechos de las personas y la necesidad de reconocer la responsabilidad que todos compartimos por no haber hecho lo suficiente para ponerle fin. He querido interpretar esa doble lección como una necesidad de reflexionar sobre dos de las grandes virtudes éticas y políticas que deberían servirnos para demostrar que la hemos aprendido: la tolerancia y el reconocimiento. En este empeño deberíamos estar todos, en la teoría y en la vida práctica, pues se trata, probablemente, de los dos grandes desafíos para la ética en este nuevo siglo que tan cruentamente empieza.