



TOLERANCIA

Sobre el fanatismo, la libertad
y la comunicación entre culturas

Marie-France Begué | Argentina
Victoria Camps | España
Carla Cordua | Chile
Miguel García-Baró | España
Ernesto Garzón Valdés | Argentina
Humberto Giannini | Chile
Miguel Giusti | Perú
José M. González | España
María José Guerra | España
Guillermo Hoyos Vásquez | Colombia
Salomón Lerner Febres | Perú
Reyes Mate | España
Javier Muguerza | España
Oscar Nudler | Argentina
León Olivé | México
Pepi Patrón | Perú
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner | Perú
Javier Sádaba | España
Adolfo Sánchez Vásquez | México
Carlos Thiebaut | España
Fidel Tubino | Perú
Ambrosio Velasco | México

TOLERANCIA
Sobre el fanatismo, la libertad
y la comunicación entre culturas

TOLERANCIA

Sobre el fanatismo, la libertad
y la comunicación entre culturas

Miguel Giusti
Coordinador

FONDO
EDITORIAL

CENTRO
DE ESTUDIOS
FILOSÓFICOS



PUCP

Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción <i>Charlie Hebdo</i> y la tolerancia | 11 |
| 1. Vigencia de la tolerancia | 15 |
| Adolfo Sánchez Vásquez Universidad Nacional Autónoma de México México Razones y sinrazones de la tolerancia | 17 |
| Ernesto Garzón Valdés Universidad Johannes Gutenberg de Mainz Argentina El sentido actual de la tolerancia | 25 |
| Miguel Giusti Pontificia Universidad Católica del Perú Perú Concepciones de la tolerancia. A partir de la «fábula de los anillos» de Lessing | 37 |
| Javier Muguerza Universidad Nacional de Educación a Distancia España Verdad, consenso y tolerancia: la incomodidad de «el lugar del otro» | 51 |
| 2. Tolerancia y libertad | 63 |
| Carla Cordua Pontificia Universidad Católica de Chile Chile Circunstancias morales: tolerar y aceptar | 65 |
| Miguel García-Baró Universidad Pontificia Comillas España Sobre responsabilidad, libertad y tolerancia | 73 |
| Javier Sádbala Universidad Autónoma de Madrid España Wittgenstein, la tolerancia y nosotros | 89 |

| | |
|---|-----|
| 3. Tolerancia y política | 99 |
| Guillermo Hoyos Vásquez Pontificia Universidad Javeriana Colombia | 101 |
| De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política | |
| León Olivé Universidad Nacional Autónoma de México México | 117 |
| Por una sociedad del conocimiento democrática, justa y plural | |
| Humberto Giannini Universidad de Chile Chile | 129 |
| El «mundo» como sistema invisible y la tolerancia | |
| 4. Tolerancia y laicidad | 137 |
| Carlos Thiebaut Universidad Carlos III de Madrid España | 139 |
| El laicismo cuestionado. Instituciones y políticas para la tolerancia positiva | |
| Reyes Mate Instituto de Filosofía, CSIC España | 153 |
| Religión y laicidad | |
| Oscar Nudler Universidad de Bariloche Argentina | 167 |
| La intolerancia ontológica y el poder de la metáfora | |
| 5. Tolerancia y género | 175 |
| Victoria Camps Universitat Autònoma de Barcelona España | 177 |
| Reconocer a las mujeres | |
| María José Guerra Universidad de la Laguna España | 189 |
| (In)tolerancia, género y culturas: ¿cómo trazar los límites? | |
| Pepi Patrón Pontificia Universidad Católica del Perú Perú | 199 |
| ¿Intolerancia de (cuál) género? | |
| 6. Tolerancia entre culturas | 209 |
| Fidel Tubino Pontificia Universidad Católica del Perú Perú | 211 |
| La formación de la razón pública en las democracias multiculturales | |
| Ambrosio Velasco Universidad Nacional Autónoma de México México | 225 |
| Multiculturalismo liberal y multiculturalismo republicano | |
| Marie-France Begué Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires Argentina | 243 |
| De la tolerancia al reconocimiento mutuo | |

| | |
|---|-----|
| 7. Tolerancia y memoria | 253 |
| Rosemary Rizo-Patrón de Lerner Pontificia Universidad Católica del Perú Perú | 255 |
| Tolerancia: entre el conflicto y la difícil verdad | |
| José M. González Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid España | 275 |
| Sobrevivir al Holocausto: testigos de la intolerancia | |
| Salomón Lerner Febres Pontificia Universidad Católica del Perú Perú | 291 |
| Verdad, justicia y reconciliación: la experiencia del Perú | |

Introducción

Charlie Hebdo y la tolerancia

El espectacular atentado contra la sede del semanario satírico francés *Charlie Hebdo* en el mes de enero de 2015 provocó una reacción no menos espectacular de solidaridad con las víctimas y de defensa de la libertad en el mundo entero. No era, en realidad, para menos. Lo que se vio en tiempo real, gran parte a través de las cámaras públicas de televisión, fue la ejecución sumaria y despiadada de la mayoría de miembros de la redacción, todos ellos desarmados. Esta ejecución se llevó a cabo con premeditación, como venganza por la persistencia del semanario en publicar caricaturas supuestamente ofensivas de las creencias religiosas. En nombre de principios fundamentalistas, los autores del crimen se sintieron autorizados a responder con ráfagas de metralleta a las palabras o las viñetas de los redactores del semanario. Creyeron firmemente que era lícito matar a otras personas por las cosas que habían escrito o dibujado.

La reacción inmediata fue espectacular, en su claridad y su amplitud, no solo en Francia sino en la gran mayoría de los países del mundo (con excepción, claro está, de algunos en los que más bien el atentado fue celebrado). Esa reacción se condensó en un lema muy simple, pero cargado de sentido: *Yo soy Charlie*. Se expresaba así una enfática identificación con las víctimas y con su oficio de escribir libremente y se reforzaba al mismo tiempo la convicción de que en ese enfrentamiento entre la palabra y la violencia, la propia manifestación a favor de las víctimas era al mismo tiempo una defensa de la cultura de la palabra contra la cultura de la violencia.

El lema no dejaba mucho espacio para los matices, pero fue, por lo dicho, acertado, oportuno y lúcido. Llamaron por eso mucho la atención algunos comentarios desafortunados que, en la hora misma del duelo, aun solidarizándose en líneas generales con el repudio del crimen, sembraban la sospecha de que los propios periodistas podrían haber contribuido a generar la reacción enfurecida de los criminales, al persistir en la publicación de caricaturas ofensivas de sus creencias

religiosas. Era en realidad una forma irresponsable de legitimar indirectamente el atentado (de ponerse del lado de los victimarios) o, al menos, de sostener que de una u otra manera las víctimas habrían recibido su merecido.

Se sostuvo, en esa primera hora, que la identificación con *Charlie* tenía por finalidad defender la libertad de expresión. Y se dijo también que el desenfado del que hacía gala el semanario formaba parte de una tradición satírica antigua y arraigada en la historia de la república francesa. Ambas cosas son ciertas, sin duda, pero lo son en la medida en que son muy generales, exentas igualmente de matices. Sin embargo, lo más impactante del atentado es, quizás, que se perpetró contra la libre expresión no simplemente de las opiniones sino del humor. Porque el humor es acaso la forma más aguda, o la más extrema, del sentido de la libertad de expresión. A través de él se toma distancia de la rigidez de las creencias y se reconoce implícitamente la relatividad de las visiones del mundo con el objeto de dejar que prevalezca la libertad y el valor de los individuos que las conciben. Solo es libre quien es capaz de verse a sí mismo con ironía, quien tiene la sabiduría de reconocer su finitud y su ignorancia y, por ende, quien adquiere la convicción de que los seres humanos solemos ser víctimas de diversas formas de fetichismo. Es por eso precisamente que el fundamentalismo, en todas sus variantes, está esencialmente reñido con el humor. Tiene sin duda algo de grotesco —además de profundamente revelador— que el atentado se haya dirigido contra un grupo de dibujantes humoristas que se dedicaban a caricaturizar las ideas dogmáticas o las ideologías absolutas —no solo las religiosas— por la facilidad con la que ellas incurren en contradicciones performativas. Porque también eso habría que decir sobre el humor satírico del semanario: que no se orientaba contra cualquiera o por cualquier razón, sino que apuntaba siempre a las posiciones intransigentes o a las incongruencias de quienes, al amparo de verdades políticas, económicas o religiosas, no tienen reparos en reprimir las libertades de los individuos.

Que el humor pueda ser ofensivo, como suele reprochársele a *Charlie Hebdo*, no es algo tan evidente como podría parecer a primera vista, no solo porque determinar el carácter ofensivo de los dibujos tiene un alto grado de subjetivismo sino además porque las personas pueden atribuir un carácter sagrado (no susceptible de ofensas) a muchas materias diferentes entre sí, lo que ampliaría enormemente el conjunto de las ofensas posibles. Es cierto, sin duda, que el humor, como cualquier otra forma de expresión, no debe denigrar a las personas ni a los colectivos, ni menos hacer mofa de sus rasgos étnicos o sus condiciones de identidad, porque eso equivaldría a minar el valor fundamental que legitima el uso mismo del humor: el respeto de la libertad de todos los individuos. En el Perú tenemos muchos ejemplos de humor indebido, que se burla de las personas por su raza, su lengua, su condición de género, su procedencia social. Pero para eso existen en las sociedades democráticas procedimientos que permiten regular de manera consensuada la propia libertad de expresión, excluyendo por principio el uso de la fuerza o el tomar la justicia por las propias manos, sean cuales fueren las ofensas expresadas.

No obstante, la masiva solidaridad con las víctimas del atentado tuvo una corta duración. Esto también era de esperarse, no solo porque la composición de la alianza a favor de *Charlie* fue sorprendente y excesivamente amplia e incluyó a varios políticos o ideólogos que intentaban sacar partido de su participación, sino sobre todo porque la reacción emocional inmediata dio paso a la aparición de matices y al análisis de los numerosos factores que estaban en juego en el epidérmico escenario del atentado. Los propios periodistas que sobrevivieron expresaron su desconcierto ya en el primer número que se publicó luego de la tragedia y buscaron un difícil equilibrio, siempre con humor, entre agradecer por las muestras de solidaridad y desmarcarse del aprovechamiento que pretendían hacer algunos políticos, enemigos naturales de la causa del semanario. Y ha seguido luego una avalancha de pronunciamientos y análisis de parte de un gran número de intelectuales y pensadores del mundo entero con la intención, o bien de interrogarse sobre alguna de las dimensiones del problema suscitado por el atentado, o bien de ofrecer una interpretación global que enmarque el episodio sangriento en el escenario político contemporáneo de más largo alcance. Mario Vargas Llosa comentó en un artículo el sorprendente «retorno de las ideas» que este acontecimiento ha traído consigo.

Las motivaciones religiosas de los terroristas, ¿tienen una vinculación esencial con la religión musulmana de la que se reclaman? ¿No desembocará la reacción solidaria a favor de los periodistas en un recrudecimiento de la islamofobia en Europa? ¿No habrá más bien en buena parte del pensamiento occidental ilustrado un excesivo temor a dicha islamofobia, un temor que le impide reconocer o admitir el peligro de la radicalización de los terroristas religiosos? ¿Cuáles son las causas del notorio incremento del fanatismo entre los miembros del Islam? ¿No puede decirse que la violencia desatada por los fundamentalistas es una reacción ante una violencia estructural ejercida por el capitalismo occidental desde hace centurias? ¿Estamos acaso ante un proceso de deterioro creciente de las relaciones de convivencia entre las culturas? ¿Es posible aún aspirar a una coexistencia pacífica entre modelos de civilización con sustratos religiosos diversos? La caldera de las preguntas y de las ideas se halla en continua ebullición. Basta echar un vistazo a las redes sociales para constatar cuán prolífica es la discusión y cuántos autores añaden ingredientes o participan a su manera en la cocción de las ideas.

Tras la gran mayoría de estos análisis se anuncia cautelosamente, una vez más, la *cuestión de la tolerancia*. La tolerancia, esta palabra de apariencia tan modesta, que ha mantenido ocupada a la cultura occidental durante ya cientos de años, que con frecuencia ha sido desdeñada por ofrecer al parecer muy poco, fue acuñada para darle nombre a una virtud pública cuya ausencia y cuya urgencia resultan hoy, a la luz de los acontecimientos recientes, la prueba más contundente de su necesidad. El contexto histórico en el que surgió, allá por el siglo XVII, tiene más de un parentesco con la situación contemporánea, porque Europa se encontraba entonces en un conflicto sangriento entre confesiones religiosas que correspondían en buena medida a cosmovisiones distintas. No es irrelevante, por cierto, que todas esas confesiones fueran entonces cristianas, porque nos hace ver en perspectiva que

todas las tradiciones religiosas viven una historia compleja, así como un proceso de evolución moral. El caso es que el concepto de tolerancia hizo su aparición en el debate teórico de la ciencia política con la pretensión de ofrecer un sistema mínimo de reglas de convivencia que comprometiese a sus adherentes a respetar las creencias religiosas o culturales de cada quien y asegurase la coexistencia pacífica entre todos. Para ello, naturalmente, había que cambiar el registro de lo que se llama «verdad» y obligar al reconocimiento de que todo ser humano merece el derecho de pensar libremente y de buscar la verdad, restando la legitimidad a cualquier pretensión de imponer por la fuerza las creencias de unos sobre las de otros.

Como vemos, pues, los problemas de violencia política, religiosa e intercultural que suscitaron en el siglo XVII la reflexión sobre la necesidad de la tolerancia no han desaparecido, más bien han recrudecido o reaparecen con nuevos ropajes en el contexto de una sociedad globalizada y tecnológica. Si ya en el momento de su surgimiento era claro que los defensores de la tolerancia debían esforzarse por presentarla como una virtud capaz de responder a una serie compleja de cuestiones y de atender a otras tantas reivindicaciones que se daban por legítimas, ahora, en la situación creada después del atentado contra *Charlie Hebdo*, la complejidad de los problemas aparece con mayor intensidad y se muestra también en toda su crudeza la urgencia de reactualizar el valor de la tolerancia.

Con el ánimo de contribuir a enriquecer el debate sobre la situación creada en el mundo con ocasión del atentado que venimos comentando, con el deseo de participar y hacer partícipes a otros del «retorno de las ideas» generado en el mundo entero, la Pontificia Universidad Católica del Perú pone a disposición de los lectores un conjunto de ensayos sobre la cuestión de la tolerancia. En ellos se actualiza la discusión sobre los aspectos más importantes del enfrentamiento entre religiones o culturas, la relevancia de la libertad, las formas de discriminación que dan lugar a relaciones de intolerancia, la violencia política, la cuestión de la laicidad, la tolerancia y la memoria. Los autores de estos ensayos son filósofos destacados, del Perú y el extranjero, que participaron en un importante congreso internacional dedicado enteramente al tema de la tolerancia en el campus de la PUCP hace ya algunos años. Las actas de aquel congreso fueron publicadas en cinco volúmenes, y lo que aquí ofrecemos es una selección de aquellos trabajos en una versión especialmente preparada para iluminar el análisis de la controversia de mayor actualidad.

El Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP desea así prestar una contribución al enriquecimiento del debate de las ideas y acaso, con más optimismo, también a la instauración de relaciones de mayor justicia y tolerancia en nuestras sociedades.

Miguel Giusti,
Director del Centro de Estudios Filosóficos,
Coordinador de la edición

1.

Vigencia de la tolerancia

Adolfo Sánchez Vásquez | Universidad Nacional Autónoma de México | México

Razones y sinrazones de la tolerancia

Tolerancia e intolerancia: dos modos de vivir los individuos y los pueblos su relación con el otro. Dos modos antagónicos de relacionarse mutuamente, pues el espacio que uno ocupa no deja lugar para el otro. Históricamente, en esa relación, la intolerancia hasta hoy ha pesado más que la tolerancia. Han tenido que pasar siglos, muchos siglos, para que la conciencia de la necesidad de ser tolerantes comenzara a iluminarse. Y ha sido precisamente en la época de las Luces o de la Ilustración, ya avanzada la Modernidad, y justamente después de darse la intolerancia en la forma extrema de las guerras de la religión, cuando Locke reivindica la tolerancia en esa esfera. Y, poco más tarde, el propio Locke, seguido por Voltaire y Rousseau, extenderán esa reivindicación al campo de la política. Y, más tarde aún, ya en el siglo XIX, en las sociedades burguesas que hacen suyos los principios libertarios, igualitarios y fraternales de la Revolución Francesa, la tolerancia aflorará en la vida política y, por estrechos senderos, se irá abriendo paso en la vida cotidiana.

Por estos logros, limitados, pero indudables, los orígenes de la tolerancia suelen ser asociados exclusivamente a la cultura occidental, en tanto que la intolerancia se vuelve patrimonio de la cultura moderna o no occidental. Con la exaltación de las expresiones de tolerancia en Occidente desde la Modernidad, se ha tendido un tupido velo sobre las manifestaciones de la intolerancia occidental tan extremas como las conquistas, guerras de rapiña, colonizaciones e invasiones. Con ese velo se ha sustraído a la memoria histórica lo que, en contraste, es intolerancia occidental, que se ha dado —ciertamente, no como regla— fuera de Occidente o antes de la Modernidad. Baste mencionar, a título de ejemplo de ese contraste, que en el reino árabe del Al-andaluz, en la España árabe-andaluza y en un terreno tan fructífero para la intolerancia como el de la religión, hubo una tolerancia que se expresaba en la convivencia y el respeto mutuo de las convicciones y prácticas religiosas entre musulmanes, cristianos y judíos. Pero, es innegable que, históricamente, tanto en Occidente como fuera de él, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad y hasta el siglo XX, con los ejemplos sin precedentes de Auschwitz, Hiroshima y el «Gulag», la balanza se inclina decididamente hacia el platillo de la intolerancia. Ahora bien, esta tremenda verdad histórica no debe llevar a la conclusión, a la que fácilmente se llega de acuerdo con cierta concepción esencialista, ahistórica de la naturaleza humana, de que la intolerancia está inscrita en ella como un rasgo esencial e inmutable. Pero, el hombre no es tolerante o intolerante por naturaleza, aunque sí está en ella la posibilidad de ser lo uno o lo otro, posibilidad que, tanto para darse como para realizarse, requiere de una serie de circunstancias, condiciones o mediaciones, fundamentalmente sociales. Así, por ejemplo, en una sociedad como la nuestra, regida por el principio del lucro y de la rentabilidad,

en la que—como ya decían Adam Smith y Hegel—imperaba «la guerra de todos contra todos» y en la que exaltan como virtudes la competitividad y la afirmación de uno a costa del otro, y, por tanto, el egoísmo, el terreno queda perfectamente abonado para que fructifique la intolerancia.

En términos generales, abstractos, la tolerancia y la intolerancia se presentan como los polos positivo y negativo, respectivamente, de una relación mutua. Ahora bien, ¿qué razones o sinrazones justifican la positividad y negatividad de una y otra? Y este valor o disvalor en uno u otro caso, ¿es relativo a absoluto? Responder a estas dos cuestiones, presupone precisar la naturaleza y el alcance de la tolerancia y de la intolerancia, así como determinar hasta qué punto mantienen—no en un plano general, abstracto, sino histórico, concreto—su identidad o naturaleza propia. Se impone, pues, la necesidad de definir lo que entendemos por tolerancia y, consecuentemente, por su reverso: la intolerancia. Solo así podremos ver si, en situaciones concretas, se mantiene o rebasa el marco conceptual de su definición. Se trata, por tanto, de determinar si las razones y sinrazones están solo, y permanentemente, de un lado o si, por el contrario, los lugares de ellas, en situaciones determinadas, podrían intercambiarse en una dialéctica peculiar de la tolerancia y la intolerancia.

Veamos, pues, y en primer término, qué entendemos por tolerancia.

Se trata de una relación entre sujetos individuales o colectivos en posiciones diferentes. Sus diferencias pueden ser de intereses, convicciones, gustos, preferencias, tradiciones, culturas o modos de vida. Se trata, en segundo término, de diferencias que, por su carácter, nos importan, ya que nos afectan en un sentido u otro, razón por la cual no podemos permanecer indiferentes ante ellas. En tercer término, estas diferencias, medidas por el patrón con que las juzga el sujeto tolerante, no pueden ser compartidas por él y, por consiguiente, las rechaza. Sin embargo, aunque no las comparta o rechace, las tolera. Es decir, las respeta, al reconocer el derecho del otro a tenerlas y mantenerlas. Empero—y este sería un cuarto rasgo distintivo de la tolerancia—aunque respete y tolere la diferencia correspondiente, esto no significa que renuncie al empeño de que el otro la modifique, asimilándola a su posición propia. Pero, todo ello con estas dos condiciones sin las cuales dejaría de ser tolerante: primero, que su empeño de que el otro modifique su posición discurra por la vía de la persuasión, de la argumentación racional y del diálogo. Y segundo: que admita, asimismo, que el otro mantenga su posición y que, por esta vía discursiva, pueda hacerle cambiar la suya. O sea: que la posibilidad de superar la diferencia se espere no solo del otro, sino también de uno mismo. Ahora bien, el consenso, independientemente de que se alcance o no, presupone el respeto al disenso; vale decir: el derecho a mantener la diferencia de que se trate.

Tales son, a nuestro modo de ver, los rasgos distintivos de la tolerancia. Admitidos estos, resulta fácil perfilar, por contraposición, los rasgos propios de la intolerancia. Pero, previamente, hay que subrayar que una y otra se dan en un terreno común: el de la diferencia para añadir inmediatamente que lo que enfrenta radicalmente

la tolerancia y la intolerancia es la actitud diametralmente opuesta hacia la diferencia de que se trate.

Aunque en una y otra actitud median diferencias que importan, que no se comparten y se rechazan, el sujeto intolerante no las respeta ni acepta el derecho del otro a mantenerlas. Por el contrario, se empeña en reducir lo ajeno a lo propio; o sea: en disolver la diferencia del otro en la identidad de uno. Pero, mientras que con la tolerancia, como ya hemos señalado, no se renuncia a superar las diferencias modificando, por la vía de la razón las posiciones ajenas, así como las propias, la intolerancia solo admite esa modificación si la lleva a cabo el otro, y, además, por la vía de la imposición o la coerción. Consecuentemente, la tolerancia presupone lo que la intolerancia niega, a saber: la libertad del otro. Por esta razón, se trata de un modo de relación entre sujetos libres y como tal constituye una condición indispensable para la convivencia pacífica entre los individuos y los pueblos. La tolerancia, por todo ello, es imprescindible en una sociedad verdaderamente democrática que aspira a superar las diferencias por el consenso de la mayoría, pero, a su vez, para evitar la tiranía de esta, respeta las diferencias al reconocer el derecho de individuos, grupos o minorías a mantenerlas con su disenso.

Así, pues, la tolerancia es un valor asociado a la libertad, al respeto mutuo, a la convivencia pacífica y a la democracia real. Por ello, es necesaria y deseable en las relaciones entre los individuos y los pueblos, aunque esta necesidad y deseabilidad tiene que enfrentarse en la realidad, en determinadas circunstancias, a la intolerancia efectiva. En verdad, como ya hemos señalado, históricamente, la intolerancia no solo se ha hecho presente, sino que ha prevalecido una y otra vez, no obstante los espacios que le ha arrancado la tolerancia.

Pues bien, en esta confrontación a la que se ve forzada la tolerancia, ¿puede mantenerse esta como un valor absoluto, incontaminado, de tal manera que las razones que la justifican sean válidas en cualquier situación o enfrentamiento con la intolerancia? Dicho en términos tajantes: ¿se debe tolerar todo? Y con esta pregunta estamos apuntando a una cuestión que, obviamente no es pragmática o, a un cálculo de sus ventajas o beneficios en determinadas circunstancias, sino a una cuestión fundamentalmente moral que se desprende de ese «debe» de la pregunta. Insistimos en ella: ¿se debe tolerar todo, incluso lo intolerable? Si la tolerancia es una relación entre sujetos libres, ¿se debe tolerar la intolerancia, es decir, que el reconocimiento recíproco de la libertad sea desplazado por la imposición y coerción que destruya la autónoma y la libertad del otro? Si la tolerancia exige que el otro sea respetado y tratado dignamente, como un fin, ¿se puede admitir la intolerancia del que trata al otro como simple medio o instrumento? En suma, ¿hay razones que justifiquen, en ciertas situaciones concretas, poner límites a la tolerancia? Ahora bien, cuando hablamos de límites de la tolerancia, no nos referimos a los que imponen, sin razón alguna, ciertas diferencias en determinados campos. Así, por ejemplo, Locke sostenía la necesidad de la tolerancia en materia de religión, pero la limitaba, dentro de ella, a los creyentes, pues no aceptaba —es decir, no toleraba

la libertad de los ateos o de los no creyentes. Al limitar así la tolerancia, dejaba abierta las puertas de par en par a la intolerancia. Pero, las diferencias en materia de religión no justifican que se ponga semejante límite a la tolerancia. Como no se justifica tampoco en el terreno del pensamiento (en las ciencias o la filosofía), de las artes o la literatura, de las preferencias sexuales, etcétera. Y no se justifica racionalmente esa limitación puesto que la tolerancia, como hemos sostenido, entraña el reconocimiento y respeto de las diferencias.

Pero volvamos a la cuestión central antes planteada: ¿se puede tolerar todo de tal manera que, cualesquiera que fuesen las circunstancias, la tolerancia no tendría límites y, por tanto, se mantendría siempre fiel a sí misma, pura e incontaminada, incluso ante la intolerancia? Y nuestra respuesta es negativa. Ciertamente, no se puede tolerar todo; la intolerancia tiene límites tanto en el terreno del pensamiento como en el de la acción; no se puede tolerar la apología del terrorismo, del racismo o la xenofobia, como tampoco, en la práctica, las agresiones o invasiones de pueblos, el nacionalismo excluyente, las persecuciones por motivos religiosos, ideológicos, étnicos o sexuales o la violación de los derechos humanos. El catálogo de lo que no debe tolerarse es, lamentablemente, muy amplio y no se agota, por supuesto con los casos mencionados.

Tolerar la intolerancia en todos ellos entrañaría contribuir a la limitación o destrucción de los valores asociados a la tolerancia: libertad, respeto mutuo, dignidad humana, convivencia pacífica, democracia real. Y significaría, asimismo, hacerse cómplice—voluntaria o involuntariamente—de los males, sufrimientos, indignidades que en esos casos, la tolerancia acarrea a los individuos y a los pueblos.

En nuestros días aún quedan testigos de las trágicas consecuencias que tuvo, en los años treinta del siglo pasado, para millones de seres humanos la intolerancia tolerada o no tolerada a su debido tiempo. Los campos de exterminio nazi, con sus horrores sin precedentes, constituyen el ejemplo extremo de la intolerancia a la que condujo el sistema totalitario en Alemania por haber sido tolerado en su génesis y desarrollo. En verdad, fue tolerado; primero, internamente por la República de Weimar que le permitió legal, democráticamente, llegar al poder y, tolerado más tarde, exteriormente, por las complacientes potencias «democráticas» occidentales que podían haberlo frenado cuando esto era aún posible. Tolerarlo condujo al exterminio o genocidio, que como encarnación del mal absoluto, simbolizó Auschwitz; y condujo, asimismo, al espantoso costo en vidas humanas que representó para los pueblos europeos, y particularmente para el pueblo soviético, la Segunda Guerra Mundial.

Así, pues, no obstante su valor, su necesidad y deseabilidad, la tolerancia tiene límites en determinadas circunstancias, sobre todo cuando está en juego el destino mismo de la tolerancia y de los valores—libertad, respeto mutuo, dignidad humana— asociados a ella. Ciertamente, ser intolerante en esas circunstancias significa practicar lo opuesto a la tolerancia y recurrir incluso a la forma más indeseable de la intolerancia como es la violencia misma.

la libertad de los ateos o de los no creyentes. Al limitar así la tolerancia, dejaba abierta las puertas de par en par a la intolerancia. Pero, las diferencias en materia de religión no justifican que se ponga semejante límite a la tolerancia. Como no se justifica tampoco en el terreno del pensamiento (en las ciencias o la filosofía), de las artes o la literatura, de las preferencias sexuales, etcétera. Y no se justifica racionalmente esa limitación puesto que la tolerancia, como hemos sostenido, entraña el reconocimiento y respeto de las diferencias.

Pero volvamos a la cuestión central antes planteada: ¿se puede tolerar todo de tal manera que, cualesquiera que fuesen las circunstancias, la tolerancia no tendría límites y, por tanto, se mantendría siempre fiel a sí misma, pura e incontaminada, incluso ante la intolerancia? Y nuestra respuesta es negativa. Ciertamente, no se puede tolerar todo; la intolerancia tiene límites tanto en el terreno del pensamiento como en el de la acción; no se puede tolerar la apología del terrorismo, del racismo o la xenofobia, como tampoco, en la práctica, las agresiones o invasiones de pueblos, el nacionalismo excluyente, las persecuciones por motivos religiosos, ideológicos, étnicos o sexuales o la violación de los derechos humanos. El catálogo de lo que no debe tolerarse es, lamentablemente, muy amplio y no se agota, por supuesto con los casos mencionados.

Tolerar la intolerancia en todos ellos entrañaría contribuir a la limitación o destrucción de los valores asociados a la tolerancia: libertad, respeto mutuo, dignidad humana, convivencia pacífica, democracia real. Y significaría, asimismo, hacerse cómplice —voluntaria o involuntariamente— de los males, sufrimientos, indignidades que en esos casos, la tolerancia acarrea a los individuos y a los pueblos.

En nuestros días aún quedan testigos de las trágicas consecuencias que tuvo, en los años treinta del siglo pasado, para millones de seres humanos la intolerancia tolerada o no tolerada a su debido tiempo. Los campos de exterminio nazi, con sus horrores sin precedentes, constituyen el ejemplo extremo de la intolerancia a la que condujo el sistema totalitario en Alemania por haber sido tolerado en su génesis y desarrollo. En verdad, fue tolerado; primero, internamente por la República de Weimar que le permitió legal, democráticamente, llegar al poder y, tolerado más tarde, exteriormente, por las complacientes potencias «democráticas» occidentales que podían haberlo frenado cuando esto era aún posible. Tolerarlo condujo al exterminio o genocidio, que como encarnación del mal absoluto, simbolizó Auschwitz; y condujo, asimismo, al espantoso costo en vidas humanas que representó para los pueblos europeos, y particularmente para el pueblo soviético, la Segunda Guerra Mundial.

Así, pues, no obstante su valor, su necesidad y deseabilidad, la tolerancia tiene límites en determinadas circunstancias, sobre todo cuando está en juego el destino mismo de la tolerancia y de los valores —libertad, respeto mutuo, dignidad humana— asociados a ella. Ciertamente, ser intolerante en esas circunstancias significa practicar lo opuesto a la tolerancia y recurrir incluso a la forma más indeseable de la intolerancia como es la violencia misma.

En conclusión, el problema de la relación entre tolerancia e intolerancia no puede plantearse en abstracto, como si se tratara de una relación entre dos términos fijos, inmutables. Por el contrario, se trata de una relación que, en ciertas situaciones concretas, obliga a invertir la posición de uno de los términos, convirtiéndose en su opuesto, al no tolerarse lo intolerable. En esas circunstancias, la tolerancia no solo tiene límites, sino que debe negarse a sí misma, y transformarse en su contrario, justamente para poder negar la intolerancia. Ciertamente, la tolerancia, de acuerdo con la definición que hemos dado de ella, es un bien necesario y deseable para asegurar la convivencia pacífica y el respeto mutuo entre los individuos y los pueblos, y esta es la razón fundamental que la justifica. Pero, precisamente para salvarse a sí misma y salvar los valores que entraña, tiene que dejar de serlo y, en consecuencia, en determinadas circunstancias, la intolerancia también se hace necesaria y deseable por las razones que la justifican. Así, pues, en este plano concreto, histórico y social, hay razones y sinrazones para una y otra.

Ernesto Garzón Valdés | Universidad Johannes Gutenberg de Mainz | Argentina

El sentido actual de la tolerancia

Hace ya una década escribí un breve ensayo en el que procuraba precisar el concepto de tolerancia¹. Sigo creyendo en la corrección de mi propuesta, pero pienso que no es necesario reiterarla ahora. Baste aquí recordar su línea argumentativa a fin de inferir algunas reflexiones con respecto al sentido actual de la tolerancia.

El concepto de tolerancia está doblemente referido a sistemas normativos. Por una parte, solo puede hablarse de tolerancia cuando quien tolera está dispuesto a permitir la realización de un acto o de una actividad prohibidos en el sistema que los regula. Este sistema puede ser llamado «sistema normativo básico». A menos que este sistema normativo sea contradictorio, es decir, deónticamente patológico, por prohibir y permitir un acto o actividad en las mismas circunstancias, el levantamiento de la prohibición solo puede lograrse recurriendo a otro sistema normativo al que propuse llamar «sistema normativo justificante». Es él el que proporciona las razones para el levantamiento de la prohibición. El fundamento de la tolerancia no es, pues, nunca intra sino intersistémico. Dicho con otras palabras: solo puede hablarse de tolerancia cuando existe discrepancia deóntica entre el sistema normativo básico y el sistema normativo justificante. La discrepancia es resuelta mediante la inclusión de la correspondiente permisión en el sistema normativo básico. Si se acepta esta primera consideración aparentemente trivial, puede inferirse una consecuencia que, como se verá más adelante, ya no resulta tan trivial: cuando existe coincidencia deóntica entre el sistema normativo básico y el sistema normativo justificante la tolerancia no tiene cabida.

El sistema normativo básico puede ser de diversa índole según sea el ámbito de comportamiento que regula: deportivo, profesional, estético, jurídico, por ejemplo. El sistema normativo básico define el tipo de tolerancia de que se trata; puede hablarse así de tolerancia moral, religiosa, filosófica, científica, política, estética o simplemente de convenciones y modas.

En él están prohibidos aquellos actos o actividades que nos disgustan, que desaprobamos; prohibir lo que nos agrada o aprobamos es un claro síntoma de masoquismo o de demencia, ya que si la tolerancia significa levantar una prohibición, no tiene sentido decir que toleramos aquello que en nuestro sistema normativo básico está permitido o es considerado digno de alabanza: un buen partido de fútbol, una exitosa operación quirúrgica, un concierto de Martha Argerich, un cuadro de Hans Memling o una ley justa.

¹ GARZÓN VALDÉS, Ernesto. «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia». En Ernesto Garzón Valdés. *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 401-415.

El levantamiento de una prohibición es un acto intencional, resultado de una confrontación de dos sistemas normativos, es decir, regulaciones del comportamiento humano por parte de quien tiene la suficiente capacidad o competencia para hacerlo. Quien no tiene competencia para levantar una prohibición no tolera sino que soporta, y quien sin darse cuenta levanta una prohibición no es un tolerante sino tan solo un distraído.

Por lo tanto: toleramos solo aquellos actos o actividades que, en principio, nos disgustan y cuando los permitimos lo hacemos intencionalmente. No hay que confundir tolerancia con indiferencia.

El sistema normativo justificante puede también ser de diversa índole según el tipo de razones que contenga. En principio, las razones justificantes no pueden ser del mismo tipo de las que se invocan para el establecimiento de la prohibición en el sistema normativo básico. Si así fuera, el sistema normativo básico proporcionaría las razones de la tolerancia, es decir, sería autosuficiente. Frente a esta afirmación podría sostenerse, por ejemplo, que es perfectamente concebible que en un sistema normativo básico existan prohibiciones que deberían ser levantadas porque contradicen permisiones de rango superior contenidas en el mismo sistema, y como la coherencia deóntica es una exigencia fundamental de todo sistema normativo, usando la escoba de la lógica podría eliminarse la prohibición sin recurrir a un sistema normativo justificante. De acuerdo, pero esto no tiene nada que ver con la tolerancia: la prohibición que eliminamos por coherencia lógica era el resultado de una defectuosa legislación intrasistémica; en verdad, estábamos equivocados por lo que respecta a la calificación deóntica del acto que pretendía regular. Creíamos que levantábamos una prohibición que no era tal y que introducíamos una nueva permisión cuando ella ya existía. Este sería el caso del ignorante con pretensiones de tolerante. Pero también podría suceder que la contradicción entre prohibición y permisión no fuera tan obvia y que alguien estuviera dispuesto a levantar la prohibición invocando razones lógicas, es decir, razones de un orden normativo justificante superior. Quien propusiera la eliminación de la prohibición, a pesar de que ella le agrada, podría ser considerado como tolerante, pero sus razones ya no serían intrasistémicas. Si lo fueran, no se entendería por qué se inclina en favor de la permisión y no de la prohibición.

Rainer Forst ha sostenido que mi posición es equivocada y que las razones de la tolerancia pueden ser proporcionadas por el propio sistema normativo básico: «En el caso en que tanto los componentes del rechazo como los de la aceptación se basan en razones del mismo tipo, resulta una paradoja que conduce directamente al centro de la problemática de la tolerancia ya que tales razones *parecen* exigir tanto el rechazo como la aceptación. Esto puede solucionarse estableciendo, por ejemplo, en un marco de fundamentaciones religiosas, jerarquías de razones [...]»².

² FORST, Rainer. *Toleranz in Konflikt*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 35. Las cursivas son nuestras.

Me cuesta entender la objeción de Forst. Por lo pronto, según sus propias palabras, se trata aquí tan solo de una «aparente» contradicción. Obviamente cuando algo que *parece ser P* resulta, tras un examen del caso, no ser *P*, puede sin más concluirse que nunca fue *P*; es decir, que aquí la famosa paradoja no es tal. Pero, además, no tiene nada de extraño que un sistema normativo establezca jerarquía de normas (razones) para la solución intrasistémica de estas «aparentes» paradojas. Sería verdaderamente extraño, para decirlo suavemente, que alguien dijera que es tolerante porque permite algo aparentemente prohibido en su sistema normativo básico cuando este mismo sistema le exige el respeto del orden jerárquico de las normas y este permite el acto que supuestamente quería «tolerar».

Si estamos dispuestos a aceptar el carácter intersistémico de la tolerancia, entonces es obvio que el ámbito de lo tolerado en el sistema normativo básico no puede ser mayor que el ámbito de lo tolerable en el sistema normativo justificante.

Más allá del ámbito de lo tolerable en un sistema normativo —sea este básico o justificante— se encuentra el ámbito de lo intolerable. La diferencia entre lo intolerable en el nivel del sistema normativo básico y en el nivel del sistema normativo justificante supremo es que aquel es susceptible de reducción (por definición de tolerancia), mientras que, a nivel de razones últimas, ello no es posible (por definición de razones últimas). La tolerancia ilimitada, la eliminación de toda prohibición en cualquiera de las dos categorías normativas, contradice el concepto mismo de sistema normativo. El problema es aquí, lo subrayo, conceptual. No se trata simplemente de evitar el peligro de la llamada «tolerancia boba», del tonto dispuesto a tolerar cualquier acto o actividad creyendo que con ello pone de manifiesto su amplitud de miras o su comprensión del prójimo. Frases tales como «cada cual puede jugar el juego que le plazca» (Jean-François Lyotard), «todo es arte» (Joseph Beuys), «todo vale» (Paul Feyerabend), no son meras expresiones de tolerancia política, artística o científica sino que, por carecer de limitaciones normativas, vuelven imposible la definición de lo político, del arte y de la ciencia que justamente se definen por oposición a lo que no es político, a lo que no es arte y a lo que no es ciencia. En el caso de la tolerancia, quien se salta el cerco de la intolerancia pierde todo criterio para precisar qué es lo tolerable. Lo que queda dentro del cerco es justamente lo tolerable. Si no hay nada que sea intolerable no es posible saber qué sentido tiene decir que algo es tolerable. Y, si ello es así, entonces el ámbito de lo tolerable puede ser entendido como un ámbito residual de lo intolerable. Ningún sistema normativamente correcto puede contener simultáneamente su negación interna, ya que ello significaría la renuncia a todo criterio de corrección, que es justamente lo que un sistema normativo pretende establecer. En el caso concreto que nos ocupa, no hay que confundir tolerancia con anarquía.

El cerco que separa los ámbitos de lo tolerable y lo intolerable en el sistema justificante supremo está constituido por prohibiciones ineliminables. Para que fueran eliminables invocando la tolerancia habría que contar con un sistema normativo superior al supremo, algo lógicamente imposible por definición de «supremo». En los sistemas normativos básicos, por el contrario, el ámbito de lo tolerable solo

puede ser ampliado incursionando en el de lo intolerable, es decir, de lo prohibido, con la ayuda de las razones que ofrece el sistema normativo justificante. En el nivel del sistema normativo básico, el acto de tolerancia es el resultado de un conflicto de razones justificantes: las buenas razones triunfan sobre las malas. El desplazamiento de las malas razones, el aumento del ámbito de la tolerancia, puede deberse, en principio, a dos causas fundamentales: a) una mayor reflexión sobre el origen de la prohibición, al cabo de la cual la prohibición resulta entonces ser injustificable según el sistema normativo justificante y b) una modificación de las circunstancias que en un momento dado impusieron la prohibición. Se puede, en este sentido, hablar de condicionamientos internos y externos de la tolerancia.

Desde luego, en los sistemas normativos básicos puede producirse también el movimiento inverso, es decir, que el sistema justificante imponga una nueva prohibición, por causas de la misma naturaleza de a) y b). Ello reduce el ámbito de lo tolerable. Un ejemplo paradigmático al respecto puede ser la reciente intolerancia ante los fumadores aduciendo razones de daños a terceros o de un justificado paternalismo.

Es decir, en el ámbito de los sistemas normativos básicos pueden producirse desplazamientos en uno y otro sentido de lo tolerable/intolerable.

Las razones que puede invocar quien desea que su acto o actividad sea tolerado no tienen necesariamente que ser las mismas que justifican el comportamiento de quien tolera ese acto o actividad. Con respecto a un mismo acto *a* tolerado, quien propuso su tolerancia pudo haber invocado, por ejemplo, una razón estética y quien la concede, una razón económica. El resultado es el mismo: *a* es tolerado. Puede pensarse en el caso de una película cuya exhibición es tolerada no porque tenga un valor artístico, como sostiene su productor, sino porque la autoridad que la tolera niega de plano toda calidad artística a la película en cuestión, pero justamente por ello considera que con su proyección podrá aumentarse la recaudación impositiva; sabe que suele haber una relación inversa entre los gustos de la mayoría y los valores del arte.

O sea que la tolerancia no requiere igualdad de razones por parte de quien reclama tolerancia y de quien la concede. Lo único que se necesita es que sean lo suficientemente fuertes como para dejar sin efecto una prohibición.

Esta conclusión es importante porque pone de manifiesto que la tolerancia no requiere necesariamente—como a veces se ha sostenido—ponerse en el lugar del otro y aceptar sus valores. Por el contrario, como lo revela el ejemplo que acabo de presentar, puede ser el resultado de la negación de los valores que defiende el tolerado. Cuando en el campo de la política tolero a mi adversario, no lo hago, desde luego, porque comparta su ideología (en ese caso no sería mi adversario) sino porque creo, por ejemplo, que me conviene que exponga sus argumentos para poder demostrar que los míos son mejores o porque considero que un sistema político que permite la libre expresión de las ideas es mejor que uno que la prohíbe.

Dado que toda sociedad, por definición, posee un sistema normativo básico, cada vez que en él se levanta una prohibición invocando un sistema normativo justificante se produce un caso de tolerancia. También cuando en el neolítico un padre permitía, por razones superiores de amor paternal, que alguno de sus hijos echara jugando piedritas en la sopa con el posible daño dental o le perdonaba la vida a un enemigo, por razones prudenciales de evitar la venganza en situaciones similares, se producía un caso de tolerancia. Tomás de Aquino supo dar una formulación precisa a la tolerancia religiosa por razones prudenciales: «[...] también la Iglesia algunas veces ha tolerado los usos religiosos de los herejes y paganos cuando el número de los infieles era muy grande»³.

Dado que el conflicto de razones de diferente nivel forma parte de la experiencia humana en toda relación social, cabe concluir que, a diferencia de lo que suele sostenerse, *la tolerancia no es una virtud reciente*⁴.

Una cosa es decir que la palabra «tolerancia» tiene un uso generalizado relativamente reciente —algo que parece ser verdadero— y otra sostener que el fenómeno de comportamiento que ella denota comenzó a existir a partir del Edicto de Nantes, de la Carta sobre la tolerancia de John Locke o de la Patente de tolerancia de José II, algo que es indudablemente falso.

La tolerancia puede ser practicada tanto en el ámbito público como en el privado. Dado que en este último rigen con mayor intensidad que en el ámbito público las preferencias individuales, el ámbito de lo privado es el que mejores posibilidades ofrece de hacerlas valer o restringirlas sin imposición externa. Esta mayor autonomía en el sentido estricto de la palabra— permite, en principio, un más amplio y variado ejercicio de la tolerancia recíproca o unilateral. Quien en el ámbito privado practica la tolerancia invocando razones morales, sin que ello le sea impuesto heterónomamente, es un buen candidato para que se le conceda el predicado de virtuoso. Justamente porque en lo privado los sistemas normativos que en él rigen suelen ser expresiones de una legislación doméstica con pretensiones de soberanía deóntica, quien al imponerla está dispuesto a someterla a continua prueba y a levantar las prohibiciones que resultan ser insuficientemente justificadas demuestra una encomiable autorrestricción de su poder de imposición.

Pienso, por ello, que puede afirmarse que el ámbito de lo privado, en la medida en que está libre de la normación pública, confiere a sus miembros una mayor libertad deóntica y suele hasta exigir un mayor margen a lo permitido. La tolerancia en el ámbito de lo privado tiende a promover una convivencia respetuosa de los deseos e inclinaciones de quienes lo integran. Más aún, puede ser aconsejable reducir al máximo la imposición de mandatos y prohibiciones. Como decía Kant: «En la vida conyugal, la pareja debe constituir, por así decirlo, una única persona moral

³ AQUINO, Tomás de. *Summe der Theologie*. Stuttgart: Kröner, 1954, vol. 3, p. 56 s.

⁴ En contra de esta afirmación, cf. THIEBAUT, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999, p. 60.

[...] Cuando se habla de los derechos de quien imparte órdenes, el asunto está ya sumamente deteriorado; pues allí donde toda la vinculación se asienta sobre la atracción mutua ella queda medio desgarrada tan pronto como se comienza a oír que algo debe ser»⁵.

Tanto para el ámbito de lo privado como para el de lo público, desde un punto de vista racional, el sistema justificante supremo es el de la moral crítica o ética.

El más importante aspirante rival a asumir el papel de sistema normativo justificante supremo es el orden normativo religioso. En él la calidad deóntica de los actos se basa en un intransferible acto de fe con coherente afirmación de la infalibilidad de sus principios y reglas. La intransferibilidad de la fe religiosa la vuelve doblemente inadecuada para la regulación racional de las relaciones interpersonales: lo intransferible es incomunicable y, por lo tanto, solo imponible por un acto de voluntad que prescinde del recurso a razones accesibles, a «razones puente», que puedan ser entendidas y utilizadas también por quienes no comparten la misma fe. Un sistema normativo que prescinde del intento de basarse en razones accesibles, que no es lo mismo que compatibles, es sinónimo de despotismo. Leibniz supo expresarlo con insuperable claridad. El despotismo de la fe conduce irremediabilmente al fanatismo y este bloquea toda posibilidad de tolerancia.

Por ello, no resulta muy convincente la fundamentación que los gobernantes del Reino de Arabia Saudí expusieron y publicaron el 23 de setiembre de 1995 en los diarios más importantes del mundo y que rezaba: «[Arabia Saudí] no se ha dejado llevar por las modas en la moral o la política. Pero, había una razón poderosa para que esto fuera así. La Constitución del Reino está basada en el Sagrado Corán. La sabiduría y la verdad del Sagrado Corán están por encima de las efímeras manifestaciones de la cultura en cualquier época o lugar»⁶.

No habré de referirme ahora al problema de la justificación racional de las normas morales por haberlo hecho ya en otro trabajo⁷. A partir de aquí me referiré exclusivamente al problema de la tolerancia en el ámbito público. Pero antes deseo sostener que la tolerancia no tiene nada que ver con el relativismo moral ni con la aceptación de otras formas de vida por el solo hecho de ser diferentes. No hay que confundir punto de vista cultural con punto de vista moral.

En la medida en que no hagamos nuestras autónomamente las razones del sistema normativo justificante supremo, la tolerancia podría ser interpretada como un pariente

⁵ KANT, Immanuel. «Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen». En Immanuel Kant. *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, vol. 1, p. 867 s.

⁶ *El País*, Madrid, 23 de setiembre de 1995, p. 19. *Süddeutsche Zeitung*, Múnich, 23 de setiembre de 1995, p. 7.

⁷ Cf. GARZÓN VALDÉS, Ernesto. «¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral? En M. J. Bertomeu y otros (compiladores). *Universalismo y multiculturalismo*. Buenos Aires: Eudeba, 2000, pp. 177-210.

cercano de la hipocresía: seguimos considerando criticable el comportamiento cuya prohibición levantamos y hasta podemos despreciar internamente al autor «tolerado», pero asumimos la tolerancia por un mero cálculo de coste-beneficio: por razones prudenciales, por cumplimiento de reglas de cortesía o de *political correctness*, toleramos acciones o la presencia de personas cuya ausencia nos agradaría pero no podemos lograrla. En este sentido, podría aceptarse una reflexión de Thomas Scanlon cuando se pregunta si la tolerancia no es un *second best*⁸. En todo caso, la tolerancia hipócrita o es una manifestación de impotencia (tolero lo que no puedo cambiar) y entonces se acerca mucho al «soportar», o es una expresión de insinceridad con aspiraciones de veracidad. En ninguno de los dos casos la tolerancia puede ser considerada como una virtud. O sea que solo en la medida en que la tolerancia está basada en las razones del sistema normativo justificante supremo, su práctica puede ser considerada virtuosa. Esta afirmación es analíticamente verdadera si se acepta que la virtud es un ideal moral y se rechaza una concepción utilitarista de la ética.

La discusión sobre un posible acto de tolerancia en el sistema normativo básico puede deberse a dos razones: a) la duda acerca de la naturaleza de un determinado acto y su correspondiente ubicación deóntica; b) a un conflicto de principios en el sistema normativo justificante, que, como todo sistema normativo, está constituido por principios y reglas. En el primer caso, la duda puede surgir cuando no hay acuerdo acerca de la calificación del acto en cuestión, es decir, acerca de en qué sistema normativo básico ha de ser incluido. Un caso paradigmático es la discusión acerca del velo islámico: si se lo considera la expresión de una moda, es decir, se lo coloca en el sistema normativo básico que rige los hábitos de la indumentaria femenina, su tolerancia no presenta ningún problema; en cambio, si se lo considera como expresión de la discriminación de la mujer, es claro que ello repugna al sistema normativo justificante supremo y no puede ser tolerado; la reciente prohibición en Francia del uso del velo islámico en las escuelas públicas se basa precisamente en esta segunda alternativa. En el segundo caso, los conflictos de principios (conflicto, por ejemplo, entre el derecho de libre opinión y el derecho a la intimidad) solo pueden ser solucionados mediante la ponderación. Tanto el caso a) como el b) indican que los problemas que suelen ser incluidos en la discusión sobre la tolerancia están vinculados no solo con la formulación de los sistemas normativos sino también con aspectos de su interpretación.

No deja de ser interesante observar que tanto quienes propician la permisión como quienes defienden la prohibición del velo islámico suelen presentar sus demandas no como una apelación a la tolerancia, sino como un pedido de su consideración como derecho o como delito. Esto sugiere que la tolerancia es interpretada por ambas partes como una actitud transitoria que debe ser superada mediante regulación jurídica. Scanlon, por su parte, centra buena parte de su discusión sobre la tolerancia en el conflicto que se presenta en los Estados Unidos con relación a la libertad de expresión

⁸ Cf. SCANLON, T. M. «The Difficulty of Tolerance». En T. M. Scanlon. *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 187-201.

y las manifestaciones difamatorias —*hate speech*— que afectan la dignidad de la persona. Hay aquí un caso claro de conflicto de principios. Esto no sucede en otros sistemas jurídicos, como el alemán, con respecto a prácticas de la libertad de expresión que equivalgan, por ejemplo, a la incitación al genocidio —*Aufhetzen zum Völkermord*— o nieguen el Holocausto —*Auschwitzlüge*—. Ambas prohibiciones se basan en consideraciones morales de respeto a la humanidad y a las víctimas de la brutalidad nazi. Son prohibiciones moralmente ineliminables, es decir, no dejan espacio para la tolerancia. Esto parece indicar que la tolerancia es expresión de una actitud que suele ser síntoma de un estado deficitario del sistema normativo básico desde el punto de vista moral. A contrario *sensu*, no tiene sentido practicarla cuando el déficit es superado.

Es obvio, pero conviene ahora subrayarlo, que la tolerancia solo puede ser atribuida a las personas que, invocando un sistema normativo justificante, eliminan una prohibición en su sistema normativo básico. Por razones conceptuales, la tolerancia no puede predicarse de un sistema normativo.

Para precisar aún más esta afirmación quiero referirme en lo que sigue a los sistemas jurídicos.

Como observa correctamente Georges Pieri: «Una regla de derecho prohíbe o permite, pero no puede tolerar lo que permite y *a fortiori*, aquello que prohíbe [...] La regla es rígida por su propia esencia [...] Una regla tolerante no sería ya una regla. Por el contrario, la tolerancia implica un margen de libertad, fuera del derecho [...] Pero este margen de libertad, más allá de lo que el derecho dispone, no sería objeto de tolerancia si no estuviera necesariamente referido a la ley [...] La ausencia de regla impediría toda posibilidad de tolerancia porque no habría nada que tolerar si todo estuviera permitido»⁹.

En este sentido, la tolerancia horada el sistema normativo básico, pues pretende introducir un cambio en el *status* deóntico de los actos que él regula, actúa como un «veneno», como diría Bossuet, del sistema normativo. Y, a medida que con la reiteración de actos de tolerancia lo va horadando o «envenenando», lo tolerado se va convirtiendo en un derecho consuetudinario en un primer momento y legislativamente aceptado después. No puede sorprender, por ello, que en la génesis de los derechos subjetivos suela encontrarse un acto reiterado de tolerancia. Cuando el acto tolerado se convierte en derecho, no tiene sentido hablar de tolerancia. Más aún, hablar de tolerancia en el caso de un derecho reconocido en el sistema normativo básico o es una apelación innecesaria, ya que con ella se pretende superar una discrepancia deóntica inexistente, o es una señal de la ineficacia del sistema normativo básico. En el primer caso, la tolerancia adquiere un matiz ofensivo; en el segundo, es un recurso engañoso y hasta perverso, ya que se intenta superar la ineficacia con la apelación a criterios morales cuando, en realidad, lo que importa es simplemente la aplicación

⁹ PIERI, Georges. «Droit et tolérance: histoire d'une inversion». En Claude-Jean Lenoir (editor). *La tolérance ou la liberté? Les leçons de Voltaire et Condorcet*. Bruselas: Complexe, 1997, pp. 85-92.

coherente del sistema normativo básico existente. Como decía Goethe, «El derecho no debe ser tolerado, debe ser reconocido. Quien tolera insulta».

Por supuesto que en el lenguaje cotidiano suele decirse que un sistema jurídico «S» se ha vuelto más tolerante. Lo que esto quiere decir exactamente es que en el sistema «S» se han levantado prohibiciones que contradecían el sistema normativo justificante. Cuando ello se realiza invocando el sistema normativo justificante supremo, decir que el sistema «S» se ha vuelto más tolerante significa que se ha vuelto más moral. Y, al volverse más moral, lejos de aumentar las posibilidades del ejercicio de la tolerancia, las ha reducido si es que no se quiere ofender al supuesto «tolerado». Vistas así las cosas, podría, pues, decirse que cuando un sistema «se vuelve más tolerante» menos espacio deja para la tolerancia.

Por ello, tolerancia y derecho reconocido son conceptos que se excluyen recíprocamente. La extensión del ámbito de la tolerancia es inversamente proporcional a la vigencia de estos derechos. Quien pretenda ser tolerante porque respeta un derecho recubre su arrogancia jurídico-moral con el manto de una supuesta virtud benevolente.

En la historia de los regímenes democráticos dentro del marco del Estado social de derecho es notorio el proceso de moralización del derecho constitucional con su incorporación del «coto vedado» de los derechos fundamentales y la introducción en el sistema jurídico positivo, vía ratificación, de las declaraciones de derechos humanos en sus diversas «generaciones».

En este sentido, buena parte de la discusión acerca de la fundamentación de las normas morales ha perdido importancia, también para quienes adoptan una posición iuspositivista. Ya no es necesario recurrir a los argumentos del llamado «derecho natural» para fundamentar el respeto a la dignidad de la persona, el rechazo de la esclavitud, la libertad de cultos o la no discriminación por razones de sexo o de raza. Un iuspositivista tiene que aceptar el «coto vedado» constitucional si quiere describir el derecho tal como es, que es justamente lo que desea hacer.

Es decir que la positivización de la moral crítica ha establecido una especie de solapamiento —parcial, si se quiere— entre sistema jurídico y sistema justificante supremo, con la consiguiente reducción de las posibilidades de practicar la tolerancia. Este sí es un fenómeno histórico.

Si se aceptan las consideraciones anteriores, podría darse un paso más y afirmarse que hablar de la «virtud pública» de la tolerancia en las democracias con «cotos vedados» constitucionales es un contrasentido. Pero, ¿lo es realmente? Pienso que no, aunque sí creo que hay que proceder evitando los peligros de la retórica y el entusiasmo por una palabra, sin duda atractiva.

En este punto, mi argumento central se mueve en dos niveles vinculados con dos problemas que afectan la existencia o vigencia de los derechos fundamentales.

Por una parte, las ideologías maniqueas en el ámbito de la política nacional o internacional presentan características similares a las convicciones religiosas intransigentes que fueran combatidas con los primeros intentos de positivación de los derechos reclamados por quienes pedían tolerancia, ya que aquellas suelen ser el sucedáneo laico de estas últimas. La fórmula *compelle intrare* es llevada a la práctica con belicista vehemencia por el émulo agustiniano que rige no solo los destinos de la más potente democracia de nuestro tiempo. El despotismo, en el sentido leibniziano del mero ejercicio de la voluntad de poder, no es patrimonio exclusivo de la sinrazón religiosa. Las calamidades del siglo XX, a diferencia de las del XVII, no fueron provocadas por conflictos religiosos sino por ideologías fundamentalistas excluyentes. En el siglo que comienza, la arrogancia del poder y la práctica del terror parecen estar empeñadas en confirmar el pronóstico nefasto del choque de civilizaciones y en ampliar el ámbito de la intolerancia recurriendo a las malas razones del fanatismo. Lo que se intenta es desterrar de los ordenamientos jurídicos positivos el respeto a los derechos fundamentales en las democracias consolidadas. Valga, como ejemplo, la prohibición de practicar el debido proceso legal en el caso de los prisioneros de Guantánamo.

Por otra parte, en las democracias deficitarias, como lo son todas las de América Latina y de buena parte del mundo fuera del cuadrante noroccidental, no es que se intente desterrar derechos, sino que ellos ni siquiera son tomados en serio. En estos países, más que una apelación a la tolerancia, lo que se necesita es una exhortación a tomar en serio las constituciones formalmente proclamadas. Que en el siglo XXI, en países como Argentina, haya niños que mueren de hambre, o en otras regiones del subcontinente, indígenas que reclamen ser considerados como ciudadanos con plenitud de derechos, no son cuestiones que se solucionan con la apelación a la tolerancia sino con la aplicación de la ley.

En el ámbito público, la invocación de la tolerancia solo puede, pues, tener sentido si está motivada por el deseo de acercar cada vez más el sistema jurídico-político a las exigencias del sistema normativo supremo. Tiene que ser una actitud, si se quiere «suicida»: aspirar a que no sea necesario reclamarla o adoptarla, a que sea absorbida por el derecho.

Pienso, por ello, que todo demócrata liberal sensato debe, en el ámbito público, procurar reducir la necesidad de recurrir a la tolerancia afianzando la vigencia de los derechos fundamentales. Cuanto menos necesidad de tolerancia exista en una sociedad, tanto más decente lo será. En el ámbito privado, siempre habrá niños que nos tiren piedritas en la sopa y habrá que tolerarlos paternalistamente.

Iniciamos hoy un congreso internacional sobre la tolerancia. Sé que muchos de los presentes no compartirán los argumentos aquí presentados. A ellos les pido sí tolerancia y que recurran a sus sistemas normativos justificantes para aceptar lo aquí dicho como, al menos, la presentación de una posición tolerable.

Concepciones de la tolerancia.
A partir de la «fábula de los anillos» de Lessing¹

¹ Versión ligeramente modificada del artículo «El Señor de los anillos. Fuentes y límites del concepto de tolerancia», aparecido en Giusti, M., *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima: PUCP, 2008, pp. 165-180.

La fábula de un anillo encantado que otorga poderes o causa desgracias a quien lo posee, o que inspira aventuras, batallas y pasiones, es una vieja saga medieval sobre la que pueden hallarse muchas, muchísimas, versiones. La magia del anillo parece haber contagiado también a la retórica de la cultura en que se difundió. De esta exuberancia simbólica da testimonio un famoso manual medieval para uso de los predicadores, conocido con el equívoco nombre de *Gesta Romanorum*². La de Tolkien, que en fecha reciente ha invadido el mercado mediático mundial, es una versión novelesca que parece atender a una necesidad de entretenimiento y que por ello dista mucho de la seriedad con que la fábula del anillo fue entendida en sus orígenes. En todo caso, de entre las múltiples versiones recogidas por la tradición, yo quisiera detenerme en la de Lessing, Gotthold Ephraim Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán, una de las figuras más sugerentes de la recepción alemana del pensamiento ilustrado y una de las voces que ha contribuido con más ingenio a dotar de contenido al concepto de tolerancia.

Voy a tomar la fábula de Lessing sobre el «Señor de los anillos» como punto de partida de una reflexión sobre el problema de la tolerancia. Luego de recordar los elementos principales de la fábula, trataré de caracterizar la interpretación de Lessing como una lectura «cosmopolita» de la noción que comentamos. A continuación, trataré de hacer una suerte de reconstrucción de los diferentes sentidos que fue adoptando dicha noción en la filosofía política. La presentación 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. Me referiré, así, 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. Finalmente, a modo de conclusión, propondré una serie de reflexiones de carácter sistemático que se derivan, en mi opinión, de la exposición precedente.

1. La fábula de Lessing

La fábula se encuentra, como es sabido, en la obra de teatro *Natán el Sabio*³. La obra está ambientada en la ciudad de Jerusalén, en el siglo XII, en la época de las Cruzadas.

² Cf. VENTURA DE LA TORRE (ed.), *Gesta Romanorum*, traducción de Jacinto Lozano, Madrid: Akal, 2004.

³ LESSING, Gotthold E., *Nathan der Weise*, en: *Ausgewählte Werke*, edición de W. Stammeler, Munich: Carl Hanser Verlag, s/f, tomo 1, pp. 354 y ss. 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.

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. Reproduzco aquí, abreviándola, la historia, en la versión castellana de Juan Mayorga:

«Natán- Hace muchos años, vivía en Oriente un hombre que poseía un anillo de valor incalculable. Se trataba de un ópalo que reflejaba cien bellos colores y que tenía la fuerza secreta de hacer amado a los ojos de Dios y de los hombres a quien lo llevara con esa confianza. ¿Quién se extrañará de que aquel varón de Oriente nunca quisiera dejar de tener ese anillo en su dedo, y de que tomara la decisión de conservarlo eternamente en su casa? Y lo hizo del siguiente modo: dejó el anillo al predilecto de sus hijos, estableciendo que este, a su vez, lo legara al que fuese su hijo predilecto, y que el predilecto, sin tomar en cuenta el nacimiento, se convirtiera siempre, solo en virtud del anillo, en cabeza y príncipe de la casa. ¿Me escucháis, Sultán?

Saladino- Te escucho. ¡Prosigue!

Natán- Y así, de hijo en hijo, llegó finalmente el anillo a un padre que tenía tres hijos, a los cuales quería por igual. Unas veces le parecía más digno del anillo el mayor, otras el mediano y otras el pequeño, según se encontraba a solas con cada uno. Así que tuvo la debilidad de prometer el anillo a cada uno de ellos. Y así fueron yendo las cosas. Pero llega la hora de la muerte, y el padre se sume en la duda. Le duele ofender a dos de sus hijos. ¿Qué hacer? En secreto, encarga a un artesano fabricar otros dos anillos tomando como muestra el suyo, ordenando que no se repare ni en precio ni en esfuerzo para conseguirlos completamente iguales. El artesano lo consigue. Ni el padre mismo puede distinguir el original. Satisfecho, llama a cada uno de sus hijos por separado. A cada uno le da la bendición y el anillo, y muere. ¿Estás oyendo, sultán?

Saladino- Continúa con tu fábula.

Natán- Ya he acabado. Porque lo que sigue se deduce necesariamente de lo anterior. Apenas muerto el padre, viene cada hijo con su anillo pretendiendo ser el príncipe de la casa. Cada uno defiende su derecho, pero resulta imposible demostrar cuál es el anillo verdadero. (*Silencio.*) Casi tan imposible como resulta demostrar cuál es la fe verdadera.

Saladino- ¿Ésa es tu respuesta a la pregunta que te hice?

Natán- Yo no me atrevería a distinguir entre los anillos que aquel padre hizo fabricar con intención de que no se les distinguiera.

Saladino- No juegues conmigo. A las religiones bien se las puede distinguir. ¡Hasta por la comida y la bebida!

Natán- Pero no por sus fundamentos. ¿No se basan las tres en la historia? Y la historia, ¿acaso no hay que aceptarla solo por fe? ¿No? Bueno, pues ¿cuál es la fe de que duda uno menos? ¿No es la fe de los suyos, la de aquéllos cuya sangre llevamos, la de aquéllos que desde nuestra infancia nos dieron pruebas de su amor y no nos engañaron nunca, salvo cuando nos convenía ser engañados? ¿Por qué voy a creer yo a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés. ¿Puedo yo exigirte que niegues las convicciones de tus antepasados para que no contradigan a las de los míos? O al contrario. Y lo mismo vale para los cristianos. ¿O no?

(*Saladino guarda silencio.*)

Natán- Volvamos a los anillos. Los hijos se querellaron y cada cual juró ante el juez haber recibido el anillo directamente de manos de su padre. Y era verdad. Cada cual juró que antes había recibido la promesa de gozar el anillo auténtico. Y también era verdad. Cada uno juraba que el padre no podía haber sido falso con él. Antes de recelar del padre, tan querido, antes de eso cada cual prefería tachar de juego sucio a sus hermanos, por mucho que los amase, y cada cual clamaba venganza.

Saladino- ¿Qué hizo el juez entonces?

Natán- El juez dijo: “Como no me traigáis aquí sin más dilación a vuestro padre, os expulso de mi tribunal. ¿Os habéis creído que estoy aquí para resolver acertijos? ¿O es que estáis aguardando hasta que el verdadero anillo diga esta boca es mía? Pero un momento. Me dijisteis que el auténtico anillo posee la fuerza maravillosa de hacer a quien lo posee amado de Dios y de los hombres. Sea esto lo que decida. Porque los anillos falsos no tendrán ese poder. Veamos: ¿quién de vosotros es el más amado por los otros dos? Venga, decid. ¿Calláis? ¿Es que cada uno de vosotros a quien más ama es a sí mismo? Oh, luego los tres sois estafadores estafados. Ninguno de los tres anillos es auténtico. Seguramente se perdió el auténtico, y el padre mandó hacer tres para ocultar la pérdida”.

Saladino- Soberbio.

Natán- “Así pues”, prosiguió el juez, “si preferís mi sentencia a mi consejo, marchaos. Mi consejo, sin embargo, sería este: tomad las cosas como os las encontráis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. Quizá el padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único. Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Pues bien, imite cada cual el ejemplo de su amor. Esfuércese cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como dulzura, como tolerancia⁴ (*mit herzlicher Verträglichkeit*), como buen obrar, como sumisión a Dios. Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se

⁴ La frase «como dulzura, como tolerancia» es una traducción de «*mit herzlicher Verträglichkeit*». Lessing no usa, pues, la palabra «Toleranz» en el pasaje, pero Juan Mayorga ha interpretado bien el sentido de la expresión en el contexto, tanto en el de la obra como en el de la filosofía de Lessing. No obstante, habría sido más acertado, y más fiel al texto, 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»).

manifiesten las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de millones de años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo. Marchaos". Esto es lo que dijo aquel juez modesto»⁵.

Hasta aquí la fábula de los anillos de Lessing, citada literalmente. Como puede fácilmente imaginarse, la fábula es muy rica en referencias y estratificaciones, y podría ser objeto, ella sola, de análisis de diferentes tipos⁶. Para efectos del hilo de mi argumentación, 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 sus connotaciones psicoanalíticas. «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 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. No parece posible resolver el problema de la verdad en el nivel teórico, epistemológico, ya que las construcciones conceptuales que cada parte emplea en su favor tienen idéntica consistencia; todas ellas son joyas igualmente valiosas, indistinguibles entre sí por su sola factura. (2) Pero, en segundo lugar, 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. «Imite cada cual el ejemplo del amor (del padre) —oímos decir al juez, concluyendo la querrela—. Esfuércese cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como afectuosa tolerancia (*mit herzlicher Verträglichkeit*), como buen obrar, como sumisión a Dios». La verdad se halla, pues, *en la práctica de la tolerancia*. (3) En fin, en tercer lugar, 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 confíe más en la fe de los suyos, de aquellos con quienes ha convivido o convive. Por eso, sin renunciar a la propia

⁵ Obra citada, pp. 98-100.

⁶ 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*, Frankfurt/Nueva York: Campus, 2000, pp. 162-176.

religión, o a la propia cultura, es preciso y posible dar las pruebas de vida virtuosa que le otorguen un sentido razonable de verdad.

Esta estrategia conceptual de Lessing es, por supuesto, una forma muy particular de entender el concepto de «tolerancia» y, con él, la relación adecuada entre las religiones o las culturas. Es mucho lo que podría decirse sobre ella y sobre su vinculación con la problemática de la Ilustración. Como lo que me interesa en este ensayo es la noción misma de tolerancia, me ahorraré un tratamiento más detallado del contexto histórico en que se sitúa la obra citada y sostendré, por el momento, que la interpretación de Lessing es una entre otras posibles de dicha noción, una que podemos llamar «cosmopolita-ilustrada». En lo que sigue se entenderá mejor esta caracterización, pero podríamos adelantar en algo su sentido diciendo que la tolerancia es aquí vista de un modo activo, propositivo, universal y hasta emocionalmente concernido. Es una práctica de la virtud y la bondad de carácter cosmopolita, una «tolerancia afectuosa» o una «tolerancia compasiva», como la suelen llamar algunos, por ejemplo Reyes Mate⁷.

2. La «tolerancia»: vertientes o matrices de interpretación

La interpretación que da Lessing del concepto de tolerancia no es, por cierto, la más conocida ni tampoco la más clásica⁸. Es difícil, sin embargo, más allá de situar su origen en la época de la Ilustración temprana y en el contexto de la Guerra de las Religiones, establecer una lectura canónica del concepto. 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)⁹

⁷ 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. 15 ss.

⁸ Sobre el concepto de «tolerancia» hay una interesante bibliografía. Cito algunos títulos importantes: Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa, 1990; Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; Gregorio Peces-Barba y Eusebio Fernández, *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid: Dyckinson, 1998, tomo I; Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1987; Herbert Marcuse y Robert P. Wolff, *A Critique of Pure Toleration*, Boston: Beacon Press, 1969; Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Susan Mendus y P. Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press, 1987; David Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 1996; Claude Sabel (ed.), *La tolérance*, París: Autrement, 1991; Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998; Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999; Rainer Forst (ed.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer unstrittenen Tugend*, Frankfurt: Campus, 2000; Manuel Cruz (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 de Filosofía, realizado en Lima, Perú, en el año 2004 y dedicado al tema. Una selección de las ponencias de dicho Congreso se ha publicado en Lima, bajo el sello editorial del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en cinco volúmenes.

⁹ Cf. HEYD, David (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, o.c.

o «borrosa» (Thiebaut)¹⁰. Habiendo caracterizado la versión de Lessing como «cosmopolita», debo diferenciarla ahora de otras versiones de la tolerancia, entre ellas también las más clásicas, pero agrupándolas de modo sistemático, no histórico. Lo que quiero 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. Hablaré de 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 cuestión es discutible, 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. «Falibilista» 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 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*¹¹. El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque la referencia puede no ser tan evidente. «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

¹⁰ Cf. THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, o.c. 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).

¹¹ Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de 6 volúmenes reimpressa en Hildesheim: Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la web: cf. <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

o «borrosa» (Thiebaut)¹⁰. Habiendo caracterizado la versión de Lessing como «cosmopolita», debo diferenciarla ahora de otras versiones de la tolerancia, entre ellas también las más clásicas, pero agrupándolas de modo sistemático, no histórico. Lo que quiero 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. Hablaré de 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 cuestión es discutible, 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. «Falibilista» 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 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*¹¹. El título es ya por sí solo de antología, y merece una explicación, porque la referencia puede no ser tan evidente. «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

¹⁰ Cf. THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, o.c. 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).

¹¹ Cf. *Oeuvres diverses de Pierre Bayle* (La Haya 1727-1731), edición de 6 volúmenes reimpressa en Hildesheim: Olms, 1964-1982. El texto se halla también disponible a través de la web: cf. <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

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 bíblicas 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 de Bayle¹². 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, al no poderse establecer un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo, por tanto, la 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.

¹² Cf. LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México: Grijalbo, 1970.

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, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un precio alto, porque, al establecer 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 por Locke, efectivamente, 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 el que se produce la secularización. Este fue un juicio temprano de Hegel en su obra *Creer y saber*¹³, que ha sido recientemente evocada por Habermas para caracterizar el enfrentamiento entre la sociedad capitalista y el Islam¹⁴.

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

La tercera matriz de interpretación de la tolerancia es que la hemos llamado, comentando a Lessing, «cosmopolita». En esta versión, como vimos, lo que se halla en el primer plano es una creencia positiva, una convicción ética sobre la necesidad de practicar la bondad en términos universales, y sin que ello conlleve a una caricaturización de la religión o de la cultura. Hay de ella, sin embargo, un ejemplo aun más clásico que el de Lessing, y es el de Michel de Montaigne¹⁵. 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, sin duda alguna, 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 por ella. El escepticismo de Montaigne es aristocrático y cosmopolita. No es el desinterés por el otro, ni el vaciamiento de sus creencias, ni su nivelación con otras. Es, por el contrario, el interés por el otro y la curiosidad por conocer sus peculiaridades. En un famoso ensayo, titulado «Sobre los caníbales»¹⁶, Montaigne comienza por cuestionar los apresurados juicios de valor de quienes caracterizan negativamente a ciertas culturas y las desprecian por sus prácticas

¹³ Cf. HEGEL, G.W.F., *Creer y saber*, traducción de Jorge A. Díaz, Bogotá: Norma, 1994.

¹⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen, «Glaube, Wissen – Öffnung», en: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001, p. 17.

¹⁵ Cf. MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1992-1994, 3 tomos.

¹⁶ Cf. el ensayo «De los caníbales», en: o.c., tomo I, pp. 263-278.

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»¹⁷. 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 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 mencioné al inicio, Carlos Thiebaut ha escrito un ensayo en el que utiliza precisamente la idea del rechazo

¹⁷ 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.

del daño como hilo conductor sistemático de la comprensión de la tolerancia¹⁸. 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 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.

«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 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 que motiva 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.

3. A modo de conclusión: riqueza y límites del concepto de tolerancia

Deseo proponer, para terminar, una serie de reflexiones conclusivas a partir de lo expuesto hasta aquí, 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 de que no se basta a sí mismo sino que 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

¹⁸ Cf. THIEBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, o.c.

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. Conuerdo 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 cosmopolitismo ilustrado, en el sentido en que lo hemos expuesto en relación con Lessing, 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.

Verdad, consenso y tolerancia:
la incomodidad de «el lugar del otro»

Un colega de mi país, y sin embargo amigo, ha trazado el siguiente «mapa conceptual» del tema de la tolerancia, en el que reconocidamente es un experto: «La tolerancia está de moda. La intolerancia, ciertamente, también. Así como discutir acaloradamente sobre los límites de lo tolerable o de lo intolerable [...] Los debates se suceden y, con ellos, nuestras perplejidades aumentan. Hay quien opina que es progresista ser tolerante con las diferencias culturales y quien sostiene (arguyendo idénticas razones) que el multiculturalismo es reaccionario. Hay quien cree que la tolerancia con los intolerantes es un deber moral y quien esgrime que semejante tolerancia no es sino barbarie. Hay quien afirma que la tolerancia prudencial es insuficiente cuando se aplica a inmigrantes fundamentalistas y excesiva cuando se habla de la extrema derecha, o viceversa. O quien reivindica que la tolerancia implica dejar hacer, o indiferencia, o respeto a lo diferente, o neutralidad frente a opciones de vida igualmente válidas (o inválidas), o [...] Tenemos, como puede verse, de todo menos claridad. O quizás no. La confusión, al menos, es clarísima»¹.

Por lo que a mí respecta, no quisiera contribuir más de la cuenta a aumentar tal confusión. Y, lejos de tomar la invitación a hablar del «estado de la cuestión» como una autorización para extenderme en la prolijidad de sus detalles, me limitaré en lo que sigue a echar mano con exclusividad de un buen ejemplo que nos ayude a comprenderlo. Consiga o no consiga mi propósito en el tiempo de que dispongo para ello, el ejemplo elegido me parece lo suficientemente bueno como para que merezca la pena que centremos en él la discusión.

Se trata, para ir derecho al grano, de esa suerte de modelo de consenso de que se sirve Rawls para hacer frente al «hecho del pluralismo» (*fact of pluralism*), modelo delineado sobre la base de una idea central—«la idea de razón pública» remotamente heredera de lo que Kant diera en llamar «el uso público de la razón» o, si lo preferimos decir así, el uso de la razón en el espacio público, atribuyéndonos la licencia de traducir de dicha guisa el vocablo alemán *Öffentlichkeit*. Para los ciudadanos en el seno de la sociedad política serán «razones públicas» aquellas que tienen por objeto el «bien público», esto es, lo que es o podría ser «bueno para todos»—llamémosle con Rawls «lo justo»—, a diferencia de las plurales, y a menudo enfrentadas entre sí, concepciones particulares del bien, esto es, a diferencia de lo que solo es «bueno para algunos», o según algunos, de acuerdo con las razones asimismo particulares o «no-públicas» que puedan aducir los individuos y grupos de individuos en el

¹ ÁGUILA, Rafael del. «La tolerancia». En A. Arteta, E. García Guitián y R. Maíz (editores). *Teoría política: poder, moral y democracia*. Madrid: Alianza, 2003, pp. 362-380.

seno de la sociedad civil; en cuyo caso nos asalta la pregunta acerca de si, y cómo, serán compaginables tales *razones públicas y no públicas*: por acudir a un socorrido ejemplo, las diferentes concepciones de lo bueno de católicos y no-católicos en una sociedad civil como la de mi país no tienen por qué coincidir en lo tocante a una cuestión como la del aborto, pero ello no debiera impedir al Estado español, en cuanto representativo de nuestra sociedad política, la promulgación de una ley de interrupción del embarazo que de veras se acomodase a la voluntad mayoritaria de la ciudadanía, ley que naturalmente habría de respetar los derechos de las minorías concernidas que se opongan a ella, como en el caso, supongamos, de los médicos que por motivos de conciencia se nieguen a colaborar en la realización de prácticas abortivas. Asegurar, en casos como este, la primacía de las razones públicas sobre las razones no-públicas vendría a ser el cometido del «consenso por superposición» (*overlapping consensus*) que Rawls sugiere, el cual tiende a permitir a los ciudadanos alcanzar un «acuerdo razonable» sobre una concepción política de lo justo que, por así decirlo, se superponga a las diversas y presuntamente discordantes concepciones civiles del bien sustentadas en lo privado por aquellos, lo que convierte a tal acuerdo o tal consenso en una forma de tolerante *concordia discors* o «concordia discord» y, de este modo, en un epítome del liberalismo político tal y como lo entiende nuestro autor.

Como es bien sabido, la propuesta de Rawls ha dado lugar, entre otros muchos, a un debate con Habermas² en el que aquí no nos es dado detenernos, pero al que quería referirme para mencionar siquiera de pasada una importante diferencia entre el modelo rawlsiano y el modelo de «consenso racional» (*rationaler Konsens*) sobre el que aquel último basa su propuesta de una «democracia deliberativa».

Mientras el consenso rawlsiano adolecería para Habermas de un claro «déficit de racionalidad», toda vez que no pasa de propiciar un mero «acuerdo fáctico» y en él no se explicita el procedimiento mediante el cual habría de ser posible «dar razón» del susodicho acuerdo razonable, en el modelo habermasiano se da por el contrario en suponer que si la *deliberación* en el espacio público pudiera ser llevada a cabo en condiciones ideales de racionalidad —condiciones tales como que todos los participantes en ella gozaran de irrestricto acceso a esta con idénticas oportunidades de intervenir en su curso, así como que todos los asuntos de interés general fueran objeto de semejante deliberación sin restricciones, etcétera— se abriría al *uso público de la razón*, siquiera de manera ideal, la posibilidad de llegar a la postre a algún *consenso racional* digno de dicho nombre sobre cualquier asunto relativo a nuestra praxis y, por ende, susceptible de ser unánimemente aceptado como «válido» o «cuasi-verdadero» —en el sentido un tanto peculiar en el que queda hablar en términos veritativos dentro

² HABERMAS, Jürgen y JOHN RAWLS. *Debate sobre el liberalismo político* (incluye, en traducción de G. Vilar, los textos de Habermas «Politischer Liberalismus. Eine Auseinandersetzung mit Rawls» y «Vernünftig versus Wahr, oder die Moral der Weltbilder», procedentes ambos de *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, así como el de Rawls «Reply to Habermas». *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, 1995), introducción de F. Vallespín, Barcelona, Buenos Aires y México, 1998.

de los dominios de la razón práctica— por la totalidad de los deliberantes sin más coerción que la coerción de «los mejores argumentos».

Como se echa de ver, lo peor de tal modelo no es la enojosa idealidad de sus supuestos de partida, que de por sí ya constituye un serio inconveniente, sino el hecho de que Habermas propenda a concebirlo de modo indebidamente *epistémico* o «cuasi-epistémico», esto es, sobre la base del modelo de una competición entre teorías científicas en litigio, solo «una» de las cuales podría acabar acreditándose como «la verdadera», propensión en la que lamentablemente se detecta una reminiscencia de la idea sostenida por Peirce de que los miembros de una comunidad de investigadores que se valieran solo de su razón —por lo demás la misma para todos— no tendrían más remedio, siquiera sea «a la larga» (*in the long run*), que ponerse de acuerdo sobre una común «opinión final» (*ultimate opinion*), desembocando como no podía ser menos en un consenso tautológicamente racional, es decir, racional por definición.

Cualquiera que sea el acierto, más bien discutible, de dicha idea en los dominios de la razón teórica o la ciencia, resulta desde luego hartamente dudoso que sea ese el modelo al que se ajuste la discusión sobre cuestiones morales como la del aborto o, análogamente, la eutanasia, que son «cuestiones de vida o muerte» en las que se hallan implicadas nuestras más profundas convicciones, nuestras posiciones ideológicas más irreductibles y hasta nuestras más amplias concepciones del mundo, convicciones, posiciones y concepciones, que tanto Habermas como Rawls calificarían sin ambages de «metafísicas» y cuya disputa, por consiguiente, no puede resolverse fácilmente en términos de «verdad o falsedad». En cambio, el modelo *político* de consenso que Rawls propone tendría que ver, según su expresa confesión, con el modelo de la concurrencia de diferentes credos religiosos, todos los cuales podrían coexistir pacífica e indefinidamente bajo condiciones de mutua *tolerancia* y sin necesidad de plantearse de manera excluyente la cuestión de su respectiva *verdad*. Contra lo sostenido con frecuencia a propósito de la «tolerancia religiosa», de ahí tampoco se sigue necesariamente que quienes profesen tales credos se tengan que desentender de la verdad de sus creencias, sino que la dejen sin más de lado a la hora de «ponerse de acuerdo», aunque no sea más que sobre «la razonabilidad de su recíproco desacuerdo» e incluso si desaprueban lo que creen los creyentes de las restantes religiones.

Que es más o menos lo que se desprende de la sentencia del juez de la célebre «parábola de los tres anillos» en la obra teatral *Natán el sabio* del ilustrado Lessing, sentencia interpretable como una invitación a los creyentes de las tres grandes religiones monoteístas —la judía, la cristiana y la musulmana— a proseguir su convivencia en paz y armonía, cada uno de ellos convencido de la verdad de su propia religión, pero dispuesto a posponer la resolución de una cuestión tan ardua como la de «cuál de las tres sea de verdad la verdaderamente verdadera» hasta que algún lejano día un juez más sabio, que presumiblemente habría de coincidir con el buen Dios, se digne pronunciarse a tal respecto. Para ser exactos, y comprimiendo hasta el abuso el argumento de la obra, el juez citado es visitado

por los tres atribulados hijos de un padre que —poseedor de un anillo transmitido de generación en generación de su familia por el progenitor a su hijo predilecto, mas renunciando él por su parte a hacer distingos entre los suyos dado que los amaba por igual— había mandado sacar otras dos copias exactas del anillo y legado un anillo a cada hijo, asegurándoles respectivamente que se trataba del auténtico; y a la pregunta acerca de cuál de ellos sea «el anillo auténtico», el juez responde: «Mi consejo sería que tomarais las cosas como se os presentan. Puesto que cada uno de vosotros recibió un anillo de su padre, lo mejor es que crea que el suyo es el auténtico. Quizás vuestro padre, en resumidas cuentas, no haya querido que en su casa reinase la tiranía del anillo único»; a lo que añade «un nuevo emplazamiento ante este tribunal para dentro de millones de años, en que se sentará en mi silla alguien más capaz que yo³. En cuanto al relato de la parábola —que Lessing toma del *Decamerón* de Boccaccio, pero cuyo origen se remonta al parecer a un judío español del reino de Aragón en la Alta Edad Media— constituye a su vez la respuesta del sabio Natán, ¿trasunto acaso de Maimónides?, a la pregunta del sultán Saladino acerca de la posible preeminencia de alguna de las religiones del libro desde el punto de vista de la verdad revelada, alusión esta a la «verdad» que inevitablemente hay que asociar a otro pasaje de Lessing en el que este explicita su posición ante el «problema de la verdad» mediante el *dictum*, tan célebre al menos como la parábola, que reza «Si Dios tuviese en su mano izquierda la tendencia a la verdad y en su mano derecha la verdad misma, y si yo pudiera elegir entre las dos, le diría: Señor, dame la *tendencia a la verdad*... pues la verdad está hecha solo para Ti».

En mi opinión, el *dictum* de Lessing no es en rigor menos irónico que la parábola misma, lo que excluiría su interpretación a lo Popper como una «aproximación asintótica» a la verdad que —aunque nos obliga a contentarnos con un mayor o menor grado de *verosimilitud* en cada caso— no renuncia, no obstante, a absolutizar la verdad misma, con lo que la mano izquierda de Dios siempre sabía lo que estaba haciendo su derecha, esto es, cuando la «verosimilitud» alcanza a convertirse en «la» verdad. Pero tampoco me parece, y por la misma razón, que proceda interpretarlo en términos de una *verificación* en el tiempo, así se trate de una «verificación escatológica»; verificación que obligaría a tomarse en serio la citación del juez de la parábola para dentro de millones de años o la remisión a lo Peirce a *the long run*⁴. De semejante remisión cabe decir tan solo que *a la larga* «todos estaremos calvos» —además, con seguridad, de epistemológicamente desganados—, tanto si el plazo se estipula en millones de años cuanto si se reduce a cien, como quería el economista John Maynard Keynes, sin excluir, por descontado, otros acortamientos de ese plazo como el que afecta a quien les habla.

³ LESSING, G. E. *Natán el sabio*. Madrid, Espasa Calpe, 1985.

⁴ Sobre estos puntos puede verse mi trabajo «La indisciplina del espíritu crítico», en *Volver a pensar la educación*. Madrid: Morata, 1995, 2 vols., vol. I, pp. 11-33; recogido como epílogo en I. Kant. *El conflicto de las facultades*. Edición de R. R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2003.

Aun cuando sobre la parábola de los tres anillos tendrá mi compañero Reyes Mate bastantes más y mejores cosas que decir en su intervención del próximo día, prometo, ello no obstante, retomarla por un momento antes de concluir, si bien ahora quisiera dedicar todavía una palabra al modelo de consenso que hemos atribuido a Rawls.

Siendo, como lo es, bastante menos superferolítico que el de Habermas y no hallándose en modo alguno destinado a zanjar de una vez por todas cualquier conflicto; sin embargo, dicho «modelo de consenso» podría llegar a ser tan engañoso como siempre amenaza serlo el *consensualismo*, pues no parece haber previsto, desde luego, qué hacer con los excluidos que nunca faltan en ningún consenso; el caso, por proseguir con nuestro símil, de los agnósticos, o los incrédulos, y no digamos los ateos. No hay que olvidar que un texto clásico en defensa de la tolerancia como el de Locke, *A Letter Concerning Toleration*, excluía en el siglo XVII al ateísmo de los beneficios de esta a causa de su supuesta peligrosidad para la moralidad pública, una experiencia a decir verdad nada insólita en pequeñas localidades de la llamada *deep America* o «Usamérica profunda», donde da realmente lo mismo la confesión religiosa que se profese, a condición de que cada quien profese alguna, debiendo en caso contrario atenerse a las consecuencias, desde la desconfianza a la reprobación social. Por suerte o por desgracia, ya se ha dicho, ningún consenso parece ser *omnicomprensivo*—comenzando por el consenso acerca de si hay de hecho, o podría haberlo, un consenso omnicomprensivo—y de ahí quizá la oportunidad de recurrir a algún «modelo de disenso» en correspondencia con el consensual, rawlsiano o no.

Como yo mismo he sugerido en alguna ocasión, cabría incluso pensar que un tal modelo de *discordia concors* o «discordia concorde» fuera el más indicado en orden a dar cuenta de la historia de la conquista de los derechos humanos, derechos que—antes de verse recogidos, como derechos fundamentales, en los textos de ciertas constituciones desde los comienzos de la Modernidad a nuestros días y alcanzar reconocimiento internacional con la Declaración Universal de las Naciones Unidas de 1948, más los diversos pactos de derechos firmados desde entonces por los estados miembros de esa organización—alimentaron, en tanto que exigencias morales, las reclamaciones y, consiguientemente, las luchas de individuos y grupos de individuos disidentes a quienes un consenso antecedente les negaba su condición de sujetos de tales derechos⁵. Las cristalizaciones constitucionales de las revoluciones norteamericana y francesa del siglo XVIII no procedieron de ningún consenso previo del conjunto de la sociedad, sino por el contrario del «disenso» de un sector de esta—como la burguesía en ascenso—que se sentía *excluido* del orden social vigente, ya se debiese la exclusión al sistema colonial impuesto por la corona británica en los territorios ultramarinos o a los privilegios estamentales del antiguo régimen sancionados en Francia por la monarquía absoluta. Y, lo que no es menos decisivo, el nuevo consenso instituido tras la exitosa consolidación de ambas revoluciones resultaría a su vez no menos *excluyente* de otros sectores de la sociedad, como la población negra esclava

⁵ Cf. MUGUERZA, Javier. «La lucha por los derechos (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)». *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, 2000, pp. 43-60.

en el primero de los dos casos o las clases trabajadoras, campesina y obrera, en el segundo; sin olvidar que en él, como las feministas saben bien, se excluyó igualmente a las mujeres: a la francesa Olympe de Gouges le costaría jugarse la cabeza en la guillotina la simple ocurrencia de proponer una «Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana» paralela a la de los varones»⁶. La lucha por la consecución de las sucesivas «generaciones» de derechos humanos—derechos civiles y políticos, económicos y sociales, culturales, medioambientales o de género, etcétera— podría, en fin, ser descrita como una lucha contra la *exclusión* de estos o aquellos sectores de la sociedad interesados en su reconocimiento, hayan sido o sean burgueses o clases asalariadas, pueblos colonizados o marginados metropolitanos, grupos étnicos o minorías de preferencia sexual. Y lo realmente significativo en todos esos casos de discordia concorde—es decir, de discordia ante lo que se tenga por una «concordia injusta» como vía para lograr una concordia que sea «más justa» que esa— no ha sido ni será nunca tanto el consenso de los seres humanos acerca de la justicia del reconocimiento de sus derechos cuanto el disenso ante la injusticia de su falta de reconocimiento, de suerte que la lucha por los derechos humanos vendría a tener por principio rector lo que Luis Villoro ha llamado el *principio de la injusticia* más bien que el de la justicia⁷.

Por lo demás, la historia que acabamos de describir podría ser asimismo relatada como la historia de una lucha contra la intolerancia, lucha que habría sido sin duda menos enconada y hasta tal vez del todo innecesaria si la implantación de aquellos derechos hubiera tenido lugar en situaciones de tolerancia generalizada. Pero, por la misma regla de tres, la conquista de los derechos humanos, al parecer definitivamente consumada en nuestros días a partir de la Declaración Universal de 1948, pudiera dar la sensación de haber tornado ociosa la virtud de la tolerancia que, por así decirlo, habría «muerto de éxito» para pasar a ser sustituida por la normatividad jurídica en vigor, tanto a escala nacional—como las cartas de derechos incorporadas en los diversos sistemas constitucionales de nuestro mundo de hoy—cuanto internacional. Tengo para mí que dicha sensación sería errónea si de su concomitante orla cenestésica se derivasen implicaciones tales como la posibilidad de prescindir de consideraciones éticas al respecto y su reemplazo, sea hegeliano o iuspositivista, por el recurso en exclusiva a la facticidad normativa del derecho.

Para empezar, ya hemos dado a entender que—salvo para quien adhiera a un trasnochado iusnaturalismo—los derechos humanos *no* son derechos en rigor hasta tanto no haber cobrado positivación jurídica a título de *derechos fundamentales* en algún texto legal, mereciendo con anterioridad, lo que no es poco, la consideración tan solo de *exigencias morales* que aspirarían a ser reconocidas como tales derechos.

⁶ Cf. PULEO, Alicia (editora). *La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona, Anthropos, 1993.

⁷ Cf. VILLORO, Luis. «Sobre el principio de la injusticia: la exclusión». *Isegoría*, 22, 2000, pp. 103-142.

Como ha señalado Luigi Ferrajoli, invocando la concepción agonista de los derechos de von Ihering, ningún «derecho fundamental» nació ya redactado de antemano ni cayó llovido del cielo en la mesa de algún despacho constitucionalista, y su promulgación hubo de verse precedida de una lucha por el derecho o, más exactamente, la justicia que no sería sostenible sino movida por un impulso moral⁸. Y es que, en definitiva, tampoco cabe confundir «el hecho del derecho» en cuanto institución y la justicia, cuya índole no es fáctica sino *utópica* y —como la utopía— se aleja de nosotros a medida que tratamos de aproximarnos a ella: así como de esta se ha podido decir que solo sirve para hacernos «caminar hacia delante», tampoco aquella serviría más que para hacer «avanzar a los derechos» en pos de una mayor justicia cada día. De ahí que, según gustaba de advertir José Luis Aranguren, la democracia misma como institución, y no solo el derecho, necesite del complemento de una «democracia como moral» que habría que concebir, a la manera de la moral kantiana, como una tarea infinita⁹. Todo lo cual nos lleva a concluir que la mera *legalidad* de los derechos humanos —reconocidos como derechos fundamentales por un Parlamento, o blindados por una Constitución, o tutelados por una Corte Suprema— no significaría absolutamente nada sin *sujetos morales*, esto es, sin individuos y grupos de individuos resueltos a luchar por ellos, ya sea para conquistarlos, ya sea para preservarlos una vez conquistados, ya sea para profundizar en ellos y ampliarlos tras haber conseguido su consolidación.

Y eso es lo que cabría decir, incluso si algún día la garantizase la efectiva jurisdicción global de un Tribunal Penal Internacional, de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Asamblea General de las Naciones Unidas respaldada por un sedicente *consensus omnium gentium* que para Bobbio representaba el «no va más» de su legitimación¹⁰: ante la archifamosa y celebrada confesión de sus redactores, según la cual «se hallaban de acuerdo en lo tocante a los derechos enumerados en la lista, pero a condición de que no se les preguntara por qué», la filosofía moral no puede renunciar a esa pregunta ni a la obligación de aventurar para ella una respuesta, a cuyo efecto hay que reivindicar de nuevo «el papel de la tolerancia».

Volvamos, ya para terminar, a la parábola de los tres anillos. El reciente adaptador de la versión española de *Natán* —Juan Mayorga, filósofo él mismo además de autor teatral— resume como sigue su labor: «¿Cómo recibir hoy el cuento de los anillos? [...] Sigue en boca de Natán, pero quien lo escucha ya no es una audiencia ilustrada, sino el fragmentado público de la crisis de la Ilustración... *Natán el sabio* consigue hoy, representando el tiempo de las Cruzadas, poner en escena el tiempo de Lessing, tan lleno de promesas, y el nuestro, tan oscuro», resumen precedido de una importante distinción que no habría que pasar por alto: «Vista desde hoy...

⁸ Cf. FERRAJOLI, Luigi. *Diritto e ragione*. Bari: Laterza, 1989. (Existe la traducción al español de P. Andrés Ibáñez y otros. Madrid: Trotta, 1995).

⁹ Cf. ARANGUREN, José Luis. *Ética y política*. En F. Blásquez (ed.). *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1995, vol. III.

¹⁰ Cf. MUGUERZA, Javier. *Ética, disenso y derechos humanos*, en conversación con Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Arges, 2000.

la idea de tolerancia sostenida por Natán puede ser criticada como abstracta. El hombre no viene al mundo en un limbo natural, sino nace en una lengua y ligado a unas tradiciones. Así lo han señalado los críticos de Lessing, empezando por Franz Rosenzweig. Este nos ha enseñado a distinguir dos nociones de tolerancia. La primera, la más cercana a Natán, viene a decir que *no somos diferentes en lo esencial*. La de sus críticos puede afirmar que *lo esencial es que somos diferentes, y la custodia de la diferencia del otro es la mejor garantía de que mi propia diferencia sea respetada...* Esta segunda noción de tolerancia quizá pueda librarse de la acusación de abstracta que merece la primera»¹¹.

¿En qué estriba, pues, la *distinción* entre las dos?

La primera noción de tolerancia insiste en que los seres humanos son «iguales en lo fundamental», a saber, su común humanidad. Pero solo con la segunda aparece en rigor «el otro» —tanto el otro «generalizado» (el *alius*) como el otro «concreto» (el *alter*) con sus diferencias, del que habla por ejemplo Seyla Benhabib—¹² y con él su lugar, la *place d'autrui*, «el lugar del otro». Por lo demás, las *diferencias* impuestas por la *otredad* no siempre comportan *desigualdades fundamentales*: las diferencias culturales, por lo pronto, no tendrían por qué hacerlo así, tal y como sucede —o debiera suceder— con la lengua y las tradiciones; por lo que a estas últimas se refiere, el juego de las «protecciones externas» de unas tradiciones *frente a* otras y de las «restricciones internas» que protegen a los individuos *dentro de* cada tradición, apuntado por Will Kymlicka, bastaría a mi entender para desactivar al menos buena parte de la peligrosidad atribuida en ocasiones al «multiculturalismo» por sus adversarios. Pero algunas de tales diferencias no solo comportan de hecho «desigualdades fundamentales» sino *asimetrías intolerables* —a no confundir con las inofensivas propuestas federalistas de Charles Taylor, que solo causan alarma en las asustadizas esferas gubernamentales españolas—¹³ como las que se puedan dar entre oprimidos y opresores, explotados y explotadores, víctimas y verdugos. Lo que está en juego aquí no es otra cosa que la clase de universalidad moral en que se habría de sustentar la apelación, si la hubiere, a «la común humanidad» de unos y otros, habida cuenta de la obvia irreversibilidad de sus respectivas ubicaciones.

El «universalismo abstracto» de la *común humanidad* —desmentido en el momento mismo de pergeñarse su formulación por la propagación a nivel mundial de la

¹¹ MAYORGA, Juan. «Natán el sabio: la Ilustración en escena». En Reyes Mate y otros. *Religión y tolerancia: en torno a «Natán el Sabio» de G. E. Lessing*. Madrid: Espasa Calpe, 2003, pp. 75-79. (Cf. asimismo Reyes Mate. «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en la misma obra, pp. 15-40.)

¹² BENHABIB, Seyla. «The Generalized and the Concrete Other». *Praxis International*, 5, 1986, pp. 243-275. (Véase sobre el particular SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. «Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo». En R. Maíz (editor). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2001, pp. 263-288.)

¹³ Cf. TAYLOR, Charles. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993. (Véase sobre el particular THIEBAUT, Carlos. «Charles Taylor: democracia y reconocimiento». En R. Maíz (ed.). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 209-225).

opresión, la explotación y la victimación— fue un producto típicamente *ilustrado* del que Lessing no es sino una muestra, cabiendo asimismo registrarlo, entre otros muchos ilustrados, en el Kant de las dos primeras *Críticas*, desde el del «Canon de la razón pura» al de la doctrina del imperativo categórico en su «Teoría de la razón pura práctica». Y no es tan sorprendente como suele creerse que, a la hora de buscarle una alternativa dentro del propio pensamiento kantiano, Hannah Arendt pensara en acudir a la tercera *Crítica*, la de la «capacidad de juzgar» o el «discernimiento», como prefiere llamarla entre nosotros Roberto Rodríguez Aramayo: la máxima de «pensar en el lugar de cada otro» (*an der Stelle jedes anderen denken*), que para Kant descansa en una suerte de *sensus communis* de la especie humana, prometería dar paso a un *universalismo de la reciprocidad*, llamado a veces «interactivo», el cual —si es que pretende ir más allá de la retórica invitación a proyectarnos imaginativamente en los demás mediante la adopción eventual de sus puntos de vista— tendría de hecho que implicar, en un sentido real y no meramente virtual, la resolución de *intercambiar* «lugares» con el otro y, por lo pronto, de «ponernos» literalmente en «el lugar del otro»¹⁴. Pero esta operación resulta ser, con todo, más fácil de planear que de ejecutar, pues *ponerse en el lugar del otro* podría significar para ese otro una indeseable «ocupación de su lugar», esto es, una invasión o usurpación de este —y no estoy hablando de figuraciones, como se le alcanza a cualquiera que contemple la actual exportación *manu militari* de los valores de nuestra civilización occidental al Próximo Oriente, preludio no ya de un «choque de civilizaciones» sino del choque, presuntamente definitivo, entre «la civilización» y «la barbarie»—, en tanto que, por otro lado, la reciprocidad nunca será completa si no comporta al mismo tiempo la firme voluntad de dejarle a ese otro «ocupar nuestro lugar» —esto es, de *poner al otro en nuestro lugar*—, permitiéndole compartir con nosotros las bases materiales que aseguren el disfrute universal de los derechos humanos, algo que a decir verdad no sé si quienes en plenitud gozamos de ellos dentro del Primer Mundo estaríamos realmente dispuestos a hacer con nuestros semejantes del Segundo, Tercer y Cuarto Mundos.

Mientras eso no ocurra, el lugar del otro seguirá siendo *un lugar incómodo* y de nosotros dependerá que se convierta en razonablemente confortable o en un inhóspito infierno.

¹⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. (Hay traducción al español de C. Corral, Barcelona: Paidós, 2003).

2.

Tolerancia y libertad

Carla Cordua | Pontificia Universidad Católica de Chile | Chile

Circunstancias morales: tolerar y aceptar

La filosofía suele situar el discurso moral, sin cuestionarlo, en los actos de las personas, esto es, en las conductas atribuibles a sujetos individuales. Este enfoque familiar, determinado por el interés en la responsabilidad, tiene una innegable justificación. Lo hemos heredado de la tradición y está incorporado al sentido común de la civilización cristiana. Tal punto de vista sobre el asunto de lo moral admite que se lo extienda a las actitudes y costumbres de los agentes. Pero ha solido excluir la consideración de circunstancias que por diversos motivos adquieren para nosotros un sentido específicamente moral. Nuestra condición cismundana, por ejemplo, uno de los contextos amplios de toda conducta posible, no es nunca examinada desde el punto de vista de su relevancia moral. Que los sujetos morales tengamos una sola existencia y que ella habrá de desarrollarse precisamente aquí en la tierra, tal circunstancia, por inesquivable, parece no necesitar escrutinio de ninguna clase. Sin embargo, tanto nuestra mortalidad como nuestra existencia terrena son el horizonte¹ constante del sentido que posee el ejercicio de la libertad implicado por la acción moral. Cuando en el siglo pasado se dijo «estamos condenados a ser libres» se mencionaba un rasgo decisivo de nuestra condición. Muy pocos vivimos esta vida como preparación para otra o como antecedente para ganar la eternidad. Declaramos que sería sensato mirar más allá de la oportunidad singular y situada aquí de que disponemos, pero no asumimos esta perspectiva debido a las urgencias y las sorpresas del vivir sin ensayo previo. Una moral centrada en la responsabilidad por los actos ocurre en el marco de condiciones generales de la acción que la teoría pasa por alto.

La moral filosófica que se interesara también por las circunstancias significativas en que se deciden y juzgan los actos sería diferente de la que tenemos. Dejaría de pensar que las circunstancias interesan solo porque sirven de excusa a los incapaces de cumplir las exigencias morales que reconocen tener. Este es el origen de la mala fama de las circunstancias entre moralistas. Las excusas morales no van a desaparecer con ignorar las circunstancias. Mientras los principios que nos rigen sean universales, como tienen que ser, y tengamos que reflexionar por nuestra cuenta

¹ Todo acto de comprender y de pensar se desarrolla en el contexto de una revelación previa del mundo en el que nos encontramos y de una familiaridad ya adquirida con las circunstancias básicas de nuestra vida en ese mundo. Husserl desarrolló este concepto del «mundo de la vida», el cual es tácitamente presupuesto tanto por los hombres en general como por toda teoría filosófica y científica. El mundo descubierto antes de teorizar nos ofrece los contextos u «horizontes» dentro de los cuales se presentarán aquellos asuntos dotados de sentido para nosotros y con los que, por tener sentido, podremos operar práctica e intelectualmente. Sin tales presupuestos seríamos incapaces de pensar y de actuar razonablemente. Cf. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hua VI, §§ 28-29; 33-39; 41; 44; 48-49 et passim.

y riesgo sobre lo que hemos de hacer en cada una de las situaciones irrepetibles de la acción, recurriremos al sentido general de las circunstancias de los actos. El sentido hace comprensible la acción, aunque no siempre la justifique, porque está ligado a los marcos generales del pensar del sujeto. Las circunstancias que sirven a veces de puerta de escape a los irresponsables pueden desempeñar este papel precisamente por estar ligadas a las posibilidades morales. Pero aunque algunas presten, en efecto, este servicio, no todas son de la misma clase. Distinguir entre ellas evitaría declararlas de antemano fuera de los límites de la moral. Conozco un solo moralista importante, el inglés Richard Hare, que admitió a las excusas morales como fecundas y moralmente interesantes. Esta liberalidad pudo haberlo inducido a fijarse en las circunstancias significativas para la moral, pero no lo hizo, que yo sepa.

La moral se pondría en contacto con circunstancias pertinentes considerando, por ejemplo, la diferencia entre lo que hacemos y lo que simplemente nos ocurre. Pues los actos no son lo único que importa acerca de las personas morales, sino también lo que les ha sucedido sin participación suya. El distingo *moral* entre lo hecho y lo sucedido se lo debemos a la obra de Wittgenstein. Aunque fue profundamente moral, en cuanto filósofo del lenguaje concluyó que no se podía hablar con sentido sobre temas que envolvieran valores. Por eso no formuló una doctrina moral. El vuelco lingüístico de la filosofía, un fenómeno histórico de vasto alcance, se convierte en una circunstancia moral para este gran filósofo. A ello debemos el desarrollo de la noción de aceptación moral, a la que me referiré luego. También la vigencia de la idea de tolerancia está ligada a circunstancias históricas. El cisma de la Iglesia católica al comienzo de la modernidad le dio a «tolerancia» un sentido mayormente religioso. Como freno a la belicosidad de católicos y protestantes se recomendaba por sí misma la práctica de aguantar que hubiera gentes equivocadas en sus convicciones. La tolerancia ha recuperado hoy su alcance moral y político debido a la paulatina desaparición de las sociedades homogéneas. Los tiempos postimperialistas nos dejaron un mundo étnica y culturalmente revuelto; la facilidad de las comunicaciones y de los transportes permiten a casi todos trasladarse a cualquier parte del globo. Esto aumenta las fricciones entre gentes que vienen de un pasado diverso e incomprensible para sus conciudadanos. La idea de tolerancia renace con fuerza en tales circunstancias.

La tolerancia, aunque tiene un aspecto moral, interesa hoy principalmente como una manera de perfeccionar la convivencia política. En este carácter admite que se la piense como el producto de un cálculo de conveniencias. La tolerancia es indispensable en las comunidades latinoamericanas —dice Fernando Salmerón—² en las que viven juntos diversos grupos étnicos que aspiran a ejercer sus derechos ciudadanos sin tener que renunciar a su identidad colectiva. Aun reconociendo la necesidad de la tolerancia, admitamos que ella presupone la desaprobación, en algún sentido, de lo tolerado. No se tolera lo que gusta. Conviene, por ello, examinar sus limitaciones. Un crítico dice que la tolerancia consiste en que alguien «acepta a regañadientes, por convicción o simulación cívica, aquello que en el fondo rechaza,

² Cf. SALMERÓN, F. «La tolerancia». En *Diversidad cultural y tolerancia*. México: Paidós, 1998, pp. 27-39.

aquello que lo irrita y solo puede aceptar porque mira a otra parte». «Tolero, haciendo un esfuerzo, lo que en el fondo me resulta inaceptable, lo que borraría del mundo si pudiera... Tolero la existencia de adversarios políticos porque es el precio que debo pagar para vivir en una democracia donde mis propios puntos de vista y mis propios intereses sean tolerados, pero, si pudiera suprimiría del ágora esas diversidades adversarias»³. Y es verdad que la tolerancia no implica aceptar e incluir a los otros con los que nos tocó convivir. Tendría que haber una civilidad superior a la tolerante y bien podría ser una capaz de aceptar la diversidad como una forma irremplazable de riqueza cultural.

La noción de aceptación de Wittgenstein es de alcance individual; el filósofo habla de su propia vida, en primera persona del singular, único modo de expresar las convicciones morales. «Mi *vida* consiste en que con algunas cosas me doy por contento»⁴. El filósofo asoció la moralidad con la felicidad personal; en su *Diario* juvenil afirma: «Siempre vuelvo simplemente a que la vida feliz es buena y la infeliz, mala»⁵. Allí mismo formula el único imperativo ético que reconoce: «¡Vive feliz!»⁶. Y explica que «Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y esto es lo que *se llama 'ser feliz'*»⁷. Apreció a los que saben cómo conseguir la paz consigo mismos⁸, a los que evitan los tormentos autoimpuestos, de que los románticos suelen enorgullecerse. El contentamiento consigo, la felicidad y la concordancia con el curso del mundo no son conceptos definidos que puedan operar como metas y criterios determinados para guiar la acción. Son demasiado vagos, oscilantes y subjetivos. Kant rechazó, con toda razón, que la felicidad pudiera ser un fin moral. Pero en las relaciones de cada uno consigo mismo y para orientarse respecto del sentido de las cosas en el conjunto de la propia vida son perfectamente aceptables. El llamado «conjunto de la propia vida» también tiene, mientras vivimos, el carácter de un esquema imaginativo sin un contenido preciso. Aunque no podríamos teorizar con esta clase de representaciones vagas, las necesitamos para ir viviendo y resolviendo lo que hacer en diversas circunstancias.

Los elementos más importantes de la propia vida moral no eran para Wittgenstein ni las decisiones ni los actos responsables, sino ciertas cosas que nos suceden sin nuestra intervención. «Las cosas más importantes simplemente te suceden»⁹, le dice a un amigo. A pesar de ello, nosotros aceptamos como nuestros algunos de estos sucesos. Quien se sitúa en la actitud de aceptar lo que le sucede sabe que también podría rechazarlo, de manera que, aparte de qué sea lo que cada cual acepta,

³ AGUILAR CAMÍN, H. «Más allá de la tolerancia». En *El Sábado de El Mercurio*, 20 de mayo de 2000, p. 20.

⁴ «Mein *Leben* besteht darin, daß ich mich mit manchem zufrieden gebe». WITTGENSTEIN, L. *Über Gewißheit* § 344; cf. §§ 343, 144, 196, 204, 331, 411, 556.

⁵ WITTGENSTEIN, L. *Tagebücher 1914-1916*, 30 de julio de 1916.

⁶ *Ib.*, 8 de julio de 1916.

⁷ *Ib.*, 30 de julio de 1915 y 13 de agosto de 1916.

⁸ Cf. WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*, § 133.

⁹ BOUWSMA, O. K. *Wittgenstein, Conversations 1949-1951*. Editado por Craft y Hustwit. Indianapolis: Hackett, 1986, p. 46. Cf. el verso de W. H. Auden, «We are lived by powers / we pretend to understand».

hablando de esta posibilidad nos referimos a una opción. Es obvio que, aún sin quererlo, aceptamos mucho, pero, a propósito de la aceptación moral, nos interesa el contentamiento que para el filósofo derivaba de su práctica de buscar un acuerdo con el curso de las cosas. Este aspecto no es toda la moral pero puede convertirse en la base de una actitud moral no doctrinaria, ajustada a los tiempos que corren.

Al hablar de concordancia con lo que es y de aceptación no nos referimos a los hábitos que nos incorporamos por imitación o por inercia. Pensamos en la posibilidad de desarrollar una política estable para el curso de la vida en el mundo que nos tocó, cuyo propósito consista en recibir parte de lo que tal curso aporta, en adueñarse de ello con comprensión, y a veces, cuando algo lo merece, con gratitud y alegría. Pero contentarse con lo que se acepta en un sentido moral es una práctica que es preciso ir aprendiendo, elegirla y preferirla entre posibilidades morales. El compromiso con lo que aceptamos tiene que ser personal, consciente y sin asistencia. En nada somos irremplazables, excepto en materias morales.

¿Qué es lo que puede conferirle sentido moral a la aceptación de algunas cosas que nos ocurren, esto es, a la «aceptación de lo razonable»? Darse por contento con lo que llegamos a ser no ha sido reconocido entre las virtudes. Las virtudes fueron concebidas como formas del vigor, como capacidades de hacer y lograr y la connotación volitiva, característica de lo moral, parece faltarle a la aceptación. La primera impresión que tenemos es que cuando se la adopta como política de vida, más bien contrasta con el actuar que acostumbramos a llamar moral. Este contraste se podría poner al servicio de la aclaración del sentido ético de ciertas variantes de la aceptación y el contentamiento.

La tradición del pensamiento moral tiende a presentar al ejercicio de las virtudes como esforzado y difícil. Reclama determinación y carácter y pide que estos rasgos se combinen con una buena educación y hábitos establecidos de decencia. Si estos últimos faltaren, la buena conducta sostenida costaría esfuerzos heroicos que no resulta sensato esperar de todos. También la idea de darse principios morales y guardarles fidelidad, cueste lo que cueste, sugiere una disposición tenaz y enérgica de la personalidad moral. En efecto, el discurso moral condena casi unánimemente el oportunismo del que hace lo que sus circunstancias le sugieren; la indignidad del que se adapta sin reservas a las situaciones en que la suerte lo pone. La llamada «fuerza de voluntad» se caracteriza, más bien, por dictar leyes y someterse a ellas con respeto; por eso la posibilidad de la anomia de la voluntad ha preocupado a los moralistas desde la Antigüedad. A la luz de tal tradición, la aceptación tendrá dificultades para hacerse reconocer un sentido moral. Donde el sufrimiento vale como mérito o como preparación para hacer el bien, el contentamiento consigo viene a situarse cerca de la pereza, la vanidad culpable y el egoísmo. El enemigo del mundo que se enorgullece de serlo expresará su desaprobación. Cualquier asomo de conformidad tiene que resultarle, además de inmoral, innoble.

En la Antigüedad, los moralistas estoicos y algunas otras escuelas filosóficas predicaban la vida en conformidad con la naturaleza, pero lo hacían a partir de una concepción teológica del universo que hoy no compartimos. Estos pensadores encontraban en la lógica, la física y la ética la misma concatenación necesaria de las cosas que, desde su punto de vista, garantizaba el orden universal que el sabio conocía y aceptaba de buen grado. Este es el sentido en que para los estoicos todo cuanto ocurre, sucede conforme al destino. El filósofo, que conoce la interdependencia de todo, actúa conforme al destino en contraste con el ignorante, al que el destino arrastra en dirección ajena u opuesta a su voluntad. Para el pensamiento contemporáneo la naturaleza, más que un sistema unitario de partes conectadas por una red universal y homogénea de causas, es una mezcla compleja de regularidad y de azar. La naturaleza no es fuente de inspiración de nuestra conducta ni aspiramos a adaptarnos a ella. Carecemos de un modelo único de acción; estamos dispuestos a arriesgarnos y todo fatalismo nos es ajeno y antipático. Estos rasgos y otros nos separan de la idea antigua de aceptación moral.

Consideramos, más bien, que hasta la muerte y el dolor, aunque inescapables, son modificables por la acción. Aunque no disponemos de los medios para garantizarle resultados positivos a determinados cursos de acción, nos compensa la firme convicción de que no son muchas las cosas deseables que están puestas de antemano fuera de nuestro alcance. Todo cuanto me puede afectar ha de acercarse lo suficiente como para que yo a mi vez pueda afectarlo, si quiero. Somos, para bien y para mal, ricos en recursos frente a lo que se nos viene encima. Frecuentemente nos golpean ciertos sucesos funestos, la aplastante mala suerte, etcétera. Puede parecer intolerable oír hablar de aceptación a propósito de tales posibilidades. Pero la enumeración de las desgracias que nos esperan y suceden ignora nuestra recepción de ellas, la capacidad de responder y adoptar una posición propia frente a lo que no podemos evitar.

La aceptación moral no debe ser concebida como mera pasividad y omisión. Puede, claro está, incluir, como cualquier otra política de vida, decisiones de abstenerse de actuar en determinadas situaciones, pero no consiste en tales omisiones. La aceptación de nuestra condición limitada, de la existencia del mal, de la casualidad y las coincidencias desgraciadas, tanto como la aceptación de nuestras capacidades, de la existencia de la bondad y generosidad ajenas, son compatibles con una vida activa plena. La aceptación de algunas cosas no es tampoco una fórmula totalitaria a la que haya que recurrir siempre; no es una regla ni una ley ni tampoco un imperativo que por sí solos establezcan en qué consiste la moral.

La expresión de Wittgenstein, citada al comienzo, «aceptar algunas cosas» o «darse por contento con algunas cosas» (*mit manchem sich zufrieden geben*) es amplia, vaga y formal: se cuida de fijar contenidos dignos de ser aceptados. A pesar de su carácter abierto, excluye definitivamente todo dogmatismo y pretensión de dictar el bien a los demás. Tratándose de moral soy yo quien tiene que aceptar, ser feliz, etcétera. Todo aquí es asunto de cada uno. La fórmula da, además, una señal de moderación

que tácitamente desaconseja los extremismos, las pasiones e impulsos incontrolables que nos mantienen agitados, tensos y en guerra con las cosas como son. Entendida de esta manera la aceptación solo define un estilo, no alcanza a convertirse en una doctrina. Por eso no admite, tampoco, la formulación de generalizaciones sobre sus alcances.

La obra de Wittgenstein contiene múltiples consideraciones sobre los límites de las cosas y de las actividades humanas. Establecer tales límites con claridad y respetarlos una vez que se los concibe tuvo, para este filósofo, un sentido moral. Todo está bien con la condición de que no se lo tome por lo que no es, esto es, mientras no se lo confunda o presente enredado con otra cosa. «Como todas las cosas son, es Dios. Dios es como todas las cosas son»¹⁰. Ir más allá de los límites de algo o siquiera intentarlo conduce al fraude y a la confusión. A veces, incluso al pecado, piensa el filósofo. En este sentido, Wittgenstein es un seguidor de Kant, para quien la manera crítica de la filosofía redundante, precisamente, en el señalamiento de límites del conocimiento, del uso legítimo de la razón, de la conducta libre, del juicio estético. Entre las obras de Wittgenstein, el *Tractatus*, sobre todo, define los límites del mundo, del lenguaje, del sentido, del pensamiento, de la filosofía. Tales límites prestan un servicio moral a quien quiere pensar con claridad y precisión. El filósofo no encuentra mérito ni gracia en las trasgresiones; solo muestra cierta comprensión más tarde con el caso de la ética, que resulta de un impulso humano consistente a chocar con los límites del lenguaje¹¹ pero que no consigue pasarlos; y en el de la religión¹², que trata de expresar verbalmente un sentimiento en términos absolutos, sin lograrlo. Frente a otros límites, como la inescrutabilidad del futuro, la ineficacia de la voluntad para cambiar el orden del mundo de los hechos, nuestras culpas y errores pasados, solo cabe aceptarlos.

¹⁰ WITTGENSTEIN, L. *Tagebücher 1914-1916*, 1 de agosto de 1916.

¹¹ WITTGENSTEIN, L. *A Lecture on Ethics*. En *Philosophical Occasions 1912-1951*. Editado por Klagge y Nordmann. Indianapolis: Hackett, 1993, pp. 37-44. «The first thing I have to say is, that the verbal expression which we give to these experiences is nonsense!» (p. 41).

¹² Wittgenstein und der Wiener Kreis, 17 de diciembre de 1930: Religion.

Miguel García-Baró | Universidad Pontificia Comillas | España

Sobre responsabilidad, libertad y tolerancia

La violencia esencial de la pobreza comienza ya siempre por poner a sus víctimas a disposición de otros —que más bien se cuentan entre los causantes últimos de esa pobreza violentísima—. Quien ha sufrido los efectos de este primer ataque cruel queda expuesto a muchas posibilidades peligrosas, entre las cuales no es la menor la mitificación de lo que se era antes o, en caso de haber tenido que emigrar, de lo que se ha dejado atrás, y, aún más, de lo poco que aún se posee. Como el agresor ha dispuesto de uno mismo de una forma que parece suponer que él es indiscutiblemente superior, cabe reaccionar imitándole también en su injusticia. Este mimetismo es, en realidad, la última dimisión, como quizá está sucediendo en este momento en muchas sociedades islámicas.

La gran cuestión es, pues, cómo pensar y cómo introducir en la práctica, hasta el derecho positivo, una noción de pluralismo que no santifique sin más las diferencias entre los hombres, pero que preserve justamente aquellos factores sin los cuales la relación entre los individuos y los grupos sociales no es más que siempre una nueva versión de la astucia del poder para avanzar sobre lo que aún no ha tomado por la fuerza.

Las palabras esenciales en la discusión filosófica de este enorme tema son *responsabilidad e identidad*.

Ante todo, hay que denunciar la estrechez del sentido incluso más corriente, y desde luego clásico, del término responsabilidad. No se es responsable únicamente de lo que uno, el individuo, hace libre y deliberada y lúcidamente. No es preciso responder ante otros tan solo sobre ese grupo de actos personales, que es, en definitiva, un sector pequeño de la acción humana globalmente tomada. Lo que es verdad es que el acto decidido en esas condiciones de máxima participación personal en él, caracteriza muy señaladamente la índole moral de un sujeto —o de una sociedad—; pero, en cambio, desde antiguo es evidente que el propio derecho positivo considera con acierto que son imputables acciones, omisiones y estados habituales que no se cuentan entre los decididos con plena conciencia de libertad por aquel a quien se le imputan. No es solo un atavismo procedente de los tiempos en que el mito reinaba indiscutido sobre la vida humana el hecho de que se hereden ciertas responsabilidades; como tampoco es siempre rechazable una sanción que afecta a toda una colectividad, sin que el organismo sancionador entre en el detalle de investigar el grado personal de lúcida colaboración que tocó a cada uno de los alcanzados por su decisión jurídica.

De todos modos, no me refiero en primer término a la responsabilidad jurídica, sino a la responsabilidad moral. Y respecto de esta no es solo una apariencia bien fundada la que nos lleva a pensar que si en el derecho se dan casos como los que acabo de mencionar, en la moral aún serán más frecuentes. Es lo que sucede. De ningún modo nos es moralmente lícito imaginar que nuestra responsabilidad se ciñe a las acciones y las omisiones en cuyo primer origen nos reconocemos a nosotros mismos como sujetos libres.

Para cerciorarse de hasta qué punto es verdad tal cosa, basta reflexionar sobre la evidencia de que cada uno de los gestos de nuestra existencia desencadena efectos que traen consigo nuevos efectos prácticamente infinitos. Desde los comienzos de la filosofía parece haber conciencia de este hecho; es decir, de que la autoafirmación de alguien en la vida contiene una dosis inevitable de violencia, porque es ya, en muchos sentidos, una coacción sobre el entorno —principalmente, sobre el entorno humano—: una coacción que condiciona inevitablemente la vida de todos los demás seres vivientes, aunque, claro está, en modos muy distintos. Mi presencia, como la de cualquiera, se impone, cargada de efectos infinitos, en el paisaje del mundo. Nadie, en adelante, podrá ni deberá vivir como si nosotros no hubiéramos existido, ocupado un lugar y un tiempo y vivido a fuerza de presionar sobre el mundo y recibir en nosotros su presión. Y quizá incluso debemos hablar seriamente de nuestros efectos también en la dirección del pasado, que está abierto a nuestra interpretación y a nuestra apropiación, luego convertidas en el material de la tradición que de nosotros heredarán nuestros hijos.

Por el mero hecho de la incorporación de un nuevo individuo a una sociedad, por el hecho mismo de recibir como propias las pautas elementales de comportamiento de esta sociedad, cada uno se hace solidario de un conjunto inmenso de situaciones, muchas de las cuales comportan la obligación de responder: la responsabilidad, mucho más allá de la libertad plenamente en posesión de sí misma.

La historia de nuestra sociedad, sus leyes, sus usos sociales no solo tienen relevancia para todos nosotros y no solo influyen en nuestra existencia, sino que, en diversos grados, son ya también partes de nosotros mismos. Si una rama de mi familia ha vivido durante siglos ejerciendo, por ejemplo, autoridad señorial en una determinada región, yo no puedo desentenderme de las responsabilidades contraídas con las gentes y la realidad social de ese país simplemente yéndome a vivir lejos y proclamando que, como mis abuelos no me dejaron deudas contantes y sonantes para con nadie, y yo no tomé las decisiones que ellos sí tomaron, mi vida no tiene ya nada más que ver con ningún imaginario lazo entre ella y el pasado. Pero el caso se amplía: yo soy español, y España, por ejemplo, intentó, con clara conciencia de lo que esta empresa suponía, la explotación colonial del Rif, hasta hace bien pocos años. No cabe desentenderse moralmente de las consecuencias de esa aventura para la historia actual de Marruecos. Y exageraríamos si dijéramos que ningún tribunal exigirá responsabilidades a ningún español de hoy respecto de quienes viven ahora en Marruecos. El hecho es que la Organización de las Naciones Unidas combate

vigorosa, razonable y justicieramente por hacer valer en el derecho internacional público el principio de la cesión de un mínimo porcentaje de las riquezas de los países ricos, en favor del desarrollo de los países con índices de pobreza terribles. Y todos reconocemos que el esfuerzo por conseguir que llegue a tener rango de ley con efectos coactivos esta iniciativa, es digno de alabanza en sentido moral. Si un día se hace realidad este ideal tan escasamente utópico en apariencia, caerá sobre cada individuo un deber jurídico que representará su responsabilidad solidaria mucho más allá del ámbito de su libertad plenamente asumida.

También es nada más que una apariencia engañosa el prestigio de cosa abrumadora, apenas solo negativa y grave, que acompaña con demasiada frecuencia a los usos de la palabra responsabilidad. Es posible que mis lectores se estén dejando llevar a la impresión errónea de que pretendo mostrar que las cargas que lastran la vida humana son aún más duras de lo que a diario y a primera vista tendemos a creer. Como si no bastara tener que dar la cara por los males libremente producidos, yo estaría sugiriendo que nuestras culpas van aún mucho más allá. Pero la verdad es que la responsabilidad no se hace presente tan solo allí donde también se debe hablar de culpabilidad. Tal cosa sería, en cambio, una restricción horrible del sentido de la responsabilidad. Esta, en principio, tan solo significa la relevancia de alguien, individuo o grupo, a propósito de determinada situación, en tal forma que ese alguien *tiene necesariamente algo que decir* en relación con un estado de cosas. Lo tiene incluso si no hay nadie que en concreto le interroge. Como se echa inmediatamente de ver, la capacidad de importar, en este sentido, a propósito de las situaciones del mundo, más bien es un rasgo muy positivo, un estímulo esencial, incluso, de la identidad de alguien, en vez de ser sobre todo un signo de su culpa y, en general, de aquella negatividad en él que se opone a la conquista de la identidad plena.

Claro que la responsabilidad no está exclusivamente vinculada a la rendición de cuentas por la infracción de un precepto: tan no lo está que la ausencia de toda responsabilidad equivaldría a la inexistencia pura y simple de lo personal. Mucho más todavía: la suma de las responsabilidades es en realidad el factor que individúa a la persona, y es, por esto mismo, un integrante decisivo de su identidad.

Aludiendo en principio al exceso del mal en el mundo, Dostoievski lanzó aquella hipérbole formidable de que yo soy en cierto modo responsable por todo él. No podemos saber si su sentimiento estaba basado en el hecho de que ninguno de nosotros, quienes decimos «yo», está libre de la conciencia de alguna culpa; cuando la culpa, en el sentido más estricto, sí supone una aguda lucidez de lo que se decide hacer, de su discrepancia con lo que se debería hacer y de la alta probabilidad de una serie de efectos perniciosos que se extenderá por el terreno de lo imprevisiblemente malo. Y es muy cierto que esta descripción del mal moral puede llevarlo a uno al borde de considerar un demonio a quien lo comete. Todo mal moral estrictamente tal tiene que describirse como un misterio de mal.

Pero también cabe una lectura muy diferente de esa frase (tan profundamente perturbadora como oscuramente verdadera) de Dostoievski. Una lectura que, atendiendo sobre todo al intrincado problema de la identidad del hombre, empieza por comprender que la respuesta más inmediata a la pregunta «¿quién soy yo?» no consiste sino en decir un nombre propio. Un nombre propio, identificador, sitúa a su portador respecto de toda la historia y respecto de toda la geografía de este mundo: señala hacia su indefinido árbol genealógico y localiza el país y el entorno. Y además, este que soy yo, el que así se llama porque así le llamaron sus padres y así le siguen llamando todos, soy el que soy porque los demás, todos los demás, llamándome cada cual a su modo, esperan legítimamente que yo les responda. Quienes me llaman constituyen, con su apelación, mi calidad de individuo irremplazable. A esta llamada múltiple, yo no puedo contestar mirando para otro lado, como si no fuera yo el interpelado. No toda mi identidad, pero sí, por lo menos, el esencial factor de ella que me hace ser irrepitible e irremplazablemente el que soy en cada situación de la existencia, está determinado por la suma de estas apelaciones, o sea por la suma de mis responsabilidades, y en la medida en que son únicamente mías.

Siempre recuerdo a este propósito un cuento jasídico que se atribuye a rabí Moisés Löb. El cual sostenía que absolutamente todo lo creado tiene su divino papel. Un discípulo le planteó un día la cuestión de cómo atribuírselo incluso a la negación de Dios. El rabí respondió que cuando alguien viene ante ti con su necesidad, no tienes ningún derecho a contestarle que confíe en Dios y sea a Él a quien le lleve su problema. En ese momento debes, por el contrario, negar en tu práctica a Dios, porque tienes que actuar, efectivamente, como si Él no existiera: como si el prójimo y tú estuvierais, en ese momento, solos en el mundo y en tal relación que solo tú puedes ayudarle. En otras palabras: tú eres precisamente el que eres, insustituible e irrepitible, en la misma medida en que hay para ti un prójimo o muchos prójimos que reconoces como tales en el hecho de que están recurriendo a ti llamándote por tu verdadero nombre propio. Cualquier otra aparente característica de nosotros mismos no es en definitiva, si se examina con cuidado, una auténtica característica distintiva. Todo lo que además soy, tanto física como anímicamente, es en principio repetible en otro lugar del mundo y del tiempo, aunque de hecho no se haya dado una segunda vez antes de la era de la ingeniería genética. Pero esta humillante verdad no borra mi individuación absoluta, ya que esta viene dada primordialmente por mi responsabilidad concreta.

La antropología filosófica marcada por el pensamiento platónico, o sea la antropología clásica en Occidente, no ha puesto en primer lugar la apelación del prójimo, sino que ha dado preferencia al problema del ser. En esta visión tradicional, se reconoce, como hizo Sócrates, que la vida individual es una posibilidad precaria de alcanzar la plena identidad consigo mismo, en la que se cifra el cumplimiento tanto ético como ontológico y eudemónico del hombre.

El platonismo dedicó gran atención al hecho de que todos los seres que están en el tiempo más que poseer identidad, consisten en estar lejos de su ser perfecto pleno, o sea en ser diferencias, si se me permite hablar así. La identidad acabada de algo

es de suyo una cosa eterna, a salvo del correr de los tiempos que podrían erosionarla. Cuando algo sencillamente *es*, entonces no puede dejar de ser lo que es. Pero los hombres, como el resto de las entidades que pueblan el mundo, más que *ser devienen*: participan deficientemente del ser y están en camino a él, en interminable camino, en tensión que no se puede calmar más que autoaniquilándose en el mal. El deseo, el amor, la nostalgia se explican así en nosotros como la herida que resulta del hecho de que desde un principio nos ha sido negada la verdadera coincidencia con nosotros mismos; pero se nos ha dado, en cambio, cierto conocimiento de esta carencia: en el fondo de nuestra memoria se guarda algún recuerdo de la perfección perdida de nuestro origen, como en el fondo de nuestra voluntad nos ilumina un gusto ya casi olvidado de lo eterno.

Las consecuencias que se siguen de esta concepción del ser del hombre no son compatibles con los rasgos capitales de las cuestiones de la responsabilidad y la individuación que he descrito antes. Sobre todo, la tensión esencial de la existencia humana es entendida en la tradición platónica como tendencia a la reintegración de sí mismo. Pero entonces el encuentro con el otro en medio de las circunstancias del mundo, por importante que sea para que nos lleguemos a conocer a nosotros mismos, es tan solo importante, precisamente, porque colabora para este autoconocimiento. El otro hombre es aquí una ocasión interesante para llegar a ser de nuevo uno mismo en plenitud. En definitiva, el otro, su llamada y mi responsabilidad para con él no son esenciales. Habría que demostrar que el otro no es una alucinación, porque, a fin de cuentas, su papel es el de medio no imprescindible para lo que aún se sigue llamando en nuestros días la autorrealización. Y todavía, desgraciadamente, son bastantes las personas que, cuando se les pregunta por lo que las ha impulsado a trabajar en organizaciones de solidaridad, contestan que se sienten así más realizadas y que por eso continúan su trabajo. Es una manera realmente grave de desconocerse a sí mismo.

La realidad es que ni la felicidad, ni el bien moral, y ni siquiera la identidad plena pueden ser alcanzados por el hombre en la lucha solitaria de su alma consigo misma —o consigo misma y con Dios, como enmendaba San Agustín la posición platónica—. Y, sin embargo, el recuerdo de la antropología platónica sigue presente en problemas tales como el tan traído y llevado etnocentrismo. Él está en la raíz de atreverse, sin mala conciencia teórica, a dejar a un lado, para después, en segundo plano, cuando se habla del ser del hombre, la cuestión de la alteridad, o sea la responsabilidad.

Pero ahondemos en las raíces históricas de los planteamientos de la antropología filosófica.

Como acabamos de empezar a ver, las dos tradiciones mayores que se integran en nuestra cultura difieren de un modo tan llamativo como significativo. En la antigua Grecia, el extranjero emigrante es tenido simplemente por un hombre profundamente desgraciado. En los poemas homéricos, casi no cabe peor perspectiva que la de pensar que en el futuro la derrota lleve a uno mismo o a parte

de su familia y de su tribu a tener que abandonar el lugar donde se está enraizado. Salvo que se haya disfrutado antes de la posibilidad de acogerse a los privilegios de quienes son mutuamente *huéspedes*, los emigrantes pierden todos sus derechos. Pasan del *día de la libertad* al *día de la servidumbre*, y están a la merced completa de los vecinos de la nueva tierra a la que se hayan dirigido. Solo les cabe acogerse a lo sagrado: convertirse en *suplicantes* que se refugian en los altares de los dioses o se abrazan a las rodillas de quienes gobiernan en el país. Por esto preocupaba siempre a Ulises en sus viajes haber llegado a una región en la que se temiera a los dioses y no fueran sus habitantes perfectos bárbaros. Cuando la buena suerte acompañaba y, en efecto, los hombres del país de acogida conocían los deberes de la religión, entonces quien llegaba errante y pobre se reconocía explícitamente que *procedía de Dios* —al pie de la letra, del dios que es padre de los dioses y de los hombres—. Incluso está la Antigüedad impregnada de la idea de que así, de emigrantes, viajan disfrazados los dioses probando a los hombres. Pero, en cualquier caso, originariamente, de suyo, como mero individuo, el emigrante carece de todo derecho. Y así permaneció siendo hasta la crisis de la *polis* en los tiempos helenísticos y el advenimiento de las ideas estoicas sobre la igualdad esencial de todos los hombres y las consecuencias cosmopolitas de esta idea.

Es del mayor interés comparar este desarrollo lento y tardío del reconocimiento teórico del derecho natural de todo hombre a recibir un trato igual en cualquier lugar del mundo en que se encuentre —recuérdese que las ideas estoicas no fueron llevadas a sus conclusiones últimas en la práctica ni siquiera cuando los emperadores romanos fueron filósofos estoicos—, es muy interesante, digo, compararlo con el muy temprano y muy práctico —y no menos revolucionario— surgimiento de instituciones —no solo de conceptos— profundamente respetuosas para con el emigrante en el antiguo Israel. El monoteísmo estricto de los profetas de Israel y de Judá, contemporáneos de Homero, avanzó mucho más allá que la Grecia clásica en esta cuestión. Y precisamente ello se debió a algunas de las diferencias más salientes entre las que distinguen al monoteísmo del politeísmo.

Israel también conoció, desde luego, la diferencia entre el israelita y el no-israelita (*nokrí*, que no es hijo de Abraham, sino nada más que hijo de Adán). Y asimismo conoció la institución general antigua del huésped (*ger*, que se podría traducir por *extranjero*, y que se acoge a las mismas prerrogativas generales que el *xenos* en el caso de Grecia). Pero estas distinciones basadas en la sangre y en la pertenencia a un grupo religioso no fueron suficientes para el monoteísmo del antiguo Israel. Como ha escrito admirablemente Hermann Cohen, «[...] el propio monoteísmo rechaza de sí toda separación interior entre aquel que lo confiesa y quienes no lo confiesan»¹. Esta verdad solo fue reconocida paulatinamente.

Uno de los términos clave en este desarrollo es el de extranjero afincado entre vosotros (*gertoshav*). Desde luego, este extranjero no reconoce al Dios de Israel; sin embargo,

¹ COHEN, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p. 138.

como «el derecho es de Dios»² y no va, pues, ligado ni a dioses locales ni a la mera decisión humana, solo habrá «una ley para vosotros, tanto para los que habéis nacido aquí, como para los extranjeros que habitan entre vosotros»³.

El progreso en la maduración de esta concepción llevó muy pronto a la noción de que todo hombre ha sido hecho a imagen de Dios, de donde se siguen cosas tan admirables —y tan imposibles de encontrar en la literatura de otros pueblos coetáneos— como que «no debes despreciar al egipcio, porque tú mismo fuiste un extranjero en el país de él»; y «no debes despreciar al edomita, porque es tu hermano»⁴. Todo extranjero, esté donde esté, todo no-israelita (*nokrí*) es escuchado en el Cielo cuando ora, como podemos parafrasear 1 R 8, 41ss.

Por cierto que la tradición de esta revolucionaria concepción monoteísta del derecho no solo no se perdió en el judaísmo posterior, sino que se profundizó en la creación de dos conceptos admirables, que quizá ya no fueron alumbrados sin asistencia de las contribuciones griegas y romanas a las nociones filosófico-jurídicas. El primero de estos conceptos es el talmúdico *hijo de Noé*, destinado a mediar en la distancia que existe entre el simple hijo de Adán y el hijo de Abraham. La doctrina del Talmud ha dejado establecido el hecho de que los hombres todos, en tanto que descendientes del justo que fue librado del universal castigo divino contra las primeras perversas generaciones de los hombres, participan del pacto solemne y eterno⁵ que Dios estableció con Noé. En consecuencia, Dios es Dios de todos los hombres, tanto si estos saben invocarlo en el interior de la comunidad de los hijos de Abraham como si permanecen fuera de ella. De aquí que posiblemente haya justos incluso en Sodoma y Gomorra. Por cierto, cuando Abraham discute con Dios acerca de estos posibles justos, es evidente que no está solo pensando en los miembros de su propia parentela que han emigrado hasta esas ciudades que Dios se dispone a juzgar con mucha severidad.

De esta idea solo hay un paso al concepto, tan esencial entre las ideas jurídicas y teológicas de Maimónides, y tan profundamente presente en todo el judaísmo hasta el día de hoy, de los justos de los pueblos del mundo (*hasidei 'omot ha-olam*). No se puede decir que haya exageración en exclamar que estos términos de la tradición judía exigen ser reconocidos como marcando la primera aparición sobre el mundo —en sentido no meramente teórico— de los principios de la libertad de conciencia y la tolerancia.

Pero tanto más interesante es entonces que todos estos hechos no hayan oscurecido en absoluto la mirada de los grandes profetas de Israel y de Judá a la hora de contemplar y juzgar las diferencias más dramáticas entre los hombres.

² Dt 1, 17.

³ Ex 12, 49.

⁴ Dt 23, 8.

⁵ Cf. Gn 9, 12.

Estas no son, como acabamos de ver, ni las que los separan por su lugar de nacimiento, por su etnia, por su tiempo, ni por su religión o su falta de religión. Las diferencias decisivas son las que mantienen las fronteras entre los ricos y los pobres, entre los poderosos y los que no tienen otro valedor que Dios (los *anawim*). Es esencial al monoteísmo la doble concepción de que, por una parte, la justicia humana no pasa de ser justicia deficiente, pero, por otra, hay de suyo, eterna, divinamente, una diferencia absoluta entre lo justo y lo injusto. Precisamente, toda vez que el monoteísmo funda la igualdad esencial de todos los hombres en la diferencia insalvable entre Dios y lo que no es Dios, plantea por eso mismo una corrección radical a todas las concepciones antiguas y modernas de la religión: una corrección moral. Cabe decir que el monoteísmo hace pasar delante de la religión a la moral, o, como decimos ahora muchos lectores de los grandes pensadores judíos de nuestro siglo de tragedias, que el monoteísmo consiste, ante todo, en la concentración de la religión en la ética. Algunos han llegado a proponer que la religión es la relación social misma, la relación yo-tú en la medida en que es relación realmente directa.

Dicho de otro modo, que se corresponde más con los textos del antiguo profetismo de Israel y de Judá: dejar permanecer o hasta establecer institucionalmente diferencias entre los hombres por lo que hace a su relación con la justicia, es el pecado mismo de irreligión. Pero lo capital entre estas diferencias respecto de la justicia es el desequilibrio en los derechos a gozar por igual de los frutos de este mundo, ya sean naturales o culturales. En otras palabras: la pobreza y la indefensión atentan contra la verdad decisiva de Dios y su creación.

Pero este mismo principio tiene aun otra lectura posible que todavía nos acerca más a las cuestiones antropológicas que tenemos aquí planteadas. Y es que el escándalo insoportable, la situación ante la cual solo cabe la rebelión, el *no* teórico y práctico, es el sufrimiento del otro. Incluso cabe decir —y debe decirse— que es solo mediante la toma de posición ética y religiosa contra el sufrimiento del otro como llega a ser también una cuestión ética y religiosa el sufrimiento de uno mismo.

Hay en este punto una contradicción insalvable entre la tradición judeocristiana y la herencia griega. La sabiduría de Grecia no ha sostenido, ni siquiera en boca de Sócrates, que el dolor del otro, su dolor individual y el dolor colectivo de los grupos sociales marginados, fuera un absoluto escándalo moral, o fuera, por lo menos, el medio por el que el tú y el yo entran primeramente en auténtica relación de alteridad. Sócrates no protestó por la existencia de la esclavitud, y en cambio las instituciones del antiguo Israel la habían proscrito. Sócrates se admiraba de cómo todos usamos las palabras a las que ponemos nuestra vida sin reflexionar radicalmente acerca de su significado; pero no se admiraba tanto, no era estimulado a pensar y a actuar con la misma intensidad, por el espectáculo cotidiano de la injusticia y las diferencias institucionalizadas —la mayor parte de las cuales tenían precisamente que ver con la separación entre quienes han nacido en el interior de las fronteras del Estado y quienes han entrado dentro de ellas por alguna necesidad—.

Sigamos hablando el lenguaje propio del monoteísmo. Hemos observado cómo una parte de su misma esencia está en la obtención bien práctica, plasmada en instituciones de derecho positivo, de un concepto de hombre que traspasa todas las barreras nacionales, culturales, religiosas, sociales y familiares. Pero las últimas consideraciones nos permiten dar un paso más, hasta comprender que este concepto universal de hombre no corre el peligro de olvidarse de la identidad individual de cada hombre porque se ha forjado en el terreno de la ética. Ha sido el dolor del otro quien ha revelado a los profetas el rostro invisible de su Dios. Todo hombre es, en principio, mi prójimo, y no simplemente algo o alguien que se me parece en peso, estatura y una larga serie de capacidades y de propiedades biológicas. No es solo la visión la que nos manifiesta desde fuera que los demás son como nosotros mismos, hechos por Dios a su imagen. Esta verdad no se puede obtener con semejantes medios. Más bien se saca de la experiencia inmediata de la responsabilidad, en primera persona del singular y del plural, respecto de la injusticia, es decir, del dolor y la miseria de quienes tengo al lado.

La identidad humana, que es parte de eso de lo que soy responsable en primera persona cuando trabo relación con el otro, no es la abstracta igualdad que consiste en que todos los hombres, por ejemplo, estamos capacitados en principio para el conocimiento de la verdad y el reconocimiento de la obligación moral. En realidad, la identidad humana individual que apela a la responsabilidad de un yo, es todo el ser del prójimo exigiendo ser reconocido como otro absolutamente irrepetible.

Cuando Kant pudo defender filosóficamente que, en sentido práctico, debe todo hombre ser reconocido como un ciudadano del reino de los fines o del mundo inteligible; y que esto equivale a sostener que el hombre no tiene precio, sino dignidad; y también que el hombre exige ser tratado como fin en sí mismo, y nunca como medio, la extraordinaria altura de sus tesis está, sin embargo, empañada por el hecho de que la *persona*, sujeto de todas estas oraciones pertenecientes al ámbito de la razón práctica, es en realidad y exactamente no tanto el hombre tomado como tal —el hombre de carne y hueso, en el valor que Unamuno da a esta expresión—, sino la naturaleza racional en él. La naturaleza racional, que no admite diferencias individuales, o sea: a propósito de la cual no tienen sentido las palabras «yo» y «tú», sino tan solo, por decirlo de alguna manera, la palabra «ellos», «todos ellos» —porque se echa de ver de inmediato que solo sobre la base de reconocer un lugar filosófico a yo y a tú se puede hablar también de nosotros y vosotros—. El sujeto de la santidad kantiana es tan solo la razón práctica misma, para la que carecen de sentido las diferencias que puedan especificarla y aun individualizarla. El objeto del respeto moral es, en primer lugar, la ley misma y, derivativamente, la razón práctica autónoma, legisladora para sí en el reino de los fines; pero no el hombre de carne y hueso, sobre el que, en cambio, habrá que realizar, muy probablemente, duras intervenciones que lo vayan adecuando al reconocimiento de su autonomía práctica.

Hoy, sin necesidad de caer en el extremo de santificar todas las diferencias, nos parece que esta noción de lo que en el hombre tiene derecho al respeto muestra lagunas no solo sentimentales, sino éticas y racionales —filosóficas y teológicas—.

La antropología de impronta kantiana ha rendido un servicio histórico que no es posible exagerar. Ha vuelto independientes los grandes problemas morales de la solución de los enigmas de las ciencias positivas; es decir: ha recordado a todos que los dilemas de la vida de la acción en el mundo cotidiano no deben esperar su solución de los progresos en el conocimiento de la naturaleza. Ha insistido, pues, en que la filosofía práctica es tan primordial como la filosofía teórica —en realidad, aquella lo es en mayor grado—. Todo lo cual no significa que no quepa un progreso en el descubrimiento de las verdades fundamentales de la filosofía de la acción, ni tampoco equivale a que sea indiferente para este progresivo descubrimiento que a la vez se participe con energía y entusiasmo en el avance de la ciencia empírica. Y además la antropología que depende de Kant ha exaltado con toda razón al rango de lo absoluto la fuerza tanto coactiva como liberadora de los imperativos morales. De este modo, ha conseguido profundizar en la conciencia de la autonomía y la igualdad de todos los hombres, y ha favorecido los programas de emancipación de individuos y grupos injustamente tratados. En definitiva, ha propuesto, con toda sobriedad y con no menor decisión, un horizonte de utopía que posee realmente la capacidad de movilizar las fuerzas y las esperanzas de cuantos se atreven a saber y a pensar por cuenta propia.

Pero ha descuidado, al menos, dos aspectos esenciales del problema antropológico general. El primero de ellos es el que hemos observado antes, y de él depende, como una consecuencia, el segundo. La antropología kantiana exige, por decirlo de alguna manera, el sacrificio del hombre concreto en aras del hombre genérico, o, mejor, de una parte del hombre genérico. Todos los factores que individualizan al hombre concreto e histórico son, en última instancia, no solo despreciados, sino condenados en el ámbito de este pensamiento. Cuanto individualiza, cuanto fija al hombre a una tierra y una época, a un cuerpo y un conjunto definido de relaciones sociales, es solo el material hostil para la formación del carácter moral. Todo lo circunstancial solo es capaz de oponer obstáculos a la universalidad perfecta de la ley práctica. Si eso circunstancial es tomado en consideración a la hora de adoptar un principio para la acción, necesariamente contaminará la santidad del principio mismo. Atenerse en sentido práctico a lo que la circunstancia como tal exige —por ejemplo, a la demanda particularísima del prójimo tal y como me es lanzada—, más bien ha de ser siempre fomentar la felicidad de uno mismo que trabajar por la causa de la promoción del bien en el mundo.

La consecuencia de esta rigurosísima división del hombre en dos —lo empírico y lo racional, o sea lo diferenciador y lo universal— es el relativo desprecio por los problemas del aprendizaje y, en especial, del aprendizaje moral. Kant deja a un lado la empresa de conquistar la plena identidad, como no sea en el exclusivo sentido de conseguir la identificación, lo antes posible, sin necesidad de transiciones que

solo son dilaciones, con las exigencias de la ley práctica. Por otra parte, no olvida que el hombre estará siempre en conflicto porque es siempre un individuo carnal e histórico y culturalmente definido— con el reinado incondicional de la verdad moral. Esta, aunque es imperada por la misma razón autónoma que constituye la personalidad humana, siempre se presentará como una constricción ante la conciencia del individuo. La libertad humana siempre será, desde el punto de vista empírico, más una tarea que el supuesto desde el que se parte para construir la convivencia.

En resumen, Kant no pudo prestar suficiente atención a este exceso de responsabilidad por el otro individual y prójimo que, en la relación directa entre tú y yo, verdaderamente me hace ser este individuo preciso, de carne y hueso, cuya identidad auténtica está marcada por la apelación que me dirige la proximidad del dolor de los demás.

Las reacciones románticas frente a la antropología kantiana han solido exagerar tanto sus parciales verdades que han hecho al pensamiento posterior a las guerras mundiales y al Holocausto añorar a Kant y a su presentación de lo que realmente son religión, santidad y amor práctico. Lo peor del Romanticismo es que ya ha conocido qué secuelas prácticas saca de él la historia, mientras que todavía no se ha intentado realizar la utopía kantiana en la historia. Eso peor del Romanticismo es, sin duda, el nacionalismo elevado a categoría metafísica: la mitificación absoluta, intangible de las diferencias culturales precisamente como expresiones de las diferencias esenciales entre las naciones. En cuanto la alteridad y la corresponsabilidad se ven remitidas a este marco teórico, surge la tentación de basar en la etnia y la sangre lo más profundamente diferencial entre los hombres, y ya nada es más natural, entonces, que extraer la consecuencia de que las naciones no solo son distintas y deben seguir siéndolo, sino que también pueden ser clasificadas en un orden jerárquico de valores que enraizan en la biología. La vida convierte así en el criterio decisivo para juzgar sobre las relaciones interhumanas.

No es solo la lección de la historia, sino la verdad misma lo que hace que la antropología filosófica deba buscar en el presente una complementación distinta de las nociones de libertad, responsabilidad e identidad individual y grupal. Las tragedias del siglo XX, que han podido ser diagnosticadas como la «pérdida de la humanidad» por Alain Finkielkraut, nos impulsan a aprender deprisa. Sobre todo, porque amenazan con prolongarse en una serie de desastres terribles en el siglo que viene. A los genocidios que ya hemos experimentado puede sumárseles muy pronto el exterminio, como en un sitio en el que la plaza se gana por hambre, extenuación y peste, de las culturas y las personas del sur del planeta. Aunque sea bajo la forma suave de exterminio que es la mera asimilación del desplazado y del emigrante en la sociedad que más que recibirlo lo avasalla y destruye. Pero es que, a su vez, las sociedades cuya historia reciente cada vez está en el riesgo de consistir más y más decididamente en la destrucción de cerca y de lejos de otras sociedades y otras identidades humanas, quedan también ellas arruinadas. La cultura de la muerte, de la violación de las diferencias, es ella misma muerte. La identidad

que solo pretende alimentarse de sí misma desconociendo toda alteridad real, incluso las que la llaman porque viven al lado, va vaciándose con mucha rapidez de todo sentido: solo es un constante *no* que arrasa cuanto toca.

Naturalmente, hace falta un instrumento apropiado para alcanzar tal grado de poder destructivo. Hace falta, para decirlo en sus adecuados términos abstractos, un universal que lo sea tan estrictamente como la razón, pero que, a diferencia de esta, no dé paso a ninguna utopía: un universal que en sí mismo sea la antiutopía. Tal es la condición del dinero, a su vez clave para la explotación técnica absoluta del mundo. Ambos fenómenos, en cuanto son decisivos ya hoy en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en amplias áreas del planeta —no exclusivas, ni mucho menos, del llamado Primer Mundo—, impregnan naturalmente la política y el Derecho.

Desde el momento en que el hombre es solo contemplado como un mero individuo de un género, sin mediaciones de ninguna especie, o bien es que se lo está tomando como un fin en sí mismo, a la manera de la filosofía práctica y la antropología kantianas, o bien, en el extremo contrario, es que solo se lo juzga como cierto *cuanto* de fuerza productiva y capacidad de consumo: o sea como un cuerpo natural, desprovisto de todo rasgo peculiarmente humano —el dolor, el amor, el deseo, la culpa, y hasta el hambre y el trabajo—. La alternativa de Kant es exacta: solo es posible interpretar y tratar al hombre o como un fin en sí mismo, o como algo que de suyo es un medio para fines ajenos. Solo es posible pensar o que el hombre carece de precio, o que el hombre carece de dignidad, y solo caben dos modos consecuentes de actuar, según cada uno de esos dos principios. El hombre considerado como un medio de los fines de otro ser —sea este lo que sea o quien sea— ya no tiene más que precio: un precio bajo o alto, que depende de su idoneidad para la rápida y perfecta consecución de los fines a los que se lo destina.

Y debe observarse que no es posible universalizar radicalmente, hasta el final, las dos visiones contrapuestas de la humanidad del hombre. Una, la que respeta su dignidad invaluable, admite ser universalizada sin restricción. La otra, la que lo pone al servicio de otros fines, no, en cambio. Porque estos fines son, en última instancia, consciente o incluso inconscientemente, fines de alguien, que, por lo mismo, figura en la estructura de puros precios a que así se ve reducida la sociedad humana entera, dentro de la categoría de fin en sí mismo.

Es, pues, evidente, que la concepción del hombre como ser que tiene su precio siempre, va de la mano de una estructuración global de la humanidad según relaciones de poder carentes de piedad. Por el contrario, el reconocimiento real de la dignidad de todos los hombres va ligado a la renuncia última al poder que difiere de la santidad, la paz perpetua y la razón.

Por otra parte, aquella visión del hombre que no descubre en él más que un vientre y unas manos que en nada se diferencian de las de un mecanismo, acompaña necesariamente a la interpretación de todo el ser del mundo como algo a la disposición

de la manipulación técnica. En el presente, la defensa de la naturaleza frente a esta ontología de la universalidad de la técnica se reúne, como no lo hizo en el pasado de la Modernidad, con la tradición del monoteísmo: no es, por consiguiente, siempre un nuevo paganismo.

Quizá estos análisis a vuelo pluma hayan conseguido una parte del objetivo para el que han sido escritos: avivar o, en su caso, suscitar la conciencia de que no es ningún lejano problema de teoría ociosa hallar la manera de pensar clara y esperanzadamente la unión entre la utopía kantiana, ilustrada, y la verdad que se contenía en la reacción romántica, anhelante de dar su satisfacción a lo que piden, tanto metafísica como moralmente, las diferencias individuales en la humanidad.

Por mi parte, creo, empiezo a creer que creo, que la vía abierta por el pensamiento de la primacía de la responsabilidad por sobre la libertad, consigue proponer el complemento que se echa en falta en la antropología kantiana. Y es así porque logra una reivindicación puramente moral y religiosa de la noción de individuo, puesta a la luz no de una nueva categoría en la que las diferencias se disuelven y toda alteridad es solo negación provisional de la mismidad. Cuando la responsabilidad se reconoce anterior a la libertad y a la evidencia teórica, lo que se está haciendo es recuperar el lugar racional altísimo que corresponde al tú y al yo. Lo que se está ganando o reconquistando es la comprensión de que los significados de nuestros familiares pronombres personales y los significados de los nombres propios con que nos llamamos en nuestras relaciones cotidianas en el mundo de la vida no son magnitudes precisamente despreciables desde el punto de vista de la razón. Al contrario, la intersubjetividad de esta, que es el instrumento precioso desde el cual afirmamos tanto los derechos del hombre como las exigencias peculiares de los derechos del emigrante, pasa a convertirse, en este pensamiento nuevo, en una cuestión que no debe darse por entendida, sino que se ha de fundamentar en la relación directa de un hombre con el dolor de los otros hombres.

Hay una experiencia inmediata de la alteridad inocente y sufriente del prójimo, que es donde precisamente se enciende la idea misma de la razón, porque es en ese lugar donde se aprende el lenguaje, donde se recibe pasivamente la verdad de la condición radicalmente intersubjetiva del hombre. Es ahí donde se escucha la gran lección de que no podemos soñar ser cada uno de nosotros lo único que existe y vale en el mundo. Del modo más esencial, es ahí donde nos vemos a nosotros mismos en nuestra condición de hijos y de hermanos. No únicamente nuestra dicha, sino nuestra identidad y nuestro progreso moral están puestos en relación de esencial dependencia con el reconocimiento de la alteridad, múltiple e irreductible, del otro, de los otros.

Hay, pues, una larga, interminable pedagogía de la relación con lo otro, con el otro y los otros, en donde el hombre es puramente alumno de lo que le viene realmente de fuera de sí mismo. Y lo más importante está en ver que estas verdades armonizan, completan, y no contradicen en absoluto la afirmación capital de la Ilustración:

que solo pretende alimentarse de sí misma desconociendo toda alteridad real, incluso las que la llaman porque viven al lado, va vaciándose con mucha rapidez de todo sentido: solo es un constante *no* que arrasa cuanto toca.

Naturalmente, hace falta un instrumento apropiado para alcanzar tal grado de poder destructivo. Hace falta, para decirlo en sus adecuados términos abstractos, un universal que lo sea tan estrictamente como la razón, pero que, a diferencia de esta, no dé paso a ninguna utopía: un universal que en sí mismo sea la antiutopía. Tal es la condición del dinero, a su vez clave para la explotación técnica absoluta del mundo. Ambos fenómenos, en cuanto son decisivos ya hoy en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en amplias áreas del planeta —no exclusivas, ni mucho menos, del llamado Primer Mundo—, impregnan naturalmente la política y el Derecho.

Desde el momento en que el hombre es solo contemplado como un mero individuo de un género, sin mediaciones de ninguna especie, o bien es que se lo está tomando como un fin en sí mismo, a la manera de la filosofía práctica y la antropología kantianas, o bien, en el extremo contrario, es que solo se lo juzga como cierto *cuanto* de fuerza productiva y capacidad de consumo: o sea como un cuerpo natural, desprovisto de todo rasgo peculiarmente humano —el dolor, el amor, el deseo, la culpa, y hasta el hambre y el trabajo—. La alternativa de Kant es exacta: solo es posible interpretar y tratar al hombre o como un fin en sí mismo, o como algo que de suyo es un medio para fines ajenos. Solo es posible pensar o que el hombre carece de precio, o que el hombre carece de dignidad, y solo caben dos modos consecuentes de actuar, según cada uno de esos dos principios. El hombre considerado como un medio de los fines de otro ser —sea este lo que sea o quien sea— ya no tiene más que precio: un precio bajo o alto, que depende de su idoneidad para la rápida y perfecta consecución de los fines a los que se lo destina.

Y debe observarse que no es posible universalizar radicalmente, hasta el final, las dos visiones contrapuestas de la humanidad del hombre. Una, la que respeta su dignidad invaluable, admite ser universalizada sin restricción. La otra, la que lo pone al servicio de otros fines, no, en cambio. Porque estos fines son, en última instancia, consciente o incluso inconscientemente, fines de alguien, que, por lo mismo, figura en la estructura de puros precios a que así se ve reducida la sociedad humana entera, dentro de la categoría de fin en sí mismo.

Es, pues, evidente, que la concepción del hombre como ser que tiene su precio siempre, va de la mano de una estructuración global de la humanidad según relaciones de poder carentes de piedad. Por el contrario, el reconocimiento real de la dignidad de todos los hombres va ligado a la renuncia última al poder que difiere de la santidad, la paz perpetua y la razón.

Por otra parte, aquella visión del hombre que no descubre en él más que un vientre y unas manos que en nada se diferencian de las de un mecanismo, acompaña necesariamente a la interpretación de todo el ser del mundo como algo a la disposición

solo son dilaciones, con las exigencias de la ley práctica. Por otra parte, no olvida que el hombre estará siempre en conflicto porque es siempre un individuo carnal e histórico y culturalmente definido— con el reinado incondicional de la verdad moral. Esta, aunque es imperada por la misma razón autónoma que constituye la personalidad humana, siempre se presentará como una constricción ante la conciencia del individuo. La libertad humana siempre será, desde el punto de vista empírico, más una tarea que el supuesto desde el que se parte para construir la convivencia.

En resumen, Kant no pudo prestar suficiente atención a este exceso de responsabilidad por el otro individual y prójimo que, en la relación directa entre tú y yo, verdaderamente me hace ser este individuo preciso, de carne y hueso, cuya identidad auténtica está marcada por la apelación que me dirige la proximidad del dolor de los demás.

Las reacciones románticas frente a la antropología kantiana han solido exagerar tanto sus parciales verdades que han hecho al pensamiento posterior a las guerras mundiales y al Holocausto añorar a Kant y a su presentación de lo que realmente son religión, santidad y amor práctico. Lo peor del Romanticismo es que ya ha conocido qué secuelas prácticas saca de él la historia, mientras que todavía no se ha intentado realizar la utopía kantiana en la historia. Eso peor del Romanticismo es, sin duda, el nacionalismo elevado a categoría metafísica: la mitificación absoluta, intangible de las diferencias culturales precisamente como expresiones de las diferencias esenciales entre las naciones. En cuanto la alteridad y la corresponsabilidad se ven remitidas a este marco teórico, surge la tentación de basar en la etnia y la sangre lo más profundamente diferencial entre los hombres, y ya nada es más natural, entonces, que extraer la consecuencia de que las naciones no solo son distintas y deben seguir siéndolo, sino que también pueden ser clasificadas en un orden jerárquico de valores que enraizan en la biología. La vida convierte así en el criterio decisivo para juzgar sobre las relaciones interhumanas.

No es solo la lección de la historia, sino la verdad misma lo que hace que la antropología filosófica deba buscar en el presente una complementación distinta de las nociones de libertad, responsabilidad e identidad individual y grupal. Las tragedias del siglo XX, que han podido ser diagnosticadas como la «pérdida de la humanidad» por Alain Finkielkraut, nos impulsan a aprender deprisa. Sobre todo, porque amenazan con prolongarse en una serie de desastres terribles en el siglo que viene. A los genocidios que ya hemos experimentado puede sumárseles muy pronto el exterminio, como en un sitio en el que la plaza se gana por hambre, extenuación y peste, de las culturas y las personas del sur del planeta. Aunque sea bajo la forma suave de exterminio que es la mera asimilación del desplazado y del emigrante en la sociedad que más que recibirlo lo avasalla y destruye. Pero es que, a su vez, las sociedades cuya historia reciente cada vez está en el riesgo de consistir más y más decididamente en la destrucción de cerca y de lejos de otras sociedades y otras identidades humanas, quedan también ellas arruinadas. La cultura de la muerte, de la violación de las diferencias, es ella misma muerte. La identidad

que solo pretende alimentarse de sí misma desconociendo toda alteridad real, incluso las que la llaman porque viven al lado, va vaciándose con mucha rapidez de todo sentido: solo es un constante *no* que arrasa cuanto toca.

Naturalmente, hace falta un instrumento apropiado para alcanzar tal grado de poder destructivo. Hace falta, para decirlo en sus adecuados términos abstractos, un universal que lo sea tan estrictamente como la razón, pero que, a diferencia de esta, no dé paso a ninguna utopía: un universal que en sí mismo sea la antiutopía. Tal es la condición del dinero, a su vez clave para la explotación técnica absoluta del mundo. Ambos fenómenos, en cuanto son decisivos ya hoy en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en amplias áreas del planeta —no exclusivas, ni mucho menos, del llamado Primer Mundo—, impregnan naturalmente la política y el Derecho.

Desde el momento en que el hombre es solo contemplado como un mero individuo de un género, sin mediaciones de ninguna especie, o bien es que se lo está tomando como un fin en sí mismo, a la manera de la filosofía práctica y la antropología kantianas, o bien, en el extremo contrario, es que solo se lo juzga como cierto *cuanto* de fuerza productiva y capacidad de consumo: o sea como un cuerpo natural, desprovisto de todo rasgo peculiarmente humano —el dolor, el amor, el deseo, la culpa, y hasta el hambre y el trabajo—. La alternativa de Kant es exacta: solo es posible interpretar y tratar al hombre o como un fin en sí mismo, o como algo que de suyo es un medio para fines ajenos. Solo es posible pensar o que el hombre carece de precio, o que el hombre carece de dignidad, y solo caben dos modos consecuentes de actuar, según cada uno de esos dos principios. El hombre considerado como un medio de los fines de otro ser —sea este lo que sea o quien sea— ya no tiene más que precio: un precio bajo o alto, que depende de su idoneidad para la rápida y perfecta consecución de los fines a los que se lo destina.

Y debe observarse que no es posible universalizar radicalmente, hasta el final, las dos visiones contrapuestas de la humanidad del hombre. Una, la que respeta su dignidad invaluable, admite ser universalizada sin restricción. La otra, la que lo pone al servicio de otros fines, no, en cambio. Porque estos fines son, en última instancia, consciente o incluso inconscientemente, fines de alguien, que, por lo mismo, figura en la estructura de puros precios a que así se ve reducida la sociedad humana entera, dentro de la categoría de fin en sí mismo.

Es, pues, evidente, que la concepción del hombre como ser que tiene su precio siempre, va de la mano de una estructuración global de la humanidad según relaciones de poder carentes de piedad. Por el contrario, el reconocimiento real de la dignidad de todos los hombres va ligado a la renuncia última al poder que difiere de la santidad, la paz perpetua y la razón.

Por otra parte, aquella visión del hombre que no descubre en él más que un vientre y unas manos que en nada se diferencian de las de un mecanismo, acompaña necesariamente a la interpretación de todo el ser del mundo como algo a la disposición

de la manipulación técnica. En el presente, la defensa de la naturaleza frente a esta ontología de la universalidad de la técnica se reúne, como no lo hizo en el pasado de la Modernidad, con la tradición del monoteísmo: no es, por consiguiente, siempre un nuevo paganismo.

Quizá estos análisis a vuela pluma hayan conseguido una parte del objetivo para el que han sido escritos: avivar o, en su caso, suscitar la conciencia de que no es ningún lejano problema de teoría ociosa hallar la manera de pensar clara y esperanzadamente la unión entre la utopía kantiana, ilustrada, y la verdad que se contenía en la reacción romántica, anhelante de dar su satisfacción a lo que piden, tanto metafísica como moralmente, las diferencias individuales en la humanidad.

Por mi parte, creo, empiezo a creer que creo, que la vía abierta por el pensamiento de la primacía de la responsabilidad por sobre la libertad, consigue proponer el complemento que se echa en falta en la antropología kantiana. Y es así porque logra una reivindicación puramente moral y religiosa de la noción de individuo, puesta a la luz no de una nueva categoría en la que las diferencias se disuelven y toda alteridad es solo negación provisional de la mismidad. Cuando la responsabilidad se reconoce anterior a la libertad y a la evidencia teórica, lo que se está haciendo es recuperar el lugar racional altísimo que corresponde al tú y al yo. Lo que se está ganando o reconquistando es la comprensión de que los significados de nuestros familiares pronombres personales y los significados de los nombres propios con que nos llamamos en nuestras relaciones cotidianas en el mundo de la vida no son magnitudes precisamente despreciables desde el punto de vista de la razón. Al contrario, la intersubjetividad de esta, que es el instrumento precioso desde el cual afirmamos tanto los derechos del hombre como las exigencias peculiares de los derechos del emigrante, pasa a convertirse, en este pensamiento nuevo, en una cuestión que no debe darse por entendida, sino que se ha de fundamentar en la relación directa de un hombre con el dolor de los otros hombres.

Hay una experiencia inmediata de la alteridad inocente y sufriente del prójimo, que es donde precisamente se enciende la idea misma de la razón, porque es en ese lugar donde se aprende el lenguaje, donde se recibe pasivamente la verdad de la condición radicalmente intersubjetiva del hombre. Es ahí donde se escucha la gran lección de que no podemos soñar ser cada uno de nosotros lo único que existe y vale en el mundo. Del modo más esencial, es ahí donde nos vemos a nosotros mismos en nuestra condición de hijos y de hermanos. No únicamente nuestra dicha, sino nuestra identidad y nuestro progreso moral están puestos en relación de esencial dependencia con el reconocimiento de la alteridad, múltiple e irreductible, del otro, de los otros.

Hay, pues, una larga, interminable pedagogía de la relación con lo otro, con el otro y los otros, en donde el hombre es puramente alumno de lo que le viene realmente de fuera de sí mismo. Y lo más importante está en ver que estas verdades armonizan, completan, y no contradicen en absoluto la afirmación capital de la Ilustración:

la autonomía práctica del hombre como ser racional. Contra el principio asumido por el Romanticismo, el reconocimiento efectivo de la alteridad no significa resignarse a la heteronomía. Solo es aparente la violencia con la que los otros irrumpen en la existencia del sujeto para ser condiciones de su identidad, su felicidad y su participación en la bondad. Lo que sucede es, precisamente, que la apelación de los demás es, en su urgencia, su inmediatez, su imposibilidad de no ser oída, la no-violencia misma. Tendría caracteres violentos, heterónomos en el sentido indeseable, si fuera una durísima reclamación que yo elijo si quiero o no oír. En tal caso no sería más que algo así como un estruendo en el exterior de mí mismo, que puedo silenciar por muchos medios, es decir: que, como me hace violencia, suscita en mí, si es que tengo fuerzas bastantes, una reacción violenta para contenerlo y expulsarlo.

Pero la verdad es que esta noticia de que el tú y el él hacen frente al yo es tan necesaria y tan primordial como la razón misma: es el constituyente de la identidad individual y el acicate de toda la acción. Tan imposible como ser creador del lenguaje en que se habla o del mundo en que se vive, ni más ni menos, es imposible ignorar qué quieren decir tú y él. Tú, y no otro yo, un segundo caso de yo, un tercer caso de yo, etcétera. El «tú» solo es tal cuando me interpela para siempre: cuando no cabe la posibilidad de que su novedad respecto de mí mismo se apague. En esto es parecido a la instigación interminable que es el mundo para cada cual: una posibilidad de experiencia que jamás podría cerrarse y terminar. Pero el «tú» no es, en otros sentidos, como el mundo. El «tú» es básicamente una palabra, una llamada, una lección, un mandamiento; el mundo es una visión, un paisaje que recorrer y del que apropiarse, un sitio en el que ir paulatinamente encontrándose más y más consigo mismo, en la medida en que todo va volviéndose más conocido, más practicable, más sin secretos. El «tú» es, en cambio, el esencial secreto: el estímulo inextinguible, el imperativo absoluto.

El mundo puede gustarme o no, y, en todo caso, es seguro que hay paisajes y climas en él que rechazo, como hay en él lugares absolutamente inhabitables. El «tú» no espera al examen de mis gustos: me hace rehén suyo sin la menor violencia—como gustaba de escribir Levinas—, pero indefectiblemente. Acercarse al «tú» es aprender cada vez más profundamente lo insalvable de la distancia. Es, en este sentido, irse viendo más y más lejos. De aquí las extraordinarias exageraciones de Levinas, tan dignas de ser pensadas con detenimiento: el «tú» no es como el ser y el mundo, sino como el bien y Dios. Porque el bien, lo santo, es lo inaccesible: aquello cuyo camino es la conciencia siempre más lúcida de su apartamiento. El bien manda, saca de sí, destierra de sí mismo, como Dios hizo con Abraham. Y fue en esa experiencia de alteridad como el hombre aprendió que él es realmente, en su propia tierra, un extranjero errante, y que, sea cual sea la presunta intensidad de sus relaciones con Dios, Dios puede suscitar hijos suyos de las piedras mismas y, por cierto, de los pueblos que no son el nuestro.

Javier Sádaba | Universidad Autónoma de Madrid | España

Wittgenstein, la tolerancia y nosotros

Mi exposición consta de tres partes. En la primera haré un breve comentario sobre dos conceptos que me servirán de marco teórico: metafísica y posmodernidad. En la segunda intentaré explicar, apoyado en Wittgenstein, el mecanismo que subyace a la negación de la tolerancia; es decir, al fundamentalismo. Y en la tercera y última trataré de aplicar lo dicho a alguna de las situaciones en las que vivimos y que son problemáticas precisamente por las disfunciones entre las culturas y los derechos cosmopolitas o *erga omnes*.

Voy a entender por *posmetafísica* o *posmoderno* la caída de las grandes verdades¹. ¿Qué decir de la metafísica? Sabemos que el término «metafísica» fue problemático desde su aparición fortuita en la biblioteca de Alejandría. Y mi generación ha vivido esa ambigüedad de manera especial, pasando de un significado pleno a otro vacío. Así, la metafísica fue considerada la ciencia primera, incluso un paso a la trascendencia para, finalmente, convertirse en algo vacío, si no perverso. De ahí que le hayan llovido títulos que van desde la Patafísica hasta la Mefística². Y en medio todo un conjunto de interpretaciones. Los más condescendientes han mantenido, al modo kantiano, el significado de un conocimiento apriorístico aunque mediado por la semántica formal. Otros la continúan viendo como una ilusión que combina debilidad psicológica con desvarío intelectual. La metafísica consistiría o bien en el entontecimiento ante una simple tautología o bien en el entusiasmo ante una contradicción. La cura se sintetizaría en el tantas veces citado parágrafo 116 de las *Investigaciones filosóficas*: «Nosotros conducimos las palabras desde su uso metafísico al de todos los días»³. Por cierto, algunos seguidores actuales de Wittgenstein, como es el caso de A. Kenny, no nos indican en qué sentido usan la palabra. Así, en su libro, remedo del de Ryle, *The Metaphysics of the Soul*, no sabemos si *metafísica* quiere decir el error de tomar las sombras por los cuerpos o el detenido análisis de un lenguaje no estrictamente empírico. Voy a entender por *posmetafísico* lo anteriormente indicado: la aceptación de que no existen fundamentos sólidos de nuestro pensamiento y de nuestra acción y que somos nosotros los que, con las mejores razones, hemos de convencer a otros para obtener, así, el mejor de los acuerdos⁴.

¹ Es seguro que tal caída se puede explicar de muchas maneras, pero es también casi seguro que no se añade demasiado a lo que expresa la idea de que no tenemos una base firme en la que apoyarnos.

² Por utilizar palabras de Hare.

³ Wittgenstein en el *Tractatus* mantuvo una postura semejante solo que no aparece nunca la palabra «metafísica». De forma más provocativa habla, sin más, de filosofía.

⁴ Todo lo cual no obsta para que puedan existir otros significados de «metafísica», como el de la ontología lingüística, que mantengan su valor.

¿Qué decir de lo posmoderno? Sabemos que el término no nace dentro de la filosofía aunque, desde 1979 y, de la mano de Lyotard, ha acabado inundando las aulas y la discusión culta o semiculta. Para algunos la posmodernidad se define en oposición a la modernidad. Y si la modernidad es lo nuevo, «lo de hace poco», que es esa su etimología⁵, lo posmoderno sería la vuelta no tanto a la premodernidad sino el estado más modesto de referencia al presente sin grandes diseños de futuro. Otros consideran que la posmodernidad solo se clarifica mediante metáforas o señalando, deícticamente, a algún filósofo⁶. Y otros, en fin, nos tapan la boca diciendo que no hay forma de definir la posmodernidad. Por mi parte y de manera semejante a lo dicho respecto a la metafísica, voy a afirmar sencillamente que por *posmoderno* entenderé la conciencia de la radical soledad humana. Es probable que de esta manera enlace con aquellos para los que lo posmoderno se reduce a sacar todas las consecuencias de la doctrina de Nietzsche. No lo sé. Me interesa más señalar, y aquí entro en algo que desarrollaré después, que hay que tener cuidado cuando se coloca a Wittgenstein entre los filósofos posmodernos, periféricos o pragmáticos, por usar las palabras de Rorty. Creo que, efectivamente, la idea de «juego de lenguaje» está dentro de esa matriz que rompe con los grandes fundamentos. Pero de ahí *no* se sigue que los juegos de lenguaje⁷ implican que *todo vale*. Y no es así. Tomemos el ejemplo de la teología. No pocos, influidos especialmente por el jesuita C. Barret, opinan que la teología es uno más de los muchos juegos de lenguaje y que, por lo tanto, está bien como está. Es esta, creo yo, una errada interpretación de Wittgenstein. Porque, de la misma manera que Wittgenstein nos invita a respetar las diferentes formas de vida, nos recuerda que el lenguaje nos embruja, nos saca bultos que consideraremos hechos al modo como don Quijote tomaba por gigantes los molinos, o que nos perdemos en las falsas analogías. El lenguaje teológico tendrá *su* sentido y no el de un chiste o una charlatanería si hunde sus raíces en una comunidad o en un individuo que viva profundamente el drama de una existencia limitada y necesitada de cobijo. Es ese el suelo que le posibilitaría tener algún sentido solo que, en este caso, las palabras teológicas serán meros símbolos sin referencia alguna y no una flecha que apunta al cielo. Por *posmoderno*, en fin, entenderé, como en el caso de la metafísica, el necesario esfuerzo por construir una comunidad de significados⁸ que se base en nuestras manos; es decir, en las razones, pobres o ricas, que se nos ocurran.

Wittgenstein sostuvo la misma idea de religión a lo largo de toda su vida. La religión no se inscribe dentro de nuestras actividades cognitivas sino que expresa nuestros sentimientos de desamparo, el deseo de encontrar refugio frente al conjunto de contingencias adversas que componen la vida humana. Esta concepción la mantuvo a pesar de su cambio de filosofía basada en sus distintas concepciones del lenguaje. La religión, en suma, no tiene credos y ni siquiera es necesario el lenguaje, como le

⁵ No olvidemos que los cristianos fueron llamados *modernos* por oposición a los paganos.

⁶ Por ejemplo, a Vattimo.

⁷ Como interpretaron y siguen interpretando algunos críticos del filósofo.

⁸ Y también un significado de comunidad.

diría a Waismann. Es cierto que las modulaciones del pensamiento religioso de Wittgenstein son variadas en función de los momentos de su historia. La liberación que produciría la religión en nuestra búsqueda de sentido de la vida unas veces la logramos acomodando nuestra voluntad al mundo como un todo, otras callando, otras limitándonos a simbolizar, otras viviendo eternamente el presente para huir así del tiempo y otras en la sencilla vida de un espíritu que con cualquier cosa se complace porque se encuentra seguro. En cualquier caso, no hay algo así como la esencia de la religión. Existen reacciones distintas ante la esfinge que no admite más preguntas⁹ ante un misterio al que en vez de tentar habría que reconciliar. Repitamos que la religión es una actitud, pende del ser humano en su sentido más existencial: como pregunta ininterrumpida y respuesta negada. De ahí que todo lo que suene a dogma le repugnará. Ocurre, sin embargo, que Wittgenstein expuso sus ideas sobre la religión de una manera desordenada, si exceptuamos su primera obra, el *Tractatus*¹⁰.

Podemos, sin embargo, trazar una división en el análisis que Wittgenstein hace de la religión. Según lo que expone en las *Lecciones* la religión es cuestión de fe, es orientación firme de la vida de uno en una sola dirección, es; en suma, una especie de fundamentalismo que deja inmunizado al creyente contra cualquier crítica. El trasfondo que en este caso tiene nuestro autor no es Tolstoi, Schopenhauer o James. Es, sencillamente, Kierkegaard¹¹. Pero, repitámoslo, aquí Wittgenstein está criticando la religión cristiana tal y como él la entiende, en su versión ultraluterana. De ahí que en estas *Lecciones* encontremos, como enseguida veremos, un material excepcional para comprobar cómo se critica el fundamentalismo. La otra concepción de la religión de Wittgenstein —la suya— y que está dispersa en los escritos de la segunda época, sin olvidar los *Diarios*, es más entrañable, mucho más cercana a las angustias de los humanos¹². La religión es como un exutorio, una actitud pragmática que nos sirve para vivir, un refugio contra las inclemencias de un mundo hostil. Se suele omitir, por cierto, de la entrada de julio de 1916 de su *Diario* este parágrafo: «Podemos conectar con ello [con el sentido de la vida que no encontramos en este mundo] la comparación de Dios como un Padre». No ha sido ningún filósofo sino el escritor C. Wilson quien, como ninguno y en su libro *Los inadaptados*, ha expuesto esta concepción wittgensteiniana de la religión. El mundo como un todo fue su primer paraguas, el lenguaje común el segundo. Pero siempre buscando refugio, seguridad, un «no pasa nada» y «sentirse salvado».

⁹ O si se quiere expresar de otra manera: «El enigma no existe». Es lo que leemos en el *Tractatus*.

¹⁰ Después habrá que recorrer, entre otras, *Las lecciones y conversaciones...* (traducidas recientemente por I. Reguera, pero que mucho antes nos las entregó Rabossi), las *Observaciones a La Rama Dorada*, que se sitúan no antes de 1936 y probablemente en 1948 las *Vermische Bemerkungen* (*Observaciones, aforismos...* que así es como se han traducido en castellano). Se trata de la selección hecha por von Wright del *Nachlass* y que se escribirían alrededor de 1945 y, finalmente, la especie de diario que va de 1930 a 1937 y que ha recibido el nombre de *Movimientos del pensar*. Añadamos a todo ello tanto los *Diarios* como los *Diarios secretos*.

¹¹ El filósofo danés, por cierto, será citado cuatro veces en las *V. B.* y más de nueve en *M. del P.*

¹² Y que aquí solo la dejamos sugerida. Y es que lo que nos importa es su explicación de la conducta fundamentalista.

Mi opinión es que la explicación wittgensteiniana de la religión, en este segundo sentido, es la más certera que se ha hecho¹³.

Ha salido antes la palabra *fundamentalismo*. Y es que, si bien hemos dicho que nos encontramos en la era en la que no cuentan las grandes verdades, se nos puede objetar que nuestra era es más bien la de los fundamentalismos. Fundamentalismos religiosos, económicos o políticos. Algunos de ellos mezclados como raramente pudimos imaginar. Ese es el hecho. Esa es la paradoja. Y eso nos obliga a intentar explicarnos qué es lo que sucede con el fundamentalismo en una era posmetafísica, posmoderna y hasta posreligiosa. Al margen de otra serie de consideraciones que nos apartarían del tema, me voy a fijar, lo repetiré de nuevo, en las *Lecciones* de Wittgenstein, donde se puede encontrar un excelente análisis del fanatismo fundamentalista. Él lo estudia en el monoteísmo cristiano que era el que mejor conocía. Precisamente, en la concepción menos interesante de la religión —para él y para nosotros— encontramos uno de los análisis más penetrantes. Es verdad que la figura del fanático se ha estudiado en la psicología, en la teoría de la racionalidad y en la teoría económica. Las famosas «disonancias cognitivas» son bien conocidas. Aun así, la explicación que Wittgenstein nos ofrece del fundamentalismo no solo la considero original, sino que nos sirve para entender por qué en nuestra descreída era florecen los fundamentalismos. Más aún, nos abre la puerta a lo que en la tercera parte diremos sobre la tolerancia o no con nuestros semejantes.

Voy a tomar como aplicación de las enseñanzas wittgensteinianas la religión islámica. Y esto por varios motivos. Porque es el monoteísmo máximo¹⁴, porque es un dato de nuestra existencia¹⁵. Todavía más, la aleya 34 de la sura 4 del *Corán* está sometándose a la teoría universal de la interpretación (digamos hermenéutica) más que cualquier otro texto del momento. No hace falta que añada que es la aleya en donde se habla de pegar a las mujeres. Detengámonos, por tanto, en el islamismo y usemos al Wittgenstein de las *Lecturas* para explicar el fundamentalismo monoteísta. Fundamentalismo, repito, que abarca a todo el mundo¹⁶ y que en modo alguno supone el menor *alibi* para los que arrogantemente y desde el otro lado venden otro tipo de fundamentalismo vestido de democracia. En las citadas *Lecciones* Wittgenstein dice que ni contradice ni no contradice a quien afirma que cree en el juicio final. Tampoco le llamaría irracional¹⁷. En algún sentido comprende todo lo que dice (por ejemplo, las palabras *Dios, juicio*). En otro sentido sugiere, sin embargo, que no le entiende nada. ¿Qué se sigue de aquí? ¿Cómo podríamos aplicarlo al fundamentalista?

¹³ En este sentido, me extraña que H. Putnam no haya reparado en ello. O que otros se hayan quedado en una accidental división basada en W. James: la que distingue entre religiones melancólicas y alegres, colocando a Wittgenstein en las primeras.

¹⁴ Radicalización del original: el hebreo.

¹⁵ ¿Qué diría Sócrates si visitara una Facultad de Filosofía y contemplara que nadie habla de ese fenómeno cualitativo y cuantitativo —más de 1200 millones— casi sin precedentes? Se volvería al Seol.

¹⁶ Es decir, a otros fundamentalismos más sutiles o solapados.

¹⁷ Para ser más exactos, sus palabras, recogidas por el luego converso al cristianismo Smyties, son: «No quiero decir de ellos que sean racionales... ni irracionales».

¿Qué enseñanzas se derivan a la hora de contraponer concepciones del mundo tan diferentes? Antes de responder quiero recordar que el fundamentalismo que nace a principios del siglo pasado en EEUU y en círculos judíos y cristianos¹⁸ es *toto coelo* antimodernista. Y por muchas escalas de fundamentalismo que existan a todas les recorre la convicción de que sus creencias se apoyan en una roca firme, en algo que roza el absoluto.

Lo que se esconde en el análisis wittgensteiniano se hace patente si distinguimos dos niveles. En el primero, Wittgenstein, y cualquiera de nosotros, sabe muy bien qué es lo que quiere decir *Ser Supremo*, cumplimiento de unas normas que se podrían juzgar en un último tribunal, su retribución correspondiente y la salvación final para aquellos que se la merecen. Con conocer nuestra lengua, que es como conocer sus significados, estamos capacitados para dar cuenta, al igual que el creyente, de tales términos. Más aún, muchos de los conceptos de ese primer nivel son sumamente cercanos a la mayor parte de los humanos. Porque, ¿quién no desearía una justicia universal y para siempre? ¿Quién rechazaría una felicidad en la que se colmaran nuestros deseos? ¿Quién renegaría de una instancia suprema¹⁹ que nos otorgara el bienestar más completo? Ese es el primer nivel. Podríamos incluso afirmar que ese nivel existe al menos como mundo posible. Pero el creyente fundamentalista da inmediatamente un traspies que lo transporta a un segundo nivel. En ese nivel ya no le entendemos. Porque lo que son leyendas, imágenes, memorias colectivas, símbolos trastocados por los sacerdotes del momento o puros sueños de vigilia adquieren, para él, valor de verdad. Y no contento con eso, se empeña en darnos argumentos para que creamos en su verdad. Y que, así, el profeta, si del islamismo hablamos, recibió del Ángel Gabriel el libro escrito en el cielo, por lo que sería más verdadero que «dos y dos son cuatro» o que «la tierra da vueltas alrededor del sol». Y eso ya no es admisible. Porque sus argumentos ni siquiera nos llegan. Es probable que tampoco le lleguen a él. Pero entonces el creyente en cuestión tautologiza su pensamiento: solo su verdad es la verdad. Y esa falsa luz le ciega. Como no puede creer lo increíble, cree increíblemente; es decir, insensatamente, fuera de cualquier canon en el que podamos entendernos. En este segundo nivel, en suma, ni le entendemos ni le queremos entender. Repito también que lo expuesto es aplicable a no pocas áreas de nuestra vida. Si he tomado el ejemplo de la religión es porque en el *odium religiosum*²⁰ el modelo es más claro. Por nada más.

Podemos sacar alguna conclusión de esta segunda parte. Por un lado, la interpretación wittgensteiniana nos ofrece una buena explicación de por qué continúan siendo tan efectivos los fundamentalismos en nuestra época posmetafísica y posmoderna.

¹⁸ Los escritos *The Fundamentals* fueron el pistoletazo de salida.

¹⁹ A la que habitualmente se le llama Dios, aunque solo en nuestra tradición y según las épocas se le ha imaginado como Padre, como Gran Relojero, como Arquitecto y como Gran Procesador de Información.

²⁰ Habría que recordar aquella frase del cardenal Newman: «¡Cuánto nos odiamos los unos a los otros por el amor de Dios...!». No habría que olvidar que la virtud de la tolerancia, en el caso de que sea una virtud, nació después de la terrible guerra de religión de los 30 años. Guerra, no lo olvidemos tampoco entre cristianos.

Tal vez las razones de dicho retorno y en lo que atañe a nuestro mundo llamado occidental sean estas. Por un lado, la frustración de las expectativas despertadas por la modernidad. La democracia, por ejemplo, languidece y lo que Wittgenstein llamaba las «amenidades inmediatas» obturan una vida más culta y con más alternativas. Además, la fragilidad de las razones que se aportan para defender una ideología o una política es palmaria. A veces el descaro, la hipocresía o la debilidad teórica son tal que las razones suenan a broma o a mofa. Y, finalmente, nuestra incoherencia crónica, nuestra irresistible tendencia a confundirnos²¹ y a presentar como argumento lo que solo es una disculpa. Aprovecho la ocasión para recordar que preguntar por razones y no encontrar respuesta alguna no tiene por qué resolverse en fundamentalismo. E. Tugendhat, y lo señalo simplemente, en una arriesgada interpretación de Wittgenstein en su último libro (*Egozentrität und Mystik*) muestra cómo la mística surge precisamente cuando uno choca, en verdad, contra el muro del mundo considerado como un todo. Y eso produciría felicidad, al menos haría más soportable el sufrimiento. Si nos volvemos ahora al ejemplo islámico que he puesto anteriormente, quizá tenga razón E. Gellner cuando observa que la secularización no ha atravesado aún al Islam²². De ahí su carencia de mediaciones y el recurso a una verdad total y fundamental. Esta observación no nos debería hacer olvidar, sin embargo, que estamos ante un conjunto de países humillados y espoliados. Sean los que sean sus defectos estos remiten, cómo no, a los nuestros. Queda en el aire, para acabar esta segunda parte, una segunda cuestión y que es la más pertinente para nosotros. ¿Cómo defendernos, por dentro o por fuera, contra el fundamentalismo? ¿Cómo lograr una conducta tolerante para nuestra ciudad que se ha convertido hoy en un *puzzle*? ¿Cómo entender mucho sin llegar a justificar todo? ¿Cómo abrazar sin que el oso te rompa la espina dorsal? Responder, siquiera brevemente, nos lleva a la tercera y última parte. Ahí intentaré sacar las consecuencias de lo hasta ahora expuesto. Esta última parte la enunciaría, un tanto osadamente, así: «Lo que Wittgenstein diría hoy».

Para ejemplificar mejor y sintéticamente esta parte final la dividiré en tres fases o niveles. Cada uno de ellos representa un peldaño. Y la escalera con todos los peldaños configuraría lo que realmente somos. Y eso que somos lo podemos esquematizar así: genéticamente iguales, culturalmente muy diferentes y moralmente universales. Paso ya a cada uno de los tres estadios. Por si hubiera alguna duda, después de la secuenciación casi completa del genoma humano es necio destacar la más mínima sombra de racismo. Nuestros polimorfismos²³ son irrelevantes. Dicho de forma más plástica y siguiendo al benemérito y recientemente fallecido J. Gould: si desapareciera toda la población de este planeta y solo quedaran los africanos, se conservarían el 95% de los genes humanos. Y es que somos casi clónicos. Y es este un punto de partida si no decisivo sí muy importante²⁴. Y enlaza con supuestos bien básicos de Wittgenstein.

²¹ Una vez más suena detrás la voz de Wittgenstein.

²² El debate, en cualquier caso, permanece abierto.

²³ Técnicamente RFLP, y que en *slam* se pronuncia *rifflips*.

²⁴ Si se quiere: necesario pero no suficiente.

Su idea de *Naturgesichte* no quiere decir sino eso: la evolución ha hecho de nosotros lo que somos²⁵. Me gustaría, antes de seguir adelante, hacer un pequeño comentario. Tiene que ver con el concepto, tantas veces aclamado, de mestizaje. Creo que tal y como suele usarse es vacío y confuso. O, mejor, está de sobra y prueba lo contrario de lo que desea probar. Está de sobra porque mestizos somos todos, como indicamos. Y prueba lo contrario porque da un valor a la biología que es absurdo dársele. Y si se está refiriendo solo al mestizaje cultural, entonces hay que decir que, sin duda, la interacción o interculturalismo cultural son bienvenidos pero que ningún dato histórico demuestra que los cruces de todo tipo o la inversa sean siempre para bien. Los ejemplos al respecto abundan²⁶. Lo que importa, y es bien sabido, tiene que ver con la igualdad de trato o igualdad de derechos²⁷.

Demos un salto al segundo nivel, al cultural. Por cultura vamos a entender la transmisión social de conocimientos y habilidades. Y, más concretamente, lo que aparece en la nueva disciplina llamada *memética*. *Memética* viene de *memes*, neologismo introducido por Dawkins. Los memes representan las unidades mínimas que conforman lo que constituye la cultura; es decir, la ciencia, la religión, el arte, la política, los juegos y todo lo que podamos imaginar haber inventado. Pues bien, en el reino de la cultura somos enormemente diversos y hasta dispersos. Piénsese en el manido ejemplo de las lenguas. Si por un milagro volviéramos a hablar todos el nostrácticum²⁸, pronto volveríamos a nuestra Babel actual. Por eso cuando se habla del derecho de los pueblos²⁹, habría que tener en cuenta este fundamental dato. Los pueblos tienen sus modos de manifestarse y, no menos, sus modos de organizar su comunidad política. Vuelvo a Wittgenstein. Pienso que su insistencia en los juegos de lenguaje adquiere todo su color en las diferentes culturas mentadas. Un ejemplo sencillo. Hay pocas cosas más distintivas que los chistes. Entender un chiste es entender un modo de vida. Yo con algunos me río a carcajadas, mientras que otros me dejan frío. Es en ese hueco de no comprensión en donde tiene su lugar la vieja y siempre nueva idea de respeto. Un respeto capaz de hacernos ver que mucho de lo que nos es ajeno, las costumbres que nada nos dicen, son, sin embargo, ramas del mismo árbol humano. En la vida política esto es decisivo. Que una comunidad se inserte en el todo internacional *a su manera* debería producir respeto y no rechazo o recelo.

Pero ¿son todas las costumbres iguales y merecedoras del mismo respeto? ¿Es tan cultural el velo o *hiyab* (*foulard*) musulmán, la *qippa* judía o el crucifijo cristiano³⁰ como la ablación del clítoris, vigente aún en casi treinta estados? Esto nos coloca en el tercer

²⁵ Véase I. F., *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática...* En ocasiones su expeditiva fórmula de «así somos» está en su punto. Cuando habla, sin embargo, de «raza humana», mejor es olvidarlo.

²⁶ Islandia, Yugoslavia...

²⁷ En caso contrario acabamos como Platón: mezclando lo jurídico con lo físico.

²⁸ No olvidemos que se ha reconstruido hipotéticamente como antes se hizo con el indoeuropeo.

²⁹ Así Rawls y el *Derecho de gentes*.

³⁰ Por cierto, en Francia solo en la escuela pública está prohibido el pañuelo. No en la Universidad. Afecta, exclusivamente, y como es obvio, a mujeres. En Francia, además, se subvenciona el 30% de toda

y último nivel. La verdad es que no me imagino qué es lo que diría Wittgenstein al respecto. Por eso andaré este último tramo un poco más huérfano. Pienso que hay un punto límite y este es el de los derechos y deberes universales. Cualquier moda relativista o pseudorrelativista, cualquier multiculturalismo reaccionario o progresista, si es consecuente con su autocomprensión pondrá un *stop* a, por ejemplo, la ablación del clítoris y tomará el pañuelo³¹ como cuestión secundaria. No es momento para discutir³² con la secesión relativista. Solo nos posibilita ser humanos una relación respetuosa entre todos con voluntades recíprocas. Y ojalá eso tuviera su plasmación en el siempre anhelado gobierno mundial. No en ese papel mojado (y manchado) de Naciones Unidas al servicio del que más tiene. Es el punto en el que conviene volver a la cultura.

Una real culturización, basada en el respeto a las minorías entre los muchos pueblos del mundo, junto a la vivencia de todo lo humano, es el primer paso hacia una moral universal con el correlato de un derecho cosmopolita³³. Y en aquellas ocasiones en las que no sepamos si se trata de costumbres o de derecho universal puro y duro, lo mejor es ser flexibles, ponderar bien el caso o los casos y confesar nuestra perplejidad. Que, en buena parte, es eso la tolerancia: el reconocimiento de nuestra fragilidad en el pensamiento y en la acción³⁴. Pero la fragilidad necesita su complemento: la decisión firme de jugar a ser humanos resistiendo a los que tratan de imponer y absorber. Por eso, y así acabo con cierto aire melancólico, mientas mande el dios Mamón, el fundamentalismo del dinero³⁵, más que en un estado cosmopolita, estaremos en un estado crematístico. Ojalá dure poco. El altermundismo puede estar a la esquina. Con o sin pañuelo pero con clítoris.

la enseñanza primaria. La obligación de velo no está recogida en el Corán sino en los Hadiz de Mahoma, en donde se dice que la mujer, después de la menstruación, solo debe mostrar la cara y las manos.

³¹ O las sandalias del franciscano.

³² *Sine termino* si se desea.

³³ Aprovecho para distanciarme de los que se muestran partidarios del fundamentalismo democrático. El fundamentalismo está de más siempre. La democracia, además, no es algo estancado sino en movimiento autocrítico.

³⁴ Y si no que se piense en las insalvables paradojas que rodean la democracia.

³⁵ Con ropas más crueles o más sutiles.

3.

Tolerancia y política

Guillermo Hoyos Vásquez | Pontificia Universidad Javeriana | Colombia

De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política

Hace unos años Débora Arango, famosa pintora colombiana de 96 años, con la ingenuidad digna del Kant de *La paz perpetua*, envió palomas al presidente de los colombianos. Este, con el rigor digno del Leviatán, le contestó que le enviara más bien un fusil. Débora con su estilo impresionista le pintó un fusil. Se declaró entonces que es el primer fusil no oficial que entra al palacio de los presidentes.

1. ¿Tolerar la intolerancia?¹

Tolerar la intolerancia ha sido señalado con frecuencia como el límite extremo de la tolerancia. Y ciertamente no parece que se pueda tolerar la intolerancia si por su causa peligran la estabilidad de la sociedad bien ordenada², que es precisamente la que es capaz de tolerancia política. Por ello, no todo tipo de intolerancia deja de ser tolerado como, por ejemplo, algunas religiones e inclusive partidos políticos. No todo ataque contra una forma de organización política es ilegítimo. Lo que no es negociable es el mínimo democrático que tiene en justicia cada persona a justificar los derechos que la constituyen miembro de una sociedad obligada a reconocerlos³.

Aquí nos interesa el caso extremo de ciertos tipos de violencia cuyos actores y accionar son tenidos como «intolerantes», porque sus acciones, no solo su actitud de intolerancia, se orientan directamente a impedir el normal desarrollo de la sociedad, utilizando la violencia contra la vida de las personas y contra las instituciones, restringiendo o negando el derecho de justificación de sus acciones, valores y principios que tiene todo ciudadano.

Ahora bien, cuando justificada o injustificadamente se señala sin más toda forma de violencia como terrorismo, es decir, como intolerancia no tolerable, se pierde la posibilidad de interpretar cierta violencia como expresión de conflicto todavía en aquellos límites de la tolerancia, de los que recientemente se ha ido apropiando la intolerancia. En dichos límites, la violencia política podría ser comprendida como cuestionamiento, precisamente a partir de los principios morales y políticos de la tolerancia, de la realidad de la democracia desde el punto de vista de los excluidos, los discriminados y los que perciben en ella lo contrario de sus promesas.

¹ Cf. WALZER, Michael. *On Toleration*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1997, pp. 80-82.

² Cf. RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1972, n. 35.

³ Cf. FORST, Rainer. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 744.

A la tendencia a caracterizar toda violencia como terrorismo corresponde hoy una concepción empirista⁴ de la democracia, en la cual lo importante son los resultados de acuerdo con lo que se programe que la gente espere de ella: estabilidad, eficiencia y bienestar. En situaciones de violencia los ciudadanos exigen primordialmente lo que hoy llaman seguridad democrática y medidas preventivas. Así las cosas, la pregunta por la legitimidad de una forma de gobierno queda reducida las más de las veces al reconocimiento por parte de los súbditos de las competencias de administración, gestión y ejecución de un gobierno fuerte. Este reconocimiento se expresa públicamente como popularidad, con lo que se pretende garantizar la gobernabilidad.

Se supone que los ciudadanos antes que preocuparse por la normatividad de los componentes de la democracia aplauden los éxitos del gobierno. En esta especie de funcionalismo democrático solo hay un límite no tolerable: la violencia. Por ello, como lo expone Werner Becker en *La libertad que queremos*, «[...] el partido que está en el poder nunca trata de restringir la actividad política de los ciudadanos o de los partidos mientras éstos no emprendan la tentativa de derrocar al gobierno mediante la violencia» y «Los partidos que han perdido las elecciones nunca tratan de impedir, mediante la violencia o cualquier otro medio ilegal, que el partido vencedor tome posesión de los cargos»⁵.

Ante todo, las reglas de juego de esta democracia, caracterizada por la competencia entre partidos que obtiene su legitimidad del voto libre y mayoritario, cobran plausibilidad a partir de un decisionismo ético y de la correspondiente comprensión voluntarista de la validez del derecho. De acuerdo con este, la regla de la mayoría tiene vigencia porque garantiza la gobernabilidad en medio de la lucha por el poder. Todos y cada uno tienen igual poder y por ello las mayorías son expresión de la superioridad de fuerza. Esta se expresa como unanimismo cuando la democracia es atemorizada por la violencia. La sociedad se va volviendo cada vez más intolerante. La justificación del procedimiento democrático se nutre del temor por la eventual ruptura por parte de la mayoría o de la minoría del convenio sobre la renuncia a la violencia, si las cosas no funcionan como quiere la mayoría y como está dispuesta a tolerarlas la minoría, mientras llega al poder; entre tanto se la compensa en una ingeniosa integración de política ideológica con política social.

Para garantizar esta seguridad se tiende a reducir el estado de derecho a las funciones de un ejecutivo fuerte frente a las amenazas a las que estará siempre expuesta la democracia, entre otras a la complacencia, la crítica «no constructiva», el pluralismo y las negociaciones, en fin todas las debilidades que para los timoratos se refugian bajo el término de tolerancia. Desde este punto de vista se tiende a desacreditar el poder deliberativo de las cámaras y el poder moral reflexivo de las cortes. La intolerancia se hace virtud de las personas y modo de ser de la sociedad. La popularidad se gana con la comunicación de una imagen exitosa, moralista, responsable del gobernante.

⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998, p. 364.

⁵ BECKER, W. *La libertad que queremos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 64.

Este se identifica con su pueblo acudiendo a su simbología patriótica y a las expresiones más íntimas de su conciencia religiosa. El resultado es la confianza de los ciudadanos no tanto en el estado de derecho sino en quien lo personifica, con perfiles paternalistas e inclusive clarividentes y escatológicos en esta renovada teología política.

Gobernar es saber comunicar; solo que saber comunicar está más acá de la imagen. Gobernar es ante todo favorecer las condiciones de ciudadanía para que podamos convivir y cooperar como diferentes y realizar cada uno su sentido de la vida. La confianza ciudadana está fundada en la reciprocidad de una comunicación que es a la vez comprensión, disenso, crítica, participación y posibilidad de acuerdos mínimos, con base en la expresión veraz mutua de lo que somos y queremos. Si se pierde la credibilidad, así aumenta la popularidad por arte y magia de la propaganda, se deteriora la confianza ciudadana y se desdibuja el sentido de lo público y con ello «las cosas mismas», al desvirtuarse los procesos de participación y enrarecerse espacios de crítica, en los que se nos abren los conflictos, no solo los que se imagina el gobernante, sino los que tienen que tolerar, comunicar y buscan solucionar las ciudadanas y ciudadanos. Y bueno, esto es el almendrón de la democracia. Por ello, la seguridad democrática, al adjetivar la democracia, nos hace perder el horizonte en el que los conflictos se pueden ir solucionando pero solo con más democracia que menos.

Por esto la confrontación sin límites, es decir, sin tolerancia, entre una violencia que se vuelve terrorismo y un estado de derecho que se vuelve cada vez más arrogante, nos cierra el camino para encontrarle salidas al callejón en el que se hayan atrapadas, secuestradas algunas de nuestras democracias⁶. Esta confrontación de intolerancias es una guerra de perdedores. Habría que aprender de ella que la tolerancia es una virtud esencial de la democracia, ya que construye confianza a partir del reconocimiento de la contingencia, manifiesta en los propios límites y en el otro como diferente, y al mismo tiempo, como manual de convivencia, enseña a la sociedad formas de cooperación y justicia como equidad.

2. Para una fenomenología de la tolerancia

Comprender el significado de la tolerancia para el presente significa reconocer que la violencia se debe más a la intolerancia que a la propia debilidad del Estado: a la intolerancia de unos con otros en la sociedad, ignorando el principio moral de reciprocidad, y a la intolerancia social que legitima un Estado autoritario y confunde así, como lo señalara Marcuse, tolerancia con represión.

⁶ Cf. El conflicto, callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia 2003. Entender para cambiar las raíces locales del conflicto. Bogotá: PNUD, 2003.

Frente a esto queremos explicitar aquellas notas de la tolerancia que no solo han sido definitivas para el desarrollo de la democracia, sino que la constituyen en recurso para resolver hoy razonablemente aquellos conflictos que solo parecen poderse solucionar con violencia. Razonable es la tolerancia porque cuando nos parece que lo más racional es nuestro punto de vista, nos aconseja no solo no absolutizarlo, sino suspender su intención afirmativa que nos lleva de la experiencia al juicio, para poder tener también en cuenta el punto de vista del otro, tolerarlo como el mío, en el mejor sentido de la *epoché* fenomenológica, es decir, ni afirmarlo ni negarlo, y sí reconocerlo como igualmente justificable que el propio en un horizonte de reciprocidad y universalidad en el que se va constituyendo la necesidad práctica de lo que no podría ser objetado razonablemente por nadie.

Frente al objetivismo dogmático de la intolerancia, que se nutre de prejuicios, la virtud y el espíritu de tolerancia busca liberarse de ellos, volviendo en la más originaria actitud de *skepsis* al puro darse de las cosas mismas, al mundo de la vida—de nuevo la fenomenología— admirando y dejándose impresionar libremente por otras percepciones retenidas o imaginables, para abrirse a otras perspectivas en su empeño por rehabilitar el sentido fundamentero de la *doxa*, suspendiendo el juicio hasta tanto no se examinen las razones que lo justifiquen, tanto las propias como las ajenas y las otras de los otros en el horizonte de comprensión, de verificación y de compromiso en el que se nos da el mundo, el de los objetos y el de las personas, en un horizonte de sentido y de validez tanto objetiva como moral.

Esta constitución subjetivo-relativa de la experiencia y del juicio a partir de ella es el fundamento de la tolerancia y lo que no solo la justifica sino que la exige. La perspectividad de las opiniones y puntos de vista me obliga razonablemente, me hace responsable⁷ de comprender los contextos y circunstancias que la originan en un horizonte de horizontes preñado de significaciones, evidencias y valores. Pero, además, la posibilidad de relacionar las diversas perspectivas desde una de ellas no podría justificarse si no es recurriendo a una instancia que pudiera reconocerse como común a todas: bajo la figura de una subjetividad incorporada se empeña la fenomenología en poder llegar a intuir esa pertenencia originaria del participante en cuanto participante en relación de reciprocidad con otros participantes en el mismo mundo, que le permita responsabilizarse del valor de las razones, juicios y justificaciones.

Una fenomenología del mundo social, si se quiere, de la sociedad civil, nos permite comprender la conflictividad de los conflictos precisamente como ocultamiento y negación de lo subjetivo-relativo de nuestras experiencias y visiones del mundo. Del mundo solo puedo tener perspectivas y el conflicto surge cuando cada quien, cada cultura se empeña en ser la perspectiva correcta y englobante desde la que se conoce adecuadamente el mundo. El grado de tolerancia frente a otros valores

⁷ Cf. Hoyos, Guillermo. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica* 67. La Haya: M. Nijhoff, 1976.

y otras culturas depende de qué tan diferentes e incompatibles sean los sentidos, las fuentes y las formas como se presentan dichas cosmovisiones. La intolerancia se explica como consecuencia de la inconmensurabilidad de las culturas no solo desde el punto de vista epistemológico sino, especialmente, desde el valorativo y moral. La solución de los conflictos en los ámbitos social y político se busca entonces con la ayuda de una tolerancia calculada como dispositivo para negociar la convivencia no violenta, si no es que se resuelve por la vía de la discriminación con la que estigmatiza la tolerancia permisiva. En el extremo opuesto, las religiones predicán la tolerancia como generosidad para con la buena fe de los no creyentes.

3. La tolerancia como solución discursiva del conflicto

Esto nos lleva a desarrollar una teoría crítica de la tolerancia que supere los fundamentos de la fenomenología, allí donde esta no puede explicar el conflicto a partir de una intersubjetividad constituida en la conciliación y no en la conflictividad. Esta teoría crítica nos permitirá reconstruir la tolerancia como proceso discursivo de reconocimiento del otro en su dignidad moral y de formación de sociedades capaces de solucionar políticamente los conflictos, incluyendo el de la propia tolerancia como alternativa democrática a la violencia. El carácter autorreferencial de la comprensión de la tolerancia a partir del respeto recíproco permite evaluar críticamente las otras concepciones de la tolerancia indicadas hace un momento e integrarlas como estrategias en un sentido procedimental de la democracia.

En su reciente libro *Tolerancia en el conflicto: historia, contenido y actualidad de un concepto conflictivo*, Rainer Forst sugiere un diálogo con Rawls y Habermas para aclarar tanto el sentido moral como el sentido político de la tolerancia. Pienso que en esta línea una teoría discursiva de la tolerancia logra mostrar la complementariedad necesaria entre la propuesta estructural del liberalismo político y la defensa de una democracia radical. Esto nos permite reconocer en la tolerancia el principal recurso con el que cuenta hoy la sociedad para resolver equitativamente su conflictividad.

Un conflicto que exige tolerancia se nos presenta normalmente en situaciones en las que se hace necesario preguntar por la legitimidad de determinadas concesiones o limitaciones con respecto a las posibilidades de actuar de una u otra manera. En estos casos se presenta como lo esencial, cuando se requiere tolerancia, el que se justifique por qué se permiten o prohíben determinadas acciones; es decir, se exige que se den razones y motivos con base en los cuales se pueda comprender y evaluar lo justo o injusto de tales libertades o restricciones. Con ello se pone de manifiesto que la tolerancia tiene que ver precisamente con la justicia manifiesta en la justificación, lo que a la vez permite señalar la intolerancia, cuando es injustificada, como no justa.

Si la tolerancia se basa en el principio de justificación que le corresponde a toda persona en cuanto persona responsable, es posible entonces preguntar por el principio que justifica la propia tolerancia como alternativa a la intolerancia. Veamos ante todo

cómo se fundamenta —se justifica— el principio de justificación de la tolerancia. Se busca justificar como correcta la pretensión de validez de decisiones que autorizan o limitan determinadas acciones, que sus autores presumen estar lo suficientemente justificadas. El conflicto moral o político se presenta cuando entre personas o grupos de personas sucede que lo que alguien quiere hacer lesiona o limita seriamente las posibilidades de acción de otros. Esto lleva a que cada una de las partes pretenda estar obrando de acuerdo con normas que al no poder ser rechazadas justificadamente por ninguna de las partes son candidatas a ser compartidas por todos. El conflicto carece de solución si cada una de las partes insiste en la rectitud de lo que hace basado en la «verdad» de sus principios éticos, porque puede suceder que los principios del oponente sean diferentes e igualmente justificados. Se hace necesario acudir a un principio de acción de orden superior, es decir, a un principio mínimo moral: este exige que las personas puedan responder sobre sus acciones con principios normativos que no puedan ser no aceptados recíprocamente en general por todos los afectados por ellos⁸.

Tanto las normas éticas de carácter cultural o religioso como el principio moral deben poder ser discutidos en público para poder justificar aquellos casos de tolerancia en los que justificadamente se permite o prohíbe algo, que no necesariamente está permitido o prohibido por la eticidad de alguno de los grupos. Esto significa que en relación con la fundamentación de la tolerancia, así como se puede presentar que esta tenga que partir de un pluralismo valorativo; sin embargo, con respecto al principio moral de la competencia de cada persona o grupo social para justificar sus acciones y sus puntos de vista, se excluye todo pluralismo. Esto permite que se respete el propio fundamento de la tolerancia y no se piense que se trata siempre solo de una solución estratégica.

Es necesario distinguir entre normas y principios morales, por un lado, y valores éticos, por otro. Puede haber diferencias en la terminología, pero lo fundamental es poder distinguir entre aquellas normas que pretenden valer recíprocamente en general y aquellas tan relacionadas con los contextos culturales que no podrían ser universalizables si no se quiere hacer imposible la tolerancia. Ante la posibilidad de no aceptar determinados comportamientos o convicciones se presentan desde un punto de vista moral razones por las que dichos comportamientos no parecen inmorales, lo que equivale a decir que pueden ser tolerados e inclusive que deben serlo. Esta diferencia entre dos categorías de «normatividad», una ética, cultural y política, y otra moral, se explica al desarrollar lo que significa justificar una norma. La determinación de los límites de la tolerancia no tiene otros criterios que los de la reciprocidad y la universalidad.

Se presupone que hay un deber o un derecho fundamental de cada persona en cuanto persona moral y en cuanto ciudadano, como ser finito capaz de justificar lo que hace, independientemente de sus propiedades específicas, sus convicciones,

⁸ Cf. FORST, Rainer. Ob. cit, pp. 588-629.

sus pertenencias e identidades⁹. Como principio de la razón práctica proporciona la base autónoma para una interpretación y fundamentación de la tolerancia que confiere a este concepto normativo independiente un contenido sustantivo, superior y vinculante. Gracias a esto, la tolerancia gana un lugar dentro de una concepción moralmente fundamentada de la justicia.

La larga y compleja historia de la tolerancia religiosa constituye una especie de paradigma que permite comprender por qué se justifica la tolerancia y en qué consiste su razonabilidad. El reconocimiento de que no es razonable ser obligado a compartir determinada cosmovisión o principio omnicomprendivo porque no es justo obligar a alguien a creer en lo que no cree, puso de manifiesto la superioridad del principio de autonomía reconocido recíproca y universalmente. Esta autonomía como facultad para dar razones de lo que hacemos y por qué lo hacemos presupone recíprocamente el que tales razones puedan ser comprendidas y aceptadas o rechazadas por quien en su autonomía tiene la competencia correspondiente al reconocer la de otros.

Una teoría discursiva de la tolerancia busca comprender el fenómeno contemporáneo del pluralismo de las visiones omnicomprendivas del mundo, la vida, la historia, la sociedad, la religión, los valores, a partir de lo que significa comprender otra cultura diferente de aquella a la que pertenezco. Es posible comprenderla sin tener que estar de acuerdo con sus valores, ni compartir sus creencias, ni identificarse con su normatividad. Recíprocamente, pensamos que lo mismo sucede con nuestra cultura apreciada desde otra. Este es el caso de los valores morales y normas, hasta donde son explicitados en el diálogo intercultural.

El conflicto que surge cuando un comportamiento es juzgado de manera contradictoria desde cosmovisiones diferentes puede ser resuelto, sin que se debilite ninguna de ellas, si comprendidas las razones y motivos propios de cada una acordamos en actitud de participantes acudir a un punto de vista que nos permita considerar lo que significa pertenecer a una cultura y a la vez comprender la pertenencia a culturas diferentes. La comunicación cotidiana desde mi cultura en el mismo mundo posibilita la apertura a otras visiones omnicomprendivas y la comprensión de lo que ellas significan para quienes participan en ellas y al mismo tiempo la autocomprensión reflexiva del sentido de mis valores y normas.

La pluralidad de cosmovisiones puede invitar a la comprensión recíproca, la cual no necesariamente significa entendimiento pleno en lo que respecta a valores y normas de acción. El conflicto surge cuando quienes, por no pertenecer a la misma cultura, no comparten los mismos criterios y se empeñan en que solo los propios son los correctos, que por tanto son los únicos válidos para toda cultura. En esta unilateralidad del juicio moral, que absolutiza las razones y motivos de una de las visiones del mundo, para legitimar el juicio moral y establecer la normatividad para todos consiste la intolerancia. Esta se manifiesta ante todo como reduccionismo,

⁹ Ib., p. 590.

cierre a otras visiones del mundo, unilateralidad y dogmatismo en la construcción de la verdad. Para superar esta situación la teoría del discurso propone la apertura comprensiva a otras culturas y modos de ver el mismo mundo. En los inicios de la comunicación como comprensión está la tolerancia.

Lo razonable entonces es tratar de comprender y reconocer la legitimidad de las razones y motivos de cada quien de acuerdo con su cultura, lo que me lleva—y tendría que llevar recíprocamente a los otros— a reconocer la relación y dependencia del juicio valorativo con respecto a la cultura respectiva. No estoy por tanto debilitando su fuerza vinculante, pero sí estoy reconociendo que dicho juicio no es el único posible, si reconozco el valor de otras culturas y la autenticidad y autonomía de quienes dicen inspirarse en ellas.

Pero no siempre se resuelve el conflicto por el hecho de reconocer recíprocamente la relatividad de las valoraciones y los juicios correspondientes con respecto a las diferentes culturas. Entonces, a partir del reconocimiento del pluralismo razonable, condición necesaria para avanzar en la tolerancia, buscamos con la ayuda del discurso justificar el principio normativo que se da en su ejercicio: «solo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas»¹⁰.

Nos encontramos aquí ante un mínimo procedimental que no solo nos permite comprender la pluralidad de valores y normas de acción, sino la posibilidad de llegar a los acuerdos que busca la tolerancia, a saber: sin desconocer los valores de las diversas culturas, reconocer aquellos mínimos que dan sentido de normatividad a las máximas morales y a las valoraciones éticas de una sociedad. Este mínimo procedimental del actuar comunicacional en su doble función de comprender las diferencias y de reconocer a la vez lo que nos obliga a respetarlas, esta analogía fundamental de la razón práctica—en parte diferente y en parte semejante— es la justificación y el imperativo de la tolerancia. La intolerancia, también la de la violencia, tiene que poder ser resuelta comunicativa, procedimental y políticamente.

4. El conflicto de la tolerancia

A partir de una caracterización de la intolerancia por causa de la violencia desde el punto de vista político, en actitud de observadores, hemos mostrado las notas y la justificación de la tolerancia desde un punto de vista moral, en actitud de participantes, concluyendo que antes que tolerancia moral, lo imperativo es una moral de la tolerancia. Precisamente, el principio de justificación de la tolerancia es un principio moral: respeto al otro en sentido de reciprocidad y universalidad, articulado en condiciones mínimas de diálogo. La pregunta ahora, para concluir,

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. Ob. cit., p. 176.

es qué significa este imperativo con respecto al conflicto político entre tolerancia e intolerancia.

Hemos mostrado que la tolerancia como proceso es comunicación en la que el participante se hace consciente de su autonomía reconociendo recíprocamente la autonomía del otro en estrecha relación entre autonomía privada y autonomía pública. Por ello, la intolerancia política en el límite de la violencia atenta contra lo público en el sentido en que reduce la democracia a mera negociación estratégica que garantice un *modus vivendi*. Cuando las estrategias llegan a su límite en la intolerancia de la violencia se presenta el conflicto entre intolerancia y tolerancia, conflicto en el que están en juego la democracia participativa y el sentido de lo público.

La propia tolerancia está en conflicto, no solo es para los conflictos, dado que se la cuestiona por no ser lo suficientemente eficaz para prevenir y solucionar la conflictividad de la sociedad actual. Tanto en el ámbito nacional como en el ámbito internacional, el conflicto se agudiza como violencia no tolerable. Ya solo vale el término terrorismo. Con esto la tolerancia llega a su límite y no logra justificarse moralmente frente a la intolerancia. Dicha justificación sería a lo más contrafáctica, inspirada en la normatividad moral de una convivencia que pueda reconocer como justificada pero superable la violencia de los excluidos y de los que ya no tienen voz. Inclusive tendría que poderse recurrir a la tolerancia en casos de reconciliación en los que la justicia no puede significar venganza y retaliación, sino que tiene que motivarse por una cultura del perdón. De ella dijo Derrida que tendría que orientarse en el horizonte del «perdón de lo imperdonable», un perdón incondicional, que ni siquiera requiere ser solicitado, un perdón sin poder, sin exigencias, una especie de locura, de postura metafísica, perdón que se concede con aquella gratuidad absoluta que nos permite barruntar lo divino. Este perdón puro, esta ética hiperbólica, esta renovada utopía tendría que servir de justificación para una sociedad que se esfuerza en procesos pragmáticos de reconciliación y de paz, en los cuales el perdón, si se defiende como imprescindible, necesariamente tiene que adquirir formas políticas y jurídicas. De esta cultura del perdón dijo Derrida que tendría que poder inspirar «una democracia por venir»¹¹.

Si para algunos parece ya tan justificada la intolerancia por parte del estado de derecho democrático como respuesta a la intolerancia de la violencia, que ya no parece posible la solución negociada de los conflictos, ¿será posible reconocer también que primero fue la injusticia y la discriminación, cuyas voces nunca fueron percibidas ni sus reclamos tolerados? La respuesta moral a esta pregunta debería ser urgir la tolerancia política en el sentido de los cambios radicales y de las negociaciones de paz.

¹¹ Cf. HOYOS, Guillermo. «Perdón y olvido». *U. N. Periódico*, n.º 48, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 20 de julio de 2003, pp. 12-13; CHAPARRO, Adolfo (editor). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2002, en especial el texto de la entrevista a Jacques Derrida, «Política y perdón», pp. 19-37, y el de Pablo de Greiff, «La obligación moral de recordar», pp. 141-154.

es qué significa este imperativo con respecto al conflicto político entre tolerancia e intolerancia.

Hemos mostrado que la tolerancia como proceso es comunicación en la que el participante se hace consciente de su autonomía reconociendo recíprocamente la autonomía del otro en estrecha relación entre autonomía privada y autonomía pública. Por ello, la intolerancia política en el límite de la violencia atenta contra lo público en el sentido en que reduce la democracia a mera negociación estratégica que garantice un *modus vivendi*. Cuando las estrategias llegan a su límite en la intolerancia de la violencia se presenta el conflicto entre intolerancia y tolerancia, conflicto en el que están en juego la democracia participativa y el sentido de lo público.

La propia tolerancia está en conflicto, no solo es para los conflictos, dado que se la cuestiona por no ser lo suficientemente eficaz para prevenir y solucionar la conflictividad de la sociedad actual. Tanto en el ámbito nacional como en el ámbito internacional, el conflicto se agudiza como violencia no tolerable. Ya solo vale el término terrorismo. Con esto la tolerancia llega a su límite y no logra justificarse moralmente frente a la intolerancia. Dicha justificación sería a lo más contrafáctica, inspirada en la normatividad moral de una convivencia que pueda reconocer como justificada pero superable la violencia de los excluidos y de los que ya no tienen voz. Inclusive tendría que poderse recurrir a la tolerancia en casos de reconciliación en los que la justicia no puede significar venganza y retaliación, sino que tiene que motivarse por una cultura del perdón. De ella dijo Derrida que tendría que orientarse en el horizonte del «perdón de lo imperdonable», un perdón incondicional, que ni siquiera requiere ser solicitado, un perdón sin poder, sin exigencias, una especie de locura, de postura metafísica, perdón que se concede con aquella gratuidad absoluta que nos permite barruntar lo divino. Este perdón puro, esta ética hiperbólica, esta renovada utopía tendría que servir de justificación para una sociedad que se esfuerza en procesos pragmáticos de reconciliación y de paz, en los cuales el perdón, si se defiende como imprescindible, necesariamente tiene que adquirir formas políticas y jurídicas. De esta cultura del perdón dijo Derrida que tendría que poder inspirar «una democracia por venir»¹¹.

Si para algunos parece ya tan justificada la intolerancia por parte del estado de derecho democrático como respuesta a la intolerancia de la violencia, que ya no parece posible la solución negociada de los conflictos, ¿será posible reconocer también que primero fue la injusticia y la discriminación, cuyas voces nunca fueron percibidas ni sus reclamos tolerados? La respuesta moral a esta pregunta debería ser urgir la tolerancia política en el sentido de los cambios radicales y de las negociaciones de paz.

¹¹ Cf. Hoyos, Guillermo. «Perdón y olvido». *U. N. Periódico*, n.º 48, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 20 de julio de 2003, pp. 12-13; CHAPARRO, Adolfo (editor). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2002, en especial el texto de la entrevista a Jacques Derrida, «Política y perdón», pp. 19-37, y el de Pablo de Greiff, «La obligación moral de recordar», pp. 141-154.

Como veíamos al principio, la solución estratégica del conflicto en una concepción empirista de la democracia es insatisfactoria. No basta con asegurar la gobernabilidad haciéndola depender exclusivamente de la eficacia del Estado para fortalecer la economía y reducir los riesgos de inestabilidad, ignorando toda pregunta por la relación entre economía y política, por justicia como equidad y por toda legitimidad que no equivalga simplemente a popularidad. Este funcionalismo solo busca crear las condiciones para la aceptación democrática de aquellos objetivos que los partidos persiguen, de acuerdo con sus argumentos políticos, que tienen más la función de propaganda o de armas, con las que se evita el empleo de la violencia corporal. Los ciudadanos se percatan ciertamente del sentido emotivo de una propaganda pseudo-argumentativa y, sin embargo, la aceptan, cuando su interés fundamental no supera el de la así llamada seguridad democrática¹².

Es necesario por tanto superar el reduccionismo de una tolerancia estratégica que en cualquier momento puede llegar al límite de la violencia. Se trata de responder a la pregunta inicial de toda filosofía del derecho: ¿cuál es el punto de acuerdo entre los ciudadanos —según el modelo contractualista de la modernidad— sobre los fundamentos de la asociación política que permita una convivencia de la que se benefician todos? La respuesta se orienta por el principio kantiano del derecho como garantía para el ejercicio de la libertad de cada uno de los miembros de la sociedad, reconocido como tal por los demás, al ser cada uno coautor y destinatario de la Constitución en el sentido desarrollado por una teoría discursiva y procedimental del derecho.

Para aclarar el lugar de la política como fuente de legitimidad del derecho moderno, basados una y otro en una ética de mínimos, la así llamada ética civil, es necesario urgir hasta sus límites el sentido de la tolerancia política propuesto por John Rawls en su *Liberalismo político*, al preguntar por la posibilidad «de una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral». La convivencia de diversas doctrinas omnicomprendivas profundamente opuestas aunque razonables se logra si todas ellas aceptan la concepción política de un régimen constitucional¹³. Esta no solo ha sido la alternativa a las guerras de religión, sino que debería serlo a la guerra en general.

Como es bien sabido, la solución se da solo a partir de un pluralismo razonable, en el que las doctrinas omnicomprendivas se reconocen unas a otras, pero deben

¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. Ob. cit., p. 370. Es lo mismo que advierte Ernesto Garzón Valdés en su trabajo «No pongas tus sucias manos sobre Mozart!». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia». En *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*. México D. F.: Paidós, UNAM, 2000, pp. 195-196: «Pero también, sin llegar al extremo de Hobbes, puede afirmarse que la democracia representativa, en cuanto institucionalización de la tolerancia, encuentra sus límites cuando pretende vulnerar las buenas razones que la fundamentan: el respeto a la autonomía individual y la imposición de deberes negativos y positivos de acuerdo con el principio de la mayoría».

¹³ Cf. RAWLS, John. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993, p. xviii.

ser debatidas políticamente para lograr un consenso entrecruzado sobre aquellos mínimos que fundan la justicia como equidad en el liberalismo político y no ya en alguno de los metarrelatos, de las morales densas, de las cosmovisiones, en las que se pueden originar los procesos de tolerancia gracias a la búsqueda de consensos. Estos mínimos conformarían el núcleo de la Constitución que se daría una sociedad para buscar su ordenamiento con base en derecho. Este es el sentido de tolerancia política que no se agota en su función estratégica, sino que busca llegar a la raíz del conflicto para anticiparse a la intolerancia de la violencia.

Esta referencia a relaciones sociales y debate público, en las que se genera poder político y en las que se funda el derecho como articulación de la tolerancia, nos obliga a explicitar el sentido complejo de la comunicación en el mundo de la vida. Las estructuras comunicacionales de la sociedad civil permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso sobre mínimos como etapas necesarias de un proceso de tolerancia, de participación política y de génesis democrática del derecho. En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, punto hermenéutico de la comunicación, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más originario sentido de lo público. El compromiso valorativo y los sentimientos morales que se expresan en este nivel originario de la comunicación, no solo no son obstáculo epistemológico—como parece temerlo el liberalismo— para reconocer a otros y respetar sus máximos, para entonces dilucidar aquellos mínimos en los que deberíamos coincidir para convivir pacíficamente. La sensibilidad social que valora, antes que obstáculo, es fuerza motivacional necesaria para la participación política, como lo reclama acertadamente el comunitarismo. En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido «todo vale» menos la violencia, el pluralismo razonable me permite reconocer al otro como diferente y como interlocutor válido; es decir, como quien en igualdad de derechos y desde perspectivas diversas lucha y argumenta en favor de concepciones del bien y de la vida que enriquezcan la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación social. El punto de partida para la constitución del estado de derecho democrático es sin lugar a dudas una concepción tan compleja de sociedad civil que en ella quepan todos con sus diversas concepciones del bien, de la moral y de la vida, con sus dioses y demonios, costumbres y tradiciones. Es el triunfo de la tolerancia política.

Un segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primer nivel, es el que puede conducir a acuerdos con base en las mejores razones y motivos. Aquí se despliega en toda su riqueza la política deliberativa como pedagogía de la tolerancia: esta consigue en el mundo de la vida, que también es fuente inagotable de recursos para validar lo «correcto», el que tanto los consensos como los disensos no solo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino *en el mismo acto* el poder ético motivacional propio de la voluntad comprometida con el acuerdo ciudadano no coactivo. La democracia participativa es a la vez vida de la sociedad civil al reconstruir la solidaridad en actitud pluralista, y procedimiento para llegar libremente a consensos y disensos de relevancia política, jurídica y constitucional. La participación ciudadana se convierte así en origen político

del derecho con su doble función: solucionar conflictos entre personas y grupos y de estas y estos con el Estado—concepción liberal del derecho—, y al mismo tiempo orientar concertadamente la cooperación ciudadana hacia fines colectivos en busca del bien común—concepción republicana—.

Se trata pues de una estrategia de la continuidad desde el pluralismo razonable de valores máximos hacia el consenso entrecruzado de mínimos con vocación jurídica. La teoría discursiva de la política y del derecho abre desde un principio la *polis* en el más estricto sentido de lo público a la participación democrática de todos los ciudadanos, en búsqueda tanto de comprensión de la complejidad de la sociedad civil, como de acuerdos mínimos que constituyan el Estado social de derecho. Para ello es necesario emancipar de máximos morales al derecho moderno, para restablecer todo su sentido y legitimidad con base en la política y en la ética de mínimos; y esto depende del grado de participación que asegure la democracia de acuerdo con el principio general de la tolerancia y de toda normatividad jurídica: la justificación como expresión de autonomía y capacidad de responsabilidad en procesos comunicacionales.

La intolerancia de la violencia pone de manifiesto hoy también la intolerancia del poder a escala mundial. Este es el mayor conflicto en el que se encuentra hoy la tolerancia. Muchos de los conflictos nacionales se relacionan cada vez más con la conflictividad globalizada de las drogas, del tráfico de armas, de las inequidades del mercado mundial y de la banca internacional. En este choque de civilizaciones, al que Jürgen Habermas solo parece encontrarle solución si se lo instala en una «sociedad postsecular»¹⁴ en la que sea posible comprendernos las culturas como radicalmente diferentes entre «el creer y el saber», con la obligación de tolerarse mutuamente para evitar el terrorismo generalizado, es necesario reflexionar una vez más sobre los motivos para la tolerancia moral y política. En la sociedad postsecular ya no vale solo la argumentación secularizada de la razón occidental, que se excusa a sí misma creyendo que el fundamentalismo solo está del lado de los aliados de la religión, olvidando y justificando así en nombre de la misma razón sus alianzas de guerra, exterminio, holocaustos, colonización y explotación. En la sociedad postsecular valen las diversas expresiones, no solo las pretendidamente iluminadas, ilustradas y racionales, a favor de la convivencia y del hombre en cuanto hombre; es decir, todas aquellas que puedan servir de libreto para los diversos dispositivos de tolerancia que sean necesarios para entendernos en la sociedad global. Con esto se proclama enfáticamente que la tolerancia moral no exige la misma motivación moral de todos los implicados, no solo religiosa, sino tampoco racional, para el reconocimiento del otro como diferente ni para cualquiera de las demás condiciones de la tolerancia política. Ella en sí misma es un bien justificable en toda forma de vida humana ordenada socialmente.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

Pero entonces se presenta de nuevo el tema de la guerra justa, es decir, de la justificación de la intolerancia que se empeña en estar legitimada para manifestarse violentamente. Con esto se pone en duda, como lo expresa Carlos Thiebaut al finalizar su libro *Tolerancia*, «el argumento [...] de que solo la resolución pacífica de los conflictos y la resistencia pacífica a los daños es congruente en una comprensión moral de la condición humana, una comprensión que rechaza irrestrictamente todo daño y que considera que ningún daño es menor —y, por menor, justificable— si es evitable e innecesario». Pero, «ninguna intervención bélica puede justificarse como daño menor si produce el daño mayor de quebrar y de no fortalecer el ejercicio de razonabilidad en términos de lo público internacional, la única frágil posibilidad del universalismo cosmopolita que la moral y el irrestricto rechazo del daño solicitan». En estos casos de intolerancia convertida en violencia en nombre del estado de derecho democrático «se produce un daño que es repudiable: el daño de no hacer realmente posible la racionalidad, la frágil y provisional forma de racionalidad, que es condición para el repudio de todo daño. Quien no vea ese daño considerará que esa racionalidad no solo no existe sino que es un sueño imposible o un mero disfraz: es decir, concebirá la política como sola violencia y lo público como sola dominación. Quien no vea ese daño tendrá que oponerse a la concepción de racionalidad humana, del aprendizaje moral, de las virtudes de lo público —como la tolerancia—»¹⁵.

¹⁵ THIEBAUT, Carlos. *De la tolerancia* (La balsa de la Medusa, 99). Madrid: Visor, 1999, pp. 111-112.

Por una sociedad del conocimiento democrática, justa y plural

1. La sociedad del conocimiento

El término «sociedad del conocimiento» suele despertar desconfianza entre muchas personas filosóficamente sensibles. ¿Acaso no es el conocimiento indispensable en toda sociedad humana?, ¿acaso puede sobrevivir una persona o una sociedad por un cierto tiempo, cualquiera que sea su ambiente, sin cierto tipo de conocimiento? Así, toda sociedad humana es una sociedad del conocimiento. Pero algunos dirían que todo depende de cómo entendamos el conocimiento. Si lo entendemos como creencia verdadera y justificada no es tan claro que sea necesario en toda sociedad. Quizá, más bien, lo que toda sociedad humana necesita son solo creencias verdaderas. Otros más reticentes responderían que ni siquiera eso, sino que basta con creencias que permitan realizar ciertas acciones intencionales con relativo éxito. A lo cual no faltaría quien replicara que la verdad de una creencia no es sino su capacidad de guiar acciones exitosas. Y así nos sumiríamos inmediatamente en un debate de los que suelen gustar a los filósofos.

Pero como quiera que piensen los filósofos, el término «sociedad del conocimiento», tanto como su concomitante, el de «sociedad del riesgo», así como el otro término que da título a nuestra mesa, el de «globalización», han llegado para quedarse, al menos hasta que surjan otras modas. Tan es así que por ejemplo en una inocente búsqueda por Internet—cómo no buscar por internet información sobre la sociedad de la información y del conocimiento— obtuve tan solo 6 830 000 entradas en menos de dos décimas de segundo. Hoy en día, desde los círculos empresariales a los educativos básicos y en universidades y tecnológicos, desde los gobiernos a los organismos internacionales, todos hablan de la sociedad del conocimiento y de cómo prepararse para entrar en ella.

Lo que no podemos dejar de reconocer es que ha venido configurándose una sociedad global que presenta rasgos distintos a la sociedad industrial que se desarrolló hasta mediados del siglo XX, y diferentes a la sociedad post-industrial de la que se habló en las décadas de los sesenta y setenta, y que ante el espantoso término de sociedad post-post-industrial, a lo mejor no está tan mal el de «sociedad del conocimiento».

Se ha dicho también con frecuencia que todavía no existe una sociedad del conocimiento, sino que el término más bien se refiere a un modelo de sociedad que está en construcción. Están en construcción tanto el modelo como la sociedad que modela. En ambos ámbitos es donde la filosofía tiene mucho por hacer.

Entre los rasgos principales del modelo de una sociedad del conocimiento se encuentra la idea de que el conocimiento constituye una nueva forma de riqueza que puede reproducirse a sí misma, y es también una forma novedosa de poder. El conocimiento se busca porque puede por sí mismo ahorrar tiempo y producir dinero. El conocimiento se vuelve capital. El conocimiento —sobre todo el científico y el tecnológico— pasan a un lugar central como medios de producción. Las tecnologías manufactureras son desplazadas de su lugar central sobre todo por las tecnologías de la información y de la comunicación. Algunos de esos rasgos característicos de lo que sería una futura sociedad del conocimiento están ya presentes en nuestra sociedad actual. Pero nuestra presente sociedad mundial tiene otros aspectos, que no son ajenos a los anteriores, a los que suele referirse mediante el término de «globalización».

2. La globalización

Este término también se usa en muchos sentidos diferentes. Por ejemplo, se emplea para referirse al proceso tecnológico de refinamiento de las redes telemáticas e informáticas que han permitido el instantáneo flujo planetario de información y de capitales, así como de comunicaciones físicas que han facilitado el intercambio de mercancías y la interdependencia de las economías de casi todo el globo terráqueo. Pero el término «globalización» también se utiliza en relación con un modelo económico que ha venido imponiéndose en todo el mundo, no de forma disgregada, sino como una unidad a escala global, el modelo llamado neoliberal.

En el primer sentido, la globalización está ligada con el desarrollo tecnológico que, como lo ha enseñado la reciente filosofía de la tecnología, está lejos de ser un determinante social sin más, sino que sus efectos sociales pueden ser controlados por decisiones humanas y por tanto puede encauzarse de diferentes maneras. Por esto, entendida de esta manera, y solo de esta manera, la globalización debe ser bienvenida y es un imperativo ético procurar que sus beneficios alcancen a un mayor número de seres humanos. En el segundo sentido, el término «globalización» se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo XX. Se trata de un capitalismo verdaderamente global, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, y que ha tenido como consecuencia la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza. Por consiguiente, merece una condena desde un punto de vista ético.

Pero hay otro rasgo de la nueva sociedad que se está conformando al que aluden los términos «globalización» y «sociedad del conocimiento»; como también lo alude el término «sociedad del riesgo», sobre el que volveré al final. Se trata de una forma de producción del conocimiento, donde los términos básicos son ahora «auto-organización», «dispersión», «distribución» y «división»¹. En esta nueva

¹ Cf. FULLER, Steve. «A Critical Guide to Knowledge Society Newspeak: Or, How not to Take the Great Leap Backward». *Current Sociology* 49 (4), pp. 177-201.

forma ya no hay un lugar central de producción del conocimiento, sino que este se genera de manera distribuida en muchas unidades dispersas, que físicamente pueden estar muy separadas, pero que a la vez se mantienen en contacto mediante redes de comunicación, de aquí por ejemplo el término «sociedad red» que utiliza Castells². El conocimiento producido por una unidad adquiere valor en la medida en que complementa y se suma al que se produce en los otros nodos de la red. Pero para que esto sea posible se requiere cierto nivel de homogeneización cultural. Se encuentra aquí entonces una de las tendencias más fuertes que están empujando en la sociedad globalizada y del conocimiento: la de una estandarización que parece amenazar a las diversas identidades culturales del planeta.

Por otra parte, la forma distribuida de producción del conocimiento no significa una democratización del conocimiento, en el sentido de que sea público y accesible a todos, ni una disminución de la exclusión de millones de seres humanos de sus beneficios. Por el contrario, ni siquiera hay garantías de que quienes participan de una red se beneficien del conocimiento producido distribuidamente, o siquiera que sepan cuál es realmente el producto final.

De aquí surgen otros desafíos de la sociedad del conocimiento. Hay millones de excluidos del sistema económico y también de los beneficios del conocimiento, y quienes no han quedado excluidos están sometidos a fuertes tendencias culturalmente homogeneizadoras. En este contexto no sorprende que la UNESCO, por ejemplo, en un intento de contrarrestar dichas tendencias, promueva los siguientes cuatro principios como los fundamentales que deberían subyacer al modelo de la sociedad del conocimiento: libertad de expresión, acceso a la educación, acceso universal a la información y respeto a la diversidad cultural y lingüística. Y se entiende que también la UNESCO propugne por el uso del término «sociedad del conocimiento», entendido como un concepto pluralista que incluya los derechos humanos, en vez del término «sociedad de la información», que se restringe solo a la tecnología y a la infraestructura material.

Estos son pues algunos de los rasgos del modelo de la sociedad del conocimiento en cuyo contexto tenemos que atender la pregunta central en esta mesa: ¿queda un papel para la filosofía ante estos cambios sociales?

Mi respuesta sucinta es que sí. La filosofía mantiene sus tareas perennes de elucidación conceptual y de crítica, pero como ocurre en cada época, ahora enfrenta desafíos específicos que surgen de las circunstancias novedosas. Para comentar algunos de ellos conviene subrayar algunos otros rasgos bien conocidos del contexto global en el que se está proponiendo la transición a la sociedad del conocimiento.

² Cf. CASTELLS. La era de la información: economía, sociedad y cultura. México D. F.: Siglo XXI, 1999, vol. 1: La sociedad red.

3. El contexto

- a) El debilitamiento de los estados nacionales, que entre otras cosas han perdido poder y soberanía, sobre todo en materia económica, debido a la desregulación impuesta por el modelo neoliberal global.
- b) El asedio, por parte de las grandes empresas multinacionales, con el apoyo de los estados militar y económicamente poderosos, a los recursos naturales y a las capacidades productoras de conocimiento y de su explotación efectiva de los países y de los pueblos que no pertenecen al Primer Mundo. Algo particularmente relevante para los países de América Latina es que en una proporción muy importante de los recursos naturales valiosos se encuentran en territorios donde viven pueblos indígenas.
- c) La concentración del poder económico e ideológico en las grandes empresas transnacionales que controlan el acceso a los medios de comunicación, al ciberespacio, a las noticias y a lo que la gente debe leer, poder concentrado que como nunca antes depende de la ciencia y la tecnología. En este rubro destacan los llamados por Javier Echeverría «señores del aire»: las grandes compañías de comunicación, como CNN, ITT, o las que controlan en gran medida el acceso y la navegación por internet, como Microsoft³. A estas cabría agregar los grandes consorcios editoriales que han absorbido las pequeñas y medianas editoriales, como el grupo Planeta, que han acumulado una gran capacidad para controlar la publicación y distribución de libros, es decir, de controlar lo que la gente lee.
- d) El surgimiento de nuevos agentes sociales y políticos, o al menos revalorización de su significado político: pueblos indígenas, movimientos ecologistas, de género, de homosexuales, de consumidores, movimientos antiglobalización, nuevos movimientos laborales y campesinos, etcétera.
- e) La nueva relevancia de la cultura y, en particular, de la lucha por el reconocimiento desde diversas perspectivas culturales. Así, la religión y la etnicidad, tanto en el contexto de pueblos originarios como de grupos de inmigrantes en otros países, se han vuelto elementos cruciales de la identidad. Además, el fenómeno de la inmigración, así como el trasvase cultural producto de las redes satelitales, de la comunicación electrónica, y la difusión de publicidad y filmes—más unilateral que multilateral, hay que decirlo—, están produciendo una hibridación cultural no vista antes, ante la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad a escala global y a escalas nacionales⁴.

³ Cf. ECHEVERRÍA, Javier. *Los señores del aire*. Barcelona: Destino, 1999.

⁴ Cf. FRASER, Nancy. «Social Justice in the Knowledge Society: Redistribution, Recognition and Participation». <<http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/socialjustice.pdf>>.

Muchos de los más intensos conflictos sociales a los que ha asistido el mundo en las décadas recientes tienen que ver con esa lucha por el reconocimiento: movimientos de pueblos indígenas y de grupos étnicos, luchas por la autonomía efectiva de los pueblos, luchas en torno al género y la sexualidad, luchas por la soberanía nacional dentro de estados constituidos, como en el caso de España, así como la defensa de los derechos humanos, muchas veces ligados a esos movimientos.

- f) En Latinoamérica muchos países han hecho un reconocimiento en el plano constitucional de su carácter multicultural y, en general, de los derechos culturales de los pueblos indígenas. Pero ha habido una muy pobre traducción de este reconocimiento a una implementación de mecanismos efectivos que modifiquen las relaciones interculturales en nuestros países.
- g) Hasta ahora, los nuevos movimientos y los llamados nuevos agentes políticos habían venido identificándose más en términos de una lucha por el reconocimiento y el derecho a la diferencia que por una participación efectiva en la toma de decisiones sobre las formas de cuándo y cómo explotar recursos —naturales, sociales y del conocimiento—, y de cómo canalizar y distribuir los beneficios de su usufructo. Pero eso ha comenzado a cambiar en tiempos recientes, y es algo que se ha empezado a ver en las luchas de los pueblos y movimientos indígenas, y en su articulación horizontal con otros movimientos sociales, como quedó evidenciado en Bolivia en el pasado.

Por eso es muy importante insistir en que además de los derechos culturales, tanto en el caso de los pueblos indígenas de América como en el caso de grupos de inmigrantes en España, en Estados Unidos o Canadá y, en general, para las relaciones entre los pueblos y entre los países, además de los principios propugnados por la UNESCO —libertad de expresión, acceso a la educación, acceso universal a la información, y reconocimiento y respeto de la diversidad cultural y lingüística—, es necesario reivindicar los derechos económicos de los pueblos y de las naciones.

¿Pero cuáles son esos derechos?, ¿qué significa tener derechos económicos y, sobre todo, cómo pueden ejercerse en la práctica? Esto es parte del debate y de las luchas económicas y políticas, en los planos teóricos y prácticos, en el contexto de la sociedad global y la sociedad del conocimiento. En América Latina, particularmente, en este punto surge una tensión entre la propiedad de la nación de los recursos por ejemplo del subsuelo, como lo consagran la mayoría de las constituciones políticas de nuestros países, y el interés de los pueblos indígenas de tener acceso y participación en el control del usufructo de esos recursos, especialmente cuando se encuentran en territorios que han ocupado desde tiempos ancestrales.

- h) Conformación de un consenso en muchos países, particularmente en los latinoamericanos, a partir de fenómenos como los que he recordado hasta aquí, de que es necesaria una profunda reforma del Estado.
- i) Finalmente, como noveno y último punto del contexto en que quisiera enmarcar algunos temas de la agenda para la filosofía en el mundo globalizado y en la sociedad del conocimiento, subrayaré que el complejo proceso social global que hemos estado viviendo en las dos últimas décadas ha venido acompañado de una precariedad en la elaboración y uso de las categorías del pensamiento filosófico y teórico en las ciencias sociales. Un ejemplo de esto, como lo ha señalado insistentemente el etnólogo mexicano José del Val, consiste en el desplazamiento de muchos de los conceptos que habían sido centrales en la teoría social, tales como «clase social», «explotación», «alienación», «solidaridad», «extrañamiento», «enajenación», «ideología», por el concepto de «pobreza» y, consecuentemente, las políticas públicas se han visto invadidas con programas para ayudar a los pobres, más como consecuencia de visiones caritativas que de políticas basadas en un concepto de justicia social.

Ante esta situación, es imperativo aceptar el *dictum* de la UNESCO de que la sociedad del conocimiento debería encauzar las tecnologías de la comunicación y la información, así como en general el conocimiento científico y tecnológico, en beneficio del desarrollo cultural, social y económico, pero a esto hay que agregar, y es aquí donde permanece una tarea inaplazable para la filosofía crítica, dentro de un marco de *justicia social en sociedades democráticas y plurales*.

4. El papel de la filosofía en el mundo globalizado y en la sociedad del conocimiento

En efecto, la filosofía debe desplegar con toda potencia dos de sus papeles perennes: poner claridad y orden en los conceptos, de manera que podamos comprender mejor la realidad para así tener orientaciones claras acerca de qué hacer y cómo actuar; y segundo y más importante: ejercer su sentido crítico, enseñando a la gente a pensar y a actuar críticamente.

La llamada «sociedad del conocimiento» es en realidad un modelo de sociedad global en construcción. La filosofía debe participar en su construcción, criticando las vías erradas, por ejemplo, porque sean éticamente injustificables, y dando orientaciones para abrir caminos y consolidar modelos que guíen las acciones.

Para terminar ilustraré esto con respecto a dos problemas que no están desligados entre sí, y que son centrales para la construcción del modelo de la sociedad del conocimiento: en primer lugar, el problema de la justicia social y; en segundo lugar, el papel social de la ciencia y la tecnología.

5. Justicia social

La justicia social se refiere a la distribución de beneficios y de cargas en una sociedad de seres racionales. Para pensar en relaciones sociales y formas de distribución justas debemos abandonar las propuestas basadas en principios derivados de situaciones originarias ideales, con su presupuesto de una racionalidad convergentista, no plural, y volver al concepto de que una sociedad justa es una donde se establecen instituciones, mecanismos y organizaciones públicas para distribuir beneficios y cargas, ventajas y desventajas, de una manera que garantiza la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros⁵.

Llamo «convergentista» a la idea de racionalidad que ha prevalecido en la filosofía occidental moderna y que en gran medida es defendida aún hoy en día. Se trata de la idea de racionalidad presupuesta por la tesis que dice, por ejemplo, que una auténtica norma moral es aquella máxima que aceptaría cualquier sujeto racional en el ejercicio libre de su racionalidad. El concepto de racionalidad que conviene para un modelo pluralista de una sociedad justa es el de la racionalidad como el ejercicio de una capacidad que llamamos razón, común a todos los seres humanos en virtud de sus capacidades neurobiológicas, pero que necesariamente se da en el contexto de «nichos cognitivos» específicos, y por medio de prácticas específicas que difieren entre sí. De ahí la enorme variedad de formas que toma el ejercicio de esa capacidad, y de ahí la diversidad de prácticas cognitivas.

Las necesidades básicas de una persona son aquellas indispensables para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida. Las necesidades básicas «legítimas» son aquellas compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad; es decir, aquellas cuya satisfacción no impide la satisfacción de las necesidades básicas de algún otro miembro de la sociedad (en el presente o en el futuro).

Pero si no lo había logrado la filosofía hasta ahora, lo que han dejado claro los nuevos agentes políticos en su lucha por el reconocimiento es que la determinación de sus necesidades básicas no puede hacerse desde un lugar central y bajo un punto de vista que pretende no tener lugar alguno y que se refiere a ciudadanos abstractos, ni puede estar sujeta a un conjunto único de criterios supuestamente válidos universalmente. No, esa determinación debe hacerse con la participación de todos los afectados, bajo el reconocimiento de la pluralidad cognitiva y moral de nuestro mundo, en relación con ciudadanos de carne y hueso que se identifican culturalmente con distintas entidades sociales, y donde son ellos los que tienen que decidir cuáles son sus necesidades básicas y cómo satisfacerlas. Esto presupone el reconocimiento como pares de todos los agentes sociales pertenecientes a diferentes grupos sociales, con iguales derechos que los demás⁶. La determinación de las necesidades básicas

⁵ Cf. MILLER, David. *Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

⁶ Cf. FRASER, Nancy. Ob. cit.

y de las formas de satisfacerlas, pues, debe hacerse en un contexto de interacción basado en normas éticas de convivencia armoniosa, cooperativa y constructiva entre diferentes grupos sociales.

La realización de los planes de vida de muchas personas que han nacido o han crecido en el contexto de ciertas culturas requieren la preservación y el florecimiento de esa cultura, pues muchas de sus metas y de sus acciones solo son posibles y tienen sentido dentro de su contexto cultural, y así las necesidades básicas de personas que pertenecen a diferentes culturas pueden ser distintas. Esa cultura puede ser la de un pueblo en particular o la de otros grupos sociales.

Es muy importante, sin embargo, no confundir la defensa de los derechos culturales y económicos de los pueblos, especialmente el derecho a la diferencia y al reconocimiento, junto con el derecho a participar de la construcción y desarrollo de una sociedad justa, con la idea de que nada debe cambiar en cuanto a las instituciones y costumbres de los pueblos. Caer en dicha confusión equivaldría a pretender que en las modernas sociedades democráticas nada debe cambiar por el solo hecho de que son democráticas. Que nadie venga a decir entonces que la defensa de los derechos económicos y culturales de los pueblos implica la defensa de costumbres que atropellan la dignidad de las personas. Aunque es preciso reconocer que el concepto de «dignidad» no tiene un significado único y universal, sino que tiene que ser establecido en un contexto de interacción intercultural donde todos los afectados participen como pares.

Una sociedad justa, entonces, debe ser democrática y plural, pues requiere de una participación democrática de todos los ciudadanos, en su carácter de ciudadanos situados en un contexto cultural, y no como ciudadanos abstractos, en la toma de decisiones, no en el sentido formal de democracia, sino en el sentido republicano o de democracia radical.

Particularmente, puesto que todos los grupos sociales deben contar con los medios económicos y materiales adecuados para realizar sus planes de vida legítimos, deben disfrutar del derecho a participar en la toma de decisiones acerca de la explotación de recursos naturales y sociales, incluyendo el conocimiento, especialmente el de la ciencia y la tecnología, y en la canalización de sus beneficios. En una sociedad del conocimiento justa debe haber una participación pública en la decisión de qué tipo de conocimiento debe producirse y cómo explotarlo en beneficio de los diferentes grupos sociales.

6. Conclusiones

- 1) Uno de los principios rectores de la sociedad del conocimiento es contrario a la falsa creencia dominante en los gobiernos y en los sectores empresariales de la mayoría de nuestros países iberoamericanos de que una mayor inversión en ciencia y tecnología y en la producción del conocimiento significa desatender

otros problemas —como el retraso económico, la injusta distribución de la riqueza, la insalubridad, el deterioro ambiental o la falta de educación y de desarrollo cultural—. Por el contrario, la idea central de una sociedad del conocimiento es que la ciencia y la tecnología son indispensables para lograr las condiciones materiales, ambientales, sociales y culturales, necesarias para garantizar el bienestar, una vida digna y una organización social justa para las presentes y futuras generaciones.

- 2) Es necesario revalorar los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento fuera de los modernos sistemas de ciencia y tecnología.
- 3) Los seres humanos, en los diferentes papeles sociales que desempeñan: científicos, tecnólogos, políticos, gobernantes, legisladores, administradores públicos, funcionarios de organizaciones internacionales, empresarios y los ciudadanos de la calle, pueden tomar medidas y promover acciones que pueden influir en el desarrollo de los sistemas de producción del conocimiento, entre ellos —pero no únicamente— los modernos científicos y tecnológicos, y sobre todo encauzar sus beneficios y su impacto en la sociedad y en el planeta.
- 4) Se debe reconocer que en torno a la ciencia y la tecnología y sus aplicaciones se congregan y enfrentan intereses económicos, militares, sociales, culturales y ambientales que muchas veces son incompatibles. Por esto, es necesario prever mecanismos para dirimir controversias en torno al diseño de sistemas, de programas de investigación y de aplicación de los resultados de la ciencia y la tecnología.
- 5) Puesto que los recursos que permiten el desarrollo de la tecnología, sean públicos o privados, provienen del trabajo de los ciudadanos, los sistemas tecnológicos deberían abocarse a la resolución de problemas planteados por los diversos sectores sociales, y no responder únicamente a los intereses de los sectores empresariales o militares.
- 6) Dado que los sistemas científicos y tecnológicos generan incertidumbre e ignorancia, y por ello riesgo, y en virtud de que existe una amplia diversidad de valores y de intereses en juego, ya no es aceptable en las sociedades democráticas que las decisiones se tomen solo con base en la opinión de expertos. Para la toma de decisiones se requiere la participación de muy diversos grupos de expertos y de no expertos.
- 7) En el campo legislativo y jurídico debe propiciarse el establecimiento de los debidos mecanismos de vigilancia y control, a escalas nacionales e internacionales, de los posibles efectos de los sistemas científicos y tecnológicos que permitan: a) tomar decisiones acerca de qué líneas de investigación impulsar canalizando recursos para ellas; b) tomar decisiones en cuanto a restricciones sobre cursos de investigación y sobre posibles aplicaciones

- de sistemas tecnológicos específicos porque podrían ser perniciosos o simplemente porque sean éticamente inaceptables; c) tomar decisiones sobre cómo determinar cuándo ciertas investigaciones o aplicaciones podrían ser perniciosas o éticamente inaceptables; d) tomar decisiones sobre formas de dirimir disputas y en su caso para fincar responsabilidades, sobre todo cuando se dañen bienes públicos—como el ambiente o un entorno cultural—; e) tomar decisiones para exigir compensaciones. Dichos mecanismos deben desarrollarse a escalas locales, nacionales, regionales e internacionales.
- 8) Debe reconocerse que la ciencia y la tecnología pueden contribuir a la solución de muchos problemas sociales, pero que ya en ningún caso la solución depende solo de los expertos, ni solo de decisiones políticas avaladas por expertos. No existe ya un único grupo, ni un conjunto definido de grupos de expertos y de políticos que deban tomar solos las decisiones importantes; por ejemplo, sobre qué conocimiento conviene producir, cómo aplicarlo y cómo explotarlo; sobre la atribución de responsabilidades; sobre la determinación de compensaciones, o sobre medidas de seguridad. Se requieren también novedosas formas de organización social que estimulen mayor participación ciudadana, lo cual supone mejor educación.
 - 9) Es indispensable y urgente, entonces, realizar profundas transformaciones en nuestros sistemas educativos para que las nuevas generaciones se preparen adecuadamente para poder participar en los mecanismos de generación, aplicación y explotación racional del conocimiento. Sin esa reforma educativa—pensando principalmente en América Latina—nuestros países se quedarán fuera de la sociedad del conocimiento y de sus beneficios.
 - 10) La ciencia y la tecnología cambian las formas de vida de la gente. Este es uno de los rasgos que más agudamente se están notando en la transición a la sociedad del conocimiento. La decisión de cuáles cambios en las formas de vida son deseables y cuáles no, corresponde a la gente, no a los expertos ni a los estados ni a las entidades superestatales. Pero como no hay un único punto de vista, debe haber discusión pública acerca de cuáles cambios en la forma de vida son deseables y éticamente aceptables, es decir, cuáles son aceptables bajo la discusión y participación de los diversos puntos de vista y de intereses y valores presentes en las sociedades actuales, desde el ámbito global hasta los ámbitos locales. Para esto es indispensable la elaboración de normas de convivencia armoniosa y de cooperación constructiva entre pares que deberían estar en la base de una sociedad del conocimiento, plural, democrática y justa. Y es en la construcción de esas normas donde la filosofía, en su doble papel de clarificadora de conceptos y de crítica, sigue siendo indispensable.

Humberto Giannini | Universidad de Chile | Chile

El «mundo» como sistema invisible y la tolerancia

Intento examinar dos cosas. Por una parte, un tema que desde Husserl ha venido adquiriendo relieve en filosofía: lo que el filósofo llamara «mundo de la vida», y lo que más tarde será para Heidegger el ámbito propio de la cotidianidad y el punto teórico de arranque para una ontología fundamental. Para decirlo más exactamente: centraremos nuestra atención en la cotidianidad y su modo de experimentar el mundo: la experiencia común. Esto, por una parte. Seguidamente, intentaré abordar el tema que nos convoca hoy en Lima: el tema de la tolerancia. Deseo replantearlo y replantarlo en un terreno en el que debiera mostrar algo de la potencia que tiene —sea como tolerancia o como intolerancia más allá de las aporías y ambigüedades que incuba en el terreno de la subjetividad. Una interrogante final: me pregunto si ciertos aspectos de la globalización mediático-técnico-económica no implicarán una suerte de disolución del mundo y de la experiencia común. Y qué sucederá entonces cuando al *dasein*, para emplear un término gráfico, empiece a disolverse algo esencial a su constitución ontológica: empiece a perder el «ahí» de su proyección; y qué fuerzas desconocidas de intolerancia reactiva pueden salirle al paso, más allá de toda racionalidad componedora.

Partamos por el tema de la vida humana. En el siglo recién pasado ocurría el llamado vuelco ontológico de la filosofía; y luego, o simultáneamente, otro pragmático-lingüístico. Ambas actitudes, curiosamente, han tendido después a encontrarse y a crear una fuerza unánime para cambiar los intereses inmediatos del pensamiento en los últimos decenios. En el caso de la filosofía europea continental, este vuelco tiene que ver con la idea de «mundo» como la condición invisible de la «objetividad» que tanto importa a la ciencia, y de la subjetividad, que tanto importó a la filosofía moderna.

Habermas, que representa y atrae hacia su pensamiento la otra modalidad del vuelco, habla también de «el mundo de la vida». La tesis fuerte del vuelco pragmático-lingüístico está en afirmar que este mundo de la vida se vuelve experiencia de una racionalidad común, esencialmente por medio del lenguaje.

A mi entender, en ambos casos, es posible hablar de «mundo» como de un sistema invisible que hace visible y *comun-icable* lo que pasa y lo que nos pasa. Algo así como un mapa cuyo ser consiste en hacer inteligible nuestros recorridos y quehaceres posibles, a partir de un «ahí» de orientación permanente; o mejor: algo así como el código lingüístico es el sistema también invisible que nos mantiene en la esfera del sentido y de lo sensato, cuando hablamos. Pero, cualquiera de estos ejemplos

representa un modo empobrecido de representarnos el mundo, como apertura, como horizonte, como el claror en el que aparece lo que aparece.

Hay otras razones, me atrevería a decir, además de las que se dan en *Ser y tiempo*, para postular esta copertenencia entre hombre y mundo. Pero, hay también implicaciones que debieran ser explicitadas y respetadas en una investigación que parta de tal reconocimiento.

Por lo pronto, la aceptación de esta inseparabilidad nos aleja de la idea de una humanidad identificable solo por rasgos tales como «su racionalidad» o «su naturaleza social». Tal humanidad connota rasgos muy inciertos y por momentos discutibles. Y no nos sirve para entender los lazos reales que nos asocian a los otros ni a entender el mundo en el que somos y en el que estamos *directamente expuestos a los efectos de la iniciativa de aquellos con los que nos asociamos en el quehacer cotidiano*.

La humanidad del hombre solo es comprensible desde su última especificidad: la de ser en el mundo. Esta, la tesis dominante. Ahora bien, en esta última especificidad, el otro se me presenta como prójimo: aquel que me recibe, que me inicia en el mundo, que me sale al paso o me cierra el paso en lo que me importa; y que me despierta del mundo. Este es mi prójimo. Y posee dos características solo determinables en tal proximidad:

- a) Que permanentemente estoy, como individuo, expuesto a los efectos inmediatos —y mediatos, también— de sus iniciativas: la de venir a mi encuentro, desencontrarme, romper un acuerdo o desconocer un significado, o la de olvidar u olvidarme, ofrecer, ofrecerse, negarse, amenazar.
- b) Que no solo soy en el mundo «con» el prójimo, con el que comparto los afanes del mundo. Cada vez que me comunico con alguien, soy *ante él*, como ante otro sujeto. Y es este ser ante otro el fundamento de todos los modos de ser con otro.

Esta es la humanidad que me trasciende en su proximidad, y con la que debo contar y ante la que debo responder día a día. Y como ya ha sido subrayado a partir del vuelco lingüístico en filosofía, el encuentro con y ante los otros es de carácter pragmático: nos encontramos en la acción. Pero es esencial agregar esto: nos encontramos en un tipo de acción en la que ya no sufrimos los efectos de la iniciativa ajena, sino en la que somos coactores, coautores de una misma acción. Me refiero a la acción comunicativa, a la acción de dirigirse a otro con el fin de suscitar una respuesta correlativa al significado de lo que se dice. Estas implicaciones, ¿qué caminos cierran y, eventualmente, qué caminos abren a la investigación?

Étienne Tassin, en una obra recién aparecida, *Un mundo común*, sostiene que el actuar juntos es ya un actuar político; que una sociedad «política» es una comunidad de actores, de ciudadanos que *hacen cosas en común*. La segunda cuestión que se propone Tassin, en la introducción de la obra, es la de ligar en relación directa el tema de la

cotidianidad con el de la ciudadanía: «¿En qué medida —se pregunta— la instauración de *un mundo* común define el horizonte del actuar político?». Y esta es una pregunta clave. Para intentar contestarla, nos parece que habría que replantear la crítica heideggeriana a la filosofía moderna.

Los filósofos modernos —visiblemente, Descartes— se han saltado el fenómeno «mundo». Las razones que da Heidegger muestran convincentemente que las cosas han ocurrido así. Pero han ocurrido así junto con, o a causa de, la prioridad casi exclusiva que el racionalismo diera al código lingüístico —a la gramática como sistema— y al juicio como acto mental, por sobre el habla y la pro-posición concreta que hace un sujeto a otro, cada vez que habla. Se saltaron la realidad de los hablantes y, con esa realidad, la comunidad del mundo desde el cual hablaban; nada menos que la experiencia común, oculta bajo la forma abstracta de la proposición. Y se saltaron la verdad que es puesta en juego, previa a la verdad empírica que se discute.

La atención primordial al mundo, propia del vuelco contemporáneo, define entonces el horizonte del actuar político del que habla Tassin: fija el alcance práctico del sistema a partir de la comunicación oral, del habla.

Ahora bien: el hablar-escuchar es un proceso y un conflicto: el conflicto cotidiano en virtud del cual es posible convalidar, modificar, falsificar lo que hay de común y con-sabido en la experiencia intersubjetiva. En este proceso dialógico, conflictual, no se trata ya —al menos, en primer término— de la verdad del mundo, sino de la calidad de la acción en la que el prójimo está comprometido.

Así, toda acción comunicativa es susceptible de una evaluación, de un enjuiciamiento ético. De una evaluación en cuanto alcanza o no el fin que se ha propuesto el agente, o los agentes. De un enjuiciamiento, en cuanto cabe siempre evaluar la voluntad —buena o mala— que el agente puso en su ejecución del significado de esa acción. De lo que se deduce que una filosofía enraizada en la vida, esto es, que parte de la categoría existencial de «mundo», se encuentra con la experiencia ética como una experiencia radical, anterior a toda preocupación teórica. Es lo que afirma, desde otra perspectiva, Emmanuel Levinas.

Volvamos ahora a la pregunta inicial: a propósito de la globalización, ¿cómo podría ser disuelto el mundo, caracterizado por su ser inobjetable, no dado, «invisible», decíamos? ¿Cabe disolver algo, en cierta medida ya disuelto en nosotros, por ser co-perteneiente a la humanidad del hombre? Buscando una respuesta a este punto es que nos planteamos el tema de la tolerancia.

Propongo emplear este concepto para evaluar la capacidad de un sistema de recibir, acoger e integrar en su seno algo que le es extraño, más allá de toda consideración psicológica y valórica. El significado que proponemos es, por lo demás, común en las prácticas médicas, por ejemplo, cuando se dice que un organismo tolera o no un medicamento o un trasplante; o el lenguaje de los analistas económicos cuando

hablan de tolerancia o intolerancia del mercado respecto a tales o cuales productos, o de tolerancia o intolerancia respecto de tales o cuales medidas, etcétera.

En este sentido no psicológico, a la atribución de tolerante o intolerante no corresponde una virtud que valga por sí misma; y si llegara a valer, su bondad residirá en alcanzar un difícilísimo justo medio entre extremos igualmente peligrosos. Concretamente: la tolerancia es un bien; si y solo si el organismo que tolera es tenido por un bien y lo tolerado no solo «es tolerable», sino que estimula o al menos permite la preservación del organismo, del sistema en el que se aloja. Todo organismo, todo sistema viviente, lucha por preservar su ser. En esta idea se encuentran juntos filósofos tan distintos como Santo Tomás y Spinoza.

En relación con el logro del *conatus* de conservación hay dos formas de intolerancia: una por defecto y otra por exceso. Por exceso —tolerancia permisiva—, cuando un sistema, torpe y descuidado de sí se deja invadir por lo ajeno, y entrega su casa y su intimidad a aquello que acoge. Intolerancia por exceso de tolerancia. La otra forma de intolerancia —oclusiva— es cuando el sistema se encierra de modo totalitario en sí mismo, no permitiendo el flujo y el intercambio con lo ajeno, con la novedad que siempre llega desde «fuera»; cuando, no posee, como diría Husserl, la capacidad de crisis. Entonces, se asfixiará en su pobre identidad. Intolerancia a sí mismo; intolerancia a causa de la intolerancia.

La experiencia común—el mundo—es, por cierto, un sistema de creencias, prejuicios, ideas, sentimientos, representaciones, significados, usos e instituciones, articulado por una lengua común y traducido en proceso y conflicto en las diversas modalidades del diálogo cotidiano.

Cualquier experiencia que no se abra, como experiencia, a las nuevas modalidades en que el ser se flexiona y se manifiesta en el tiempo, corre el peligro de languidecer, asfixiarse, y morir como fuente viva de la acción. Este es el riesgo de la intolerancia oclusiva.

El riesgo contrario es igualmente letal en relación con la unidad o con la identidad, tratándose de grupos históricos. Cuando la falta de reflexión y de diálogo ciudadanos permiten que la experiencia común sea reemplazada por «técnicas del mensaje», por la opinión circulante por medio de la voz amplificadora de los media y por la imposición salvajemente anónima de modas y modos temporeros de ser.

La globalización es esencialmente eso: una aparente universalización de la información, el monopolio de los media, seguida de la estandarización técnica, idiomática y económica, al interior sin exterior del imperio, para emplear el giro de Antonio Negri. O para recordar a Spinoza, maestro de Negri: la imposición definitiva de la experiencia vaga, que no sabe qué ni por qué. Ni le interesa. A la que solo importa el para qué que permite dominar a los otros.

Ante la pregunta: ¿cómo es posible tolerar la globalización sin deteriorar la memoria y la identidad y el flujo secreto que nos une a los otros seres humanos?, es difícil osar una primerísima respuesta.

Practicando la vida democrática, que es conflicto dialogal permanente, esto es, reflexión. Que es tolerancia pragmática. Pero el diálogo, que ocurre desde siempre, ocurre en distintos niveles de profundidad: el primero, el inevitable: el diálogo primordial entre la madre y el crío (la lengua materna); el segundo, el de la escuela que no es escuela si no entrega un saber de sabiduría, de identidad lárca, junto a los conocimientos que ponen al individuo a la altura de la humanidad; en tercer lugar, el diálogo ciudadano, del que habla Tassin, que ocurre en el espacio de encuentro ciudadano, en el espacio público.

4.

Tolerancia y laicidad

Carlos Thiebaut | Universidad Carlos III de Madrid | España

El laicismo cuestionado. Instituciones
y políticas para la tolerancia positiva

En esta intervención quisiera explorar algunas de las perplejidades de la conciencia ciudadana y de las teorías políticas de las sociedades complejas en relación a lo que, probablemente, constituya uno de los núcleos de su autoentendimiento normativo, el de cómo se concibe lo que, a veces borrosamente, llamamos el espacio público. La noción de espacio público, un término comodín al que acudimos con frecuencia, tiene un peculiar y ambiguo carácter. Remite tanto al diseño institucional del poder y del orden sociales —un diseño plasmado por medio del derecho que regula los derechos de los ciudadanos y los funcionamientos institucionales mismos del Estado, de las administraciones y de la sociedad civil— como a los espacios comunicativos de prácticas, argumentaciones y significados en los que las formas normativas institucionales mencionadas se conciben como legítimas y se aceptan tácita o explícitamente como válidas o, por el contrario, se cuestionan y se modifican. La noción de espacio público, pues, remite bipolarmente tanto a las consolidaciones o estabilizaciones de las formas del orden social y sus justificaciones como a los procesos de cuestionamiento que de ellas hacen. Y, en ambos casos, parece remitir a los argumentos y razones que pueden darse para unas o para otros. De esta manera, las formas específicas de los espacios públicos, que son diferentes según lo sean las diversas formaciones sociales en virtud de la historia, de la cultura pública, de los problemas a los que hayan tenido que enfrentarse y a los que han dado solución o a los que no han podido satisfactoriamente responder, parecen poderse definir como sistemas dinámicos en equilibrio inestable, un equilibrio entre lo que son las razones y argumentos de las consolidaciones del poder y orden sociales, por una parte, y el conjunto de cuestionamientos que de ellas puedan hacerse, por otra. Las perplejidades a las que comenzaba refiriéndome y que intentaré analizar pueden ser vistas, precisamente, como momentos de esa inestabilización del equilibrio de las razones y los cuestionamientos sobre el orden y el poder sociales. Si la sugerencia que acabo de hacer es correcta, algunas de las perplejidades que analizaré se producen por el desencuentro entre el sistema o los sistemas de instituciones públicas, y los argumentos y razones que las legitiman, por una parte, y diversos procesos de cuestionamiento que apuntan a una cambiada noción de lo público mismo.

En el análisis de esas perplejidades quisiera sugerir que un gran sector de lo tácitamente aceptado como forma del espacio público en las sociedades complejas está siendo inestabilizado en las últimas décadas y que de ello es muestra cómo muchos entendimientos explícitos de las instituciones de ese espacio público están siendo directamente cuestionados. En concreto, quisiera sugerir que está siendo inestabilizado el equilibrio que se ha conformado como concepción *laica* del espacio público —no solo el institucional— estatal, sino también el más laxo espacio de lo que

se toman como argumentos y razones relevantes y pertinentes a la hora de entender lo público mismo. Entiendo por concepción laica aquella que se sostiene sobre dos tesis encabalgadas, la primera de las cuales es una generalización de la segunda: en términos genéricos, la primera de ellas se refiere a la neutralidad de las instituciones políticas con respecto al conjunto de interpretaciones culturales que, en una sociedad pluralista, puedan sostener los ciudadanos; de manera más específica, una concepción laica se refiere, en segundo lugar, a la separación de las formas y legitimaciones del poder público de las interpretaciones religiosas, de las iglesias. No es difícil ver que estas dos tesis están en el centro de las concepciones de lo público que damos por válidas en las sociedades complejas y que hunden sus raíces en la tradición occidental moderna como una larga marcha del aprendizaje de la convivencia de los distintos, un aprendizaje resultado del movimiento de la tolerancia negativa que hizo institucional la evitación de los conflictos culturales y religiosos sobre lo público al regular en forma de derechos de los individuos las libertades de culto y al definir, entonces, lo público mismo como una esfera que puede, y debe, acudir a una legitimación distinta de la que pudieran darle las religiones. Tampoco es difícil advertir que la primera tesis—la de la separación y neutralidad del espacio público con respecto a las interpretaciones culturales y a las legitimaciones que de ellas dimanen directamente—es una generalización de la segunda, la del laicismo, por emplear ahora estos términos sobre los que regresaremos. La tradición del liberalismo político es, precisamente, la teoría más potente para dar forma normativa de aquel aprendizaje y de esta generalización. Pensamos, por ejemplo con Rawls, que el espacio público no es el espacio privado de los diversos conjuntos de creencias religiosas, culturales o filosóficas de los ciudadanos, ni es su sumatorio, y que ese espacio se define por formas y supuestos de argumentación—de razonabilidad dice Rawls— que pueden evitar acudir a las razones, por así decirlo privadas o comprensivas, aquellas que no pueden darse por comunes a todos.

Pero es importante ya notar que esta distinción entre «público» y «privado», e incluso a pesar de la referencia que hemos hecho a la individualidad de los ciudadanos a quienes se refiere la noción de privacidad, por ejemplo en el derecho de la libertad de creencias o de culto, es cuanto menos borrosa: toda creencia, toda práctica de justificación, es ya una creencia pública—no es una creencia que se refiera a una imposible gramática de individuos aislados—. La diferencia entre lo «público» y lo «privado», que se desliza de manera diversa según los contextos de uso, se refiere, en el orden de cuestiones que tratamos, a una subyacente concepción de lo que estamos llamando el espacio público como aquel lugar comunicativo, argumentativo y simbólico. ¿Por qué no llamarlo mental?, en el que llegamos a acuerdos y generamos instituciones aun a pesar de que sostengamos interpretaciones diferentes no ya sobre el sentido de nuestras vidas privadas sino también, incluso, sobre el sentido mismo que cada uno le atribuimos a nuestra convivencia común. Pues bien, cabe atreverse a sugerir, aunque contradijéramos el normal relato contractualista de la génesis de los acuerdos públicos, una génesis en la que se presupone el ámbito privado como un ámbito «anterior» de exclusivo dominio del individuo quien puede ceder parcelas de su autonomía para lo común, que, por el contrario, definir una noción de lo público

—definir una forma del espacio público— es lo que constituye un índice de sí y de lo privado, y lo es, precisamente, por la lógica de evitar aquellos desacuerdos—los de la inconmensurabilidad de los sistemas de creencias privados— que harían imposible o dañarían la convivencia. Lo público surge de la exclusión de los desacuerdos privados y, a la vez, define como privado aquello que, por poder provocar desacuerdos, no puede ser base de la convivencia de todos.

Notemos que si eso es así, hemos definido lo público en nuestra tradición como un espacio que se constituye definiendo diferencias relevantes, es decir, indicando qué diferencias eran obstáculos o lugares de conflicto significativos. Históricamente y en la tradición occidental, las diferencias relevantes más obvias han sido las religiosas: de hecho, y como sugería con la segunda tesis, es la segregación entre lo religioso y lo político es la que sigue siendo medular en la comprensión del espacio público como un espacio laico. Pero se puede indicar que no son solo las diferencias religiosas las que han ido siendo definidas como relevantes en nuestra historia de lo público. Los desacuerdos históricos entre protestantes y católicos en la Francia tardo renacentista, por ejemplo, suponían un denso y amplio ámbito de supuestos culturales compartidos—lingüísticos, históricos, simbólicos, institucionales—en relación con los cuales solo aquellas diferencias, menores, por así decirlo desde nuestra perspectiva, adquirieron importancia. Ese ámbito tácito de acuerdo cultural común de trasfondo se ha ido problematizando y difractando, sobre todo en los dos últimos siglos, y ha ido presentando nuevas percepciones de rasgos diferenciales que se han hecho relevantes y que antes permanecían en su tácita invisibilidad. No es que lo que llegue a verse como relevante sobre un trasfondo común no tematizado de acuerdos supuestos haya sido sin motivo o arbitrariamente: los conflictos religiosos o las guerras de religión son experiencias de daño, que se empiezan a percibir y se conciben históricamente como daños, y que por ello, pueden ser también conceptualizadas como aquello que debe ser evitado. Esos conflictos desestabilizan el poder—por ejemplo, y en nuestro ejemplo histórico, el de la monarquía—y destruyen instituciones centrales del orden social. De esa manera, la paulatina instauración de la libertad de cultos—una instauración lenta que solo se acaba por consagrar en algunos países en la modernidad tardía, antes de ayer mismo— acaba por producir una segregación de la esfera pública de las bases legitimatorias de las creencias religiosas. El proceso así rápidamente descrito—y ello debe ser acentuado— ha sido, o está siendo, un proceso lento y conflictivo. La secularización de la esfera pública ni es completa en muchos países desarrollados ni es inmune a recurrentes intentos de re-confesionalización de la vida pública en muchos de ellos. La cuestión es, también, difícil de analizar, pues países como Estados Unidos, fuertemente sustentadores de las dos tesis laicas que hemos mencionado o aquellos que, provenientes de una marcada tradición católica en la Europa del sur y en muchos lugares de Latinoamérica, las han suscrito más tardíamente, siguen teniendo fuertes improntas religiosas en sus discursos públicos, y ello en contextos polémicos que tienen una fuerte carga emocional. Al menos esa carga debiera hacernos percibir que la cuestión es más problemática en la realidad social de lo que los modelos teóricos que empleamos suponen—o incluso de lo que las retóricas públicas a las que acudimos dejan traslucir—.

Mas regresemos al punto en el que estábamos. ¿Se podría generalizar el argumento que acabamos de dar respecto a la libertad de creencias y de culto, a saber que su lesión se percibe y se concibe como lugar de daño, e indicar que es también porque percibimos que se producen daños en otros ámbitos que definimos, genéricamente, como culturales y en los que incluimos los lenguajes, los estilos de vida o tradiciones interpretativas más amplias y más diversas y que por eso estos ámbitos—a los que se refiere directamente la primera tesis, la de la neutralidad de público con respecto a los ámbitos de creencias culturales— se han hecho públicamente relevantes? Parecería, en efecto, que lo que se ha ido haciendo relevante, como las señas de identidad cultural de algunas comunidades o grupos, es fruto de una agudizada percepción de la diferencia y de la diversidad de las maneras de lo humano. Y parecería también que lo que supone la generalización que la primera tesis, la de la neutralidad de lo público con respecto a las diferencias culturales, es el fruto de esta inclusión producto de la acrecentada percepción a la que el siglo XX dio forma, la de la percepción de la plural diversidad cuya negación, decimos, daña a todos los que reclaman identificaciones diversificadas. Si ello es así, la percepción de la diversidad se acompañaría no tanto, como en Mill, del argumento de su riqueza cuanto de la de la percepción de su vulnerabilidad.

Si esta interpretación es adecuada, lo público se define como un espacio que define daños relevantes que deben ser evitados y, para ello, define las pautas que inmunicen, por así decirlo, la convivencia frente a aquello que la dificulte, que la dañe o que la haga imposible. Y lo hace, a la vez, definiendo las diferencias como aquello que puede dañar un orden social—las diferencias, por ejemplo, de religión o de etnia cuando producen conflicto—y como aquello que puede ser dañado—esas mismas diferencias, o muchas otras— en la medida en que lesiona a las personas y, por ende, dificulta su convivencia. Pero, como puede verse en la formulación que acabo de dar, parece que hay una tensión entre concebir una diferencia (de religión, de etnia, de cultura) como aquello que puede dañar y concebirla como aquello que puede ser dañado. En el primer caso, paradigmáticamente constitutivo del espacio público de la primera modernidad, lo que puede ser dañado es lo público mismo, la posibilidad pública de la convivencia y el conjunto de instituciones que la estabilizan y la hacen posible. En el segundo caso, lo que puede ser dañado son las personas, o los grupos en los que viven, y sus capacidades para desarrollar sus vidas. Y hay una tensión entre un espacio público que se articula en formas que eviten su propio daño—una concepción, por así decirlo, defensiva de lo público— y un espacio público que se define como lugar en el que no se dañe a las personas (y que puede, a su vez, ser dañado, por ejemplo cuando se quiebran las protecciones institucionalizadas), una concepción que podría definirse como activa. Esta segunda dimensión activa es uno de los elementos, aunque no el único, de lo que algunos hemos denominado la tolerancia positiva y cabe sugerir que la dimensión defensiva podría sintonizar, por su parte, con la idea de tolerancia negativa. Pero, lo importante tal vez sea que nuestras teorías contemporáneas de los derechos individuales (y con ella, el liberalismo político), y porque han llevado a término el movimiento mismo de la tolerancia (y por ello lo han declarado ya clausurado) tienden a pensar—recuperando con ello las primeras

teorías contractualistas, como la hobbesiana— que porque el espacio público es aquel que evita daños a las personas en aquellas cuestiones que se han hecho relevantes, e incluso es el lugar en el que tales daños se definen como relevantes, es necesario protegerlo a él mismo, como sería necesario proteger cualquier otro instrumento de protección. Pero, como iremos viendo, persiste una cierta tensión entre la protección de una manera (defensiva) de concebir la convivencia y la protección (activa) de los individuos que conviven, una tensión añadida a aquella que comencé indicando (respecto a las consolidaciones y los cuestionamientos) que atraviesa la noción de lo público.

Muchas de las perplejidades a las que estoy aludiendo se refieren a la crisis en marcha respecto de este tenso entendimiento de lo público entre concebirlo como un ámbito discursivo e institucional diferenciado, si no segregado, de las diversas adscripciones doctrinales y de identificación cultural de las personas para evitar conflictos y el lugar en el se definen y evitan daños a las personas, entre lo que de pasivo y lo que de activo tiene lo público como lugar de evitación del daño—. Creo que, en efecto, cabe sospechar que están quebrando formas anteriores, históricamente exitosas —al menos en términos funcionales— de concepciones de lo público, de la manera en que se ha entendido la segregación de la esfera pública de las doctrinas privadamente sostenidas por los ciudadanos y que lo están siendo fruto de esa tensión entre un espacio público que puede ser dañado y un espacio público atento a los daños posibles que pueden sufrir los ciudadanos, entre un espacio que se regula y se sostiene evitando conflictos por medio del expediente de atribuir derechos individuales a los ciudadanos para el desarrollo de sus autónomas prácticas de sus diferentes creencias y un espacio público que, precisamente por proteger esos derechos, ha de atender no tanto a su vulnerabilidad como a la vulnerabilidad de aquellos a quienes se les atribuyen. Las líneas de quiebre de anteriores concepciones de lo público, como la de los estados liberales del siglo XIX o las de los estados sociales del siglo XX, se presentan en direcciones y con motivaciones diversas, no siempre congruentes y entre las que están, aunque no solo, nuevas percepciones de la vulnerabilidad. Puede ser aclaratorio examinar algunas de esas direcciones de cuestionamiento para concretar el análisis y para ir evocando algunos problemas que suscita y que —creo— apuntan a cuestiones filosóficamente relevantes.

Un primer eje de análisis de la quiebra de anteriores concepciones de lo público puede venir dibujado por las nuevas percepciones de la diferencialidad a las que ya he hecho referencia. Probablemente, hasta muy entrado el siglo XX, la concepción del espacio público dominante venía marcada por el doble rasgo de una marcada homogeneidad y por su carácter nacional. Aquella homogeneidad venía, a su vez, definida por un conjunto de exclusiones de aquello que no era públicamente relevante. Al igual que sucedía con las diferencias de género, que tienen un carácter distinto y que requieren de otro tipo de análisis, tampoco muchas diferencias étnicas, culturales o de estilos de vida eran visibles y las imágenes dominantes del ciudadano arrojaban una sombra de ignorancia sobre rasgos identitarios que permanecían reclusos en ámbitos que tenderían a concebirse, precisamente, como

invisibles y como públicamente irrelevantes. Un momento clave de la percepción de la diferencialidad es el descubrimiento de los límites de la homogeneidad antes supuesta o presupuesta. Un ejemplo claro es el descubrimiento del carácter multiétnico o multicultural de muchas naciones (en Norte-, Meso- y Sudamérica, pero también en Europa y Asia) cuyas imágenes de autoidentidad eran predominantemente homogeneizadoras —y ello con independencia de que esa dominación fuera explícitamente impuesta en forma de represión o dominación violenta o en formas tácitas de exclusiones de orden económico o social, no por ello menos violentas y dañadoras—. El reconocimiento explícito de la diferencialidad —en muchos casos ya incluso con rango legal y constitucional— redefine las percepciones del espacio público en maneras diversas. La nación de ciudadanos, genéricamente homogéneos, que caracterizaba los regímenes liberales y republicanos del siglo XIX no es ya la nación de ciudadanos cuyas marcas diferenciales requieren y reclaman procesos institucionales de reconocimiento, especiales protecciones o políticas específicas. En la medida en que las diferencias que estamos señalando se hacen públicamente relevantes, y en la medida en que ellas se engloban en lo que, con no pocas confusiones, llamamos el ámbito cultural, aquel primer supuesto de la neutralidad de lo público con respecto a los ámbitos de creencias culturales privadas cambia de sentido y probablemente de función. La neutralidad de la esfera pública en su dimensión institucional adopta un papel activo de reconocimiento o de hacer posible el reconocimiento que está en tensión con la idea de la ceguera ante las diferencias que en gran medida caracterizaba el entendimiento liberal decimonónico de esa neutralidad. En congruencia con lo que antes indicábamos, las razones que pueden esgrimirse a favor de la institucionalización de las percepciones de la diferencialidad tienden a aglutinarse en torno a la evitación de aquello que daña a las personas, aunque las formas multiculturalistas fuertes formulan esa evitación, más bien, como evitación del daño a las culturas o a los grupos. (Tal vez sea el momento de indicar, aunque sea entre paréntesis, que a nuestros efectos no es relevante la cuestión de si los daños lo son a los individuos o a los colectivos —mi propia concepción tiende a pensar que son lo primero— sino que no son, primaria sino derivadamente, daños a lo público mismo). Este primer eje, el del reconocimiento de formas culturales diferentes que cuestionan previos entendimientos de lo público que se basaban en lo que ahora se describe como falsa homogeneidad, pudiera no entenderse, no obstante, como un cuestionamiento de la tesis de la neutralidad de lo público mismo. Así tendemos a pensar ahora quienes suscribimos una concepción básicamente liberal del espacio público; podríamos, en efecto, argumentar que precisamente porque lo público ha de ser un ámbito de inclusión de sistemas culturales y creenciales diversos, no ha de depender de ninguno de ellos, ni de su sumatorio —como antes dije— para poderse establecer y legitimar como tal. Pero, al mismo tiempo, se ha de reconocer que los procesos en marcha en muchas zonas del globo de reconocimiento de entramados culturales diversos hasta ahora no visibles fuerzan —como quizá el mismo término «reconocimiento» parece indicar— a reconceptualizaciones no pequeñas de instituciones y de prácticas públicas. Y, además, se realizan no sin tensiones. Formas fuertes laicistas de concepción del espacio público —pensemos, por ejemplo, en las versiones republicanas francesas— muestran reacciones ante

invisibles y como públicamente irrelevantes. Un momento clave de la percepción de la diferencialidad es el descubrimiento de los límites de la homogeneidad antes supuesta o presupuesta. Un ejemplo claro es el descubrimiento del carácter multiétnico o multicultural de muchas naciones (en Norte-, Meso- y Sudamérica, pero también en Europa y Asia) cuyas imágenes de autoidentidad eran predominantemente homogeneizadoras —y ello con independencia de que esa dominación fuera explícitamente impuesta en forma de represión o dominación violenta o en formas tácitas de exclusiones de orden económico o social, no por ello menos violentas y dañadoras—. El reconocimiento explícito de la diferencialidad —en muchos casos ya incluso con rango legal y constitucional— redefine las percepciones del espacio público en maneras diversas. La nación de ciudadanos, genéricamente homogéneos, que caracterizaba los regímenes liberales y republicanos del siglo XIX no es ya la nación de ciudadanos cuyas marcas diferenciales requieren y reclaman procesos institucionales de reconocimiento, especiales protecciones o políticas específicas. En la medida en que las diferencias que estamos señalando se hacen públicamente relevantes, y en la medida en que ellas se engloban en lo que, con no pocas confusiones, llamamos el ámbito cultural, aquel primer supuesto de la neutralidad de lo público con respecto a los ámbitos de creencias culturales privadas cambia de sentido y probablemente de función. La neutralidad de la esfera pública en su dimensión institucional adopta un papel activo de reconocimiento o de hacer posible el reconocimiento que está en tensión con la idea de la ceguera ante las diferencias que en gran medida caracterizaba el entendimiento liberal decimonónico de esa neutralidad. En congruencia con lo que antes indicábamos, las razones que pueden esgrimirse a favor de la institucionalización de las percepciones de la diferencialidad tienden a aglutinarse en torno a la evitación de aquello que daña a las personas, aunque las formas multiculturalistas fuertes formulan esa evitación, más bien, como evitación del daño a las culturas o a los grupos. (Tal vez sea el momento de indicar, aunque sea entre paréntesis, que a nuestros efectos no es relevante la cuestión de si los daños lo son a los individuos o a los colectivos —mi propia concepción tiende a pensar que son lo primero— sino que no son, primaria sino derivadamente, daños a lo público mismo). Este primer eje, el del reconocimiento de formas culturales diferentes que cuestionan previos entendimientos de lo público que se basaban en lo que ahora se describe como falsa homogeneidad, pudiera no entenderse, no obstante, como un cuestionamiento de la tesis de la neutralidad de lo público mismo. Así tendemos a pensar ahora quienes suscribimos una concepción básicamente liberal del espacio público; podríamos, en efecto, argumentar que precisamente porque lo público ha de ser un ámbito de inclusión de sistemas culturales y creenciales diversos, no ha de depender de ninguno de ellos, ni de su sumatorio —como antes dije— para poderse establecer y legitimar como tal. Pero, al mismo tiempo, se ha de reconocer que los procesos en marcha en muchas zonas del globo de reconocimiento de entramados culturales diversos hasta ahora no visibles fuerzan —como quizá el mismo término «reconocimiento» parece indicar— a reconceptualizaciones no pequeñas de instituciones y de prácticas públicas. Y, además, se realizan no sin tensiones. Formas fuertes laicistas de concepción del espacio público —pensemos, por ejemplo, en las versiones republicanas francesas— muestran reacciones ante

el reconocimiento público de signos identitarios —como el velo de algunas mujeres musulmanas— que se consideran dañinos para lo público.

Pero esta última referencia parece habernos conducido un paso más allá del que el primer eje planteaba. Incorpora, de hecho, un segundo elemento: el de la diversidad cultural que se hace presente en un contexto globalizado, por ejemplo por la presencia de migraciones o por los flujos de información y de comercio. Y esta segunda, y más radical diversidad, abre la cuestión importante de la configuración de espacios públicos transnacionales. Aunque me seguiré refiriendo, como se verá, a contextos nacionales, es importante no perder de vista esta incoada dimensión cosmopolita. A la percepción de la diversidad que acabábamos de indicar —internamente nacional, aunque no reconocida— se añade una segunda percepción: la de que los espacios públicos no son ya solo nacionales y, cuando lo son, la de que forman parte de un fluido entramado de relaciones que hace presente (por así decirlo, desde fuera) la diversidad cultural. Tal vez las fuertes reacciones francesas contra el velo islámico en las escuelas solo pueden entenderse como sobre-reacciones ante fantasmas culturales externos, los de la masiva presencia de inmigrantes islámicos, que, se argumenta, cuestionan la propia identidad pública republicana. La fuerte conciencia laicista y republicana que ha llevado a las últimas medidas francesas de prohibición de la ostentación de signos religiosos en la escuela —aunque también a interesantes medidas mediadoras e integradoras presentes también en el informe Stasi— ha descubierto ahora como relevantes, y como dañinas para una forma institucionalizada de identidad pública, marcas identitarias que vienen, por así decirlo, de fuera —aunque el que como tales se califiquen contenga la ironía de que son marcas identitarias de ciudadanos, no de extranjeros, franceses en este caso—. (Compárese, por ejemplo, con la no atribución de relevancia a esos signos religiosos anteriormente, cuando eran judíos o cristianos; aunque, en sentido contrario, podría argumentarse que la disputa sobre la presencia de crucifijos en las escuelas públicas de Baviera muestra una reacción que se encamina en dirección distinta, la de indicar que son, precisamente, cuestionables muchos tácitos entendimientos sobre la presencia de símbolos religiosos en instituciones públicas. Y ello parecería conducir, por un camino distinto, a una reinterpretación de lo público paralela a la que acaba de realizarse en Francia). Lo interesante, estimo, es que en estos casos —que se han emblemático como disputas en torno al laicismo, bien como reacciones defensivas de una concepción laica de lo público, bien como su re-modulación— se pone en evidencia que es ya de concernimiento público la presencia de identificaciones culturales que vienen, por así decirlo, «desde fuera», como decía, en un contexto de globalización. La línea de tensión que estamos indicando apunta, creo, en la dirección de indicar que el espacio público nacional al hacerse tendencialmente transnacional —y aunque esa transnacionalización haya aparecido en los ejemplos aludidos todavía en el ámbito nacional estricto— debe reajustar sus percepciones y entendimientos de sí mismo. En los casos a los que he aludido se entremezclan diversos factores.

En primer lugar, es interesante indicar que la escuela se convierte en un paradójico lugar de máxima visibilidad de los conflictos. Parece que, además de otras

funciones —como la de la formación de capacidades laborales y la transmisión de la ciencia y los saberes— las instituciones educativas, y sobre todo en sus tramos obligatorios, poseen un fuerte carácter de autoidentificación simbólica pública que las hace, así, ser un lugar relevante de los conflictos sobre las formas de lo público mismo. Concebimos, quizá sobre todo, el espacio educativo como el lugar central de autoidentificación y reproducción simbólica, y tanto más así cuanto que otras instituciones —como la familia— que antes ejercían tácitamente esa función se ven, por diversos motivos, incapaces de llevarla a cabo. Las polémicas sobre el velo o sobre los crucifijos son paralelas, en este sentido, aunque en dirección opuesta, de las políticas re-privatizadoras o re-confensionalizadoras de la enseñanza pública, bien sea de la mano de políticas conservadoras (como en algunos países de Europa) o protectoras de las marcas culturales identitarias de los grupos (como en Estados Unidos). Aunque no es mi objetivo en este momento analizar las formas de regulación legal de esta importante institución simbólica, es interesante indicar que en las polémicas y políticas a las que estamos aludiendo vuelve a aparecer la tensión entre la protección defensiva de una manera de entender el espacio público, por una parte, y la protección de lo que consideran formas culturales significativas para los ciudadanos, por otra. El derecho a la educación es, por una parte, el ejercicio de una manera de entender lo público y, por otra, y en el mismo nivel de argumentación, el ejercicio de derechos de los individuos, sean estos los alumnos, los padres o sus comunidades. En las formas de ejercicio de ese derecho se está jugando la definición de lo público mismo. ¿Cuestiona ese juego el laicismo? Creo que muestra una de las formas de su cuestionamiento: las maneras de entender lo público se redefinen y no siempre de la misma manera ni homogéneamente en diversos países y, en ellos, en momentos históricos distintos —según las consecutivas políticas hegemónicas—. Mas, a diferencia de lo que pudo acontecer en la primera mitad del siglo XX, las contrapuestas y grandes imágenes políticas sobre cómo debiera ser el espacio público (en sus rasgos institucionales, en sus argumentaciones de defensa o de cuestionamiento, en instituciones claves como la educación), las distintas políticas conservadoras, progresivas o socialistas, parecen desdibujarse. Las grandes opciones políticas, que se fraguaron nacionalmente en los siglos XIX y XX, parecen no poseer ahora agendas claras en términos no solo ya transnacionales, sino incluso a la hora de pensar políticas públicas congruentes entre diversos espacios nacionales cercanos, como puede ejemplificar el caso europeo en el que partidos de un supuesto mismo signo desarrollan políticas a veces contrarias. El debatido terreno de los significados simbólicos atribuidos a determinadas instituciones, que es un debate sobre las formas de lo público, presenta un retrato de perplejidades, al menos si lo contemplamos —como acababa de indicar— en función de las incongruencias de las políticas públicas referidas a la educación, aunque no solo. Y tal vez suceda que las grandes opciones ideológicas, que conllevaban diversas imágenes de lo público y que, al hacerlo, lo constituían como lugar de debate y de argumentación, parecen haberse fracturado de diversas maneras y en direcciones no sospechadas.

En segundo lugar, este eje de cuestionamiento de lo público que viene de la mano de la presencia de la diversidad cultural en un contexto globalizado, y del que

son muestra diversos fenómenos migratorios no menos que el declive o la tensión de las culturas nacionales mismas, presenta con nuevos acentos (y es adecuado el empleo aquí de esta metáfora) el problema de las formas de integración en las sociedades complejas. Como si se reiniciara de nuevo el ciclo que, al comienzo de la modernidad y como resultado de la emergente diversidad religiosa, configuró nuevas formas institucionales de lo público y nuevas actitudes sociales con respecto a la convivencia de los distintos, las formas de la integración social contemporánea parecen demandar una nueva fase en la reconceptualización de lo público mismo. Como antes señalé, no estimo que ello implique, o haya de implicar, un cambio sustancial en elementos normativos centrales y, en concreto, en lo que se refiere a la diferenciación entre el espacio público institucionalizado, por una parte, y los diversos sistemas de creencias y de prácticas que se están pluralizando por los factores que estamos tratando. Pero, ciertamente, parece también que la clara diferenciación entre las formas de la integración política —por ejemplo, respecto a los estatutos de ciudadanía— y las de la integración social —en comunidades o grupos diferenciados según sus creencias, tradiciones o doctrinas—, una diferenciación que es central en el pensamiento teórico contemporáneo en autores, por ejemplo, como Jürgen Habermas, y que es consecuencia de la primera tesis sobre la neutralidad que comencé enunciando, se ha hecho más borrosa. Y se ha hecho, de nuevo, más borrosa porque cuando fijamos nuestra atención sobre los procesos en los que las personas perciben, dentro de un marco normativo dado —como, por ejemplo, el jurídico-estatal—, formas de interpretación y de socialización diferentes de las que se daban tácitamente por descontadas la misma interpretación del marco normativo común se ve también alterada. En este caso, y si me permite una referencia irónicamente antiwittgensteiniana, parecería como si la interpretación modificara la regla. Sobre ello regresaré en un momento.

De nuevo, diversos modelos históricos y nacionales muestran diferentes respuestas en estas modificaciones del espacio público —en cómo se altera y en las disputas respecto a cómo debe hacerlo—. Las políticas asimilacionistas, que privilegian las culturas públicas establecidas y proponen que los emigrantes deben adoptar los entendimientos básicos de la sociedad de acogida —un conjunto de entendimientos que por su misma naturaleza de supuestos tácitos de trasfondo son difícilmente definibles— tienden a olvidar lo que algunos teóricos actuales señalan —por ejemplo, con respecto a lo que se ha denominado el Euro-Islam—, a saber, que se están produciendo también importantes reconceptualizaciones y reinterpretaciones en las prácticas y creencias de aquellos que llegan a las sociedades receptoras de tal manera que la propuesta asimilación se torna, más bien, en un proceso de mestizaje. Y cabe pensar que este proceso modifica, en no pequeña medida, el espacio público en el que ocurre. Si los actores sociales interpretan siempre lo nuevo (bien sea la llegada de alguien que es distinto o bien sea este quien ve como nuevo su territorio de llegada) a partir de las creencias iniciales que sostenían —y lo hacen, precisamente, con los sanos fines epistémicos y normativos de hacerse inteligible su nueva circunstancia— también procederán a alterar algunas de ellas. Y la relación normativamente cargada que establezcan a partir de esa novedad dependerá más

de estas modificaciones que del marco previo que inicialmente sostenían. Nuevos contextos de interacción generan interpretaciones diferentes que, a su vez, pueden modificar —por ejemplo, por medio de elementos que se estiman ahora relevantes y que antes no eran percibidos así— las pautas y normas en la que la interacción se produce. De nuevo, las interpretaciones mudan las interacciones y las reglas. Si pudiéramos decir, con Wittgenstein, que la interpretación de la regla no la determina en su carácter normativo, por ejemplo, qué es público —o qué debe serlo— parece que, en este orden de cuestiones, y a diferencia de la suma, las interpretaciones que damos parece que ciertamente la modifican esas reglas. ¿Pero en qué dirección y con qué alcance lo hacen?

Los dos ejes hasta ahora indicados tienen el rasgo común de referirse al hecho de que nuevas percepciones y nuevas realidades de diferencias culturales modifican las formas del espacio público y, por así decirlo, algunas de sus reglas. He insistido en diversos momentos que no estimo, no obstante, que se modifique el núcleo de la primera tesis una tesis normativa de lo que he denominado la concepción laica de ese espacio, y ello incluso en contra de muchos datos (como los de la reconfesionalización de la vida pública, en términos retóricos y reales, que muchas sociedades están viviendo o las modificaciones que, atendiendo a la diversidad, establecen nuevas pautas y normas de convivencia). Parecería que cabe seguir sosteniendo que la validez de las normas de convivencia de los diferentes, normas que son esqueleto de la vida pública, no puede sostenerse sobre el único pilar de alguno de esos conjuntos de creencias o doctrinas. Tenemos muy sólidos argumentos, por ejemplo rawlsianos y habermasianos, para indicar que las formas de justificación pública requieren formas de argumentación y razones que puedan ser aceptadas por todos, y ello al margen de las interpretaciones que cada uno pudiera dar de ellas. Pero notemos, entonces, que llegamos a una nueva perplejidad. Pues ¿cómo puede ser que en un momento del análisis —como el más sociológico que acabamos de realizar— indiquemos que las interpretaciones de los actores sociales modifican las reglas de las interacciones y ahora digamos que la validez de las normas por todos aceptables ha de presentarse a esos actores no ligadas a las interpretaciones que ellos mismos hacen o puedan hacer? ¿Cómo sostener, por una parte, la primera tesis que tiene un alcance normativo y reconocer, por otra, que las modificaciones del espacio público en sus elementos normativos está determinado por las mutaciones culturales de las sociedades?

Una de las maneras de intentar responder a esta perplejidad es acudir a un conocido argumento comunitarista, como el que formuló hace años Alasdair MacIntyre. Según ese argumento, la supuesta neutralidad de la esfera pública moderna supone densos supuestos valorativos y culturales. El liberalismo, hijo de la Ilustración, está cargado, en ese diagnóstico, con el lastre fatal de un error filosófico, el de la culpable ceguera a sus, también errados, supuestos. No es mi intención responder ahora, y de nuevo, a la crítica comunitarista sino, por el contrario, confirmar, incluso, que no le faltan buenas razones de apoyo en el ámbito de cuestiones que estábamos tratando. Podemos buscar una fácil manera de hacerlo: en efecto, la concepción laica del espacio público se ha presentado con frecuencia en forma de una «religión

cívica» que, a la vez, reconoce supuestos valorativos fuertes los de la convivencia en común, los de las imágenes del ciudadano, los de sus derechos— y permite, se estima, adhesiones pluralmente diversificadas. Pues bien, un argumento de corte comunitarista podría decir que las concepciones laicistas del espacio público se ven cuestionadas, o son disfuncionales—si así se prefiere— cuando esa religión cívica se presenta como una opción más entre otras o cuando es incapaz de cumplir su función de ser religión cívica de todos. Notemos la paradoja de que en este argumento, que procederé a criticar en un momento, puedan coincidir tanto políticas conservadoras— a la defensiva— y cuestionadoras— al ataque— de los supuestos laicos que estamos comentado. La religión cívica podría entenderse como una religión o una meta-religión sin referencias a las religiones o, jacobinamente, como una alternativa a ellas. Pero, también cabe concebirla como una «religión secularizada» cuyo poder explicativo y simbólico se equiparara al de otras religiones, como una religión más. Así se la entiende en la crítica comunitarista; aunque no solo en ella, pues en las tradiciones liberales y republicanas hay maneras de comprender, la religión cívica no como un rasgo estructural de todas las creencias razonables sino como una ausencia de creencias religiosas, como un conjunto vacío que tiene el mismo carácter y las mismas prerrogativas que los conjuntos llenos, en paridad de derechos y de obligaciones. Y si la religión cívica laica es, así, una opción entre otras en el seno de un espacio público, cabe defenderla o atacarla sobre supuestos por así decirlo partisanos. Pero, por ello mismo, pierde su carácter generalista y estructural, que a todos compete y a todos abarca. La conclusión de la crítica es, pues, que no cabe sostener la idea de que la validez normativa que se le asigne a las reglas de convivencia de los diferentes es independiente de las interpretaciones culturales que ellos polémicamente hagan.

Aún incluso en el caso de que fuera filosóficamente atractiva— que estimo que no lo es— esta forma de intentar solventar la perplejidad se me antoja, no obstante, en exceso simplificadora, como si quedara por debajo de la seriedad y de la complejidad de las perplejidades que vivimos. Olvida, en primer lugar, que la neutralidad del espacio público en sus dimensiones normativas e interpretativas— incluso cuando se presenta en forma de religión cívica o de patriotismo constitucional; que no es, como supone el partido conservador español el viejo patriotismo nacional con un gorro constitucional añadido— no es tanto resultado de una doctrina filosófica, liberal e ilustrada, cuanto fruto de un aprendizaje y de una densa experiencia histórica. Olvida, en segundo lugar, que alterar las interpretaciones culturales de las normas, de las instituciones o de las leyes, es una forma de establecer argumentaciones sobre su validez— es decir, que las interpretaciones son razones— y que, como tales, reclaman el asentimiento racional, ciertamente mediado por culturas, tradiciones y experiencias, de aquellos a quienes las normas afectan y que son, precisamente, los generadores de normas. Olvida, en tercer lugar, que lo que llamamos hoy comprensión laica del espacio público es ya el resultado alterado de un proceso que ha ido definiendo qué era relevante, y por qué, para la convivencia común y que la neutralidad del espacio público no puede ya significar— si lo que argumenté hacia el comienzo es acertado— desatención a la vulnerabilidad de las vidas de las personas y que, por ello, ha de ser perspicaz en la defensa de ese espacio

como condición de la defensa de los ciudadanos mismos. Lo que estoy indicando, pues, es que la perplejidad que estamos comentando reclama dos cosas: en primer lugar, que no interpretemos los modelos teóricos de validez de las normas, como las razones que podamos aducir a favor de la tesis de la neutralidad, con una descripción de los procesos en los que esa validez se compulsa, se contrasta y se discute; y, en segundo lugar, que no podemos entender estos procesos de interpretación y de argumentación como si carecieran de relevancia normativa. O, en otros términos, los procesos sociales, culturalmente mediados, de génesis y crítica de las normas, de generación de lo público—en nuestro análisis—contienen el doble y tenso momento de estar constreñidos por demandas de validez y de legitimidad (por decirlo tanto en habermasiano como en rawlsiano), por una parte, y de ser expresiones, tal vez las únicas expresiones, de esas demandas. Como acabo de indicar, las interpretaciones operan, cuando discutimos sobre cómo debe ser el espacio público en que el nos parece digno habitar, como razones que presentamos y que vamos modificando en la interacción misma.

El relato que he presentado de las modificaciones en curso en los espacios públicos de las sociedades complejas y en sus interpretaciones ha sido en exceso apresurado como para poder indicar, al final, en qué maneras esas interpretaciones, cruzadas y diversas, operan en la forma que acabo de indicar, como razones. Se requieren análisis más precisos y, sobre todo, más atentos a la dimensión temporal e histórica en la que acontecen. De la misma manera que los argumentos de la tolerancia, el movimiento de la tolerancia, requirió, y solo en un orden de cuestiones, el de la libertad de cultos, siglos para configurarse institucionalmente en un sistema de derechos—y dejó, así, de ser en sentido estricto tolerancia para ser ejercicio de derechos—cabe pensar que no puede haber apresuramientos en otras cuestiones que afectan a entendimientos culturales más difusos o más problemáticos, como los que afectan a los signos de identificación de las personas y a las formas de su reconocimiento. Y ello aunque las demandas de justicia—por ejemplo, las demandas de reconocimiento identitario cuando son justas—se nos presenten siempre como una urgencia e inmediatez que podemos adecuadamente llamar categóricas. Nuestras perplejidades sobre lo público—los argumentos contrapuestos que se sostienen sobre sus instituciones y sus reglas, sobre sus legitimaciones y sus cuestionamientos—tienen esa urgencia: son demandas del uso práctico de la razón, demandas de acción racional. Pero sabemos que ese uso camina en la historia, entre titubeos y oscuridades, aunque se nos vaya la vida en ello.

Religión y laicidad¹

¹ Una primera aproximación al tema fue publicada como anexo en MATE, Reyes. *Heidegger y el Judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 115-137. Lo que ahora pretendo, en este nuevo intento, es atar algunos de los muchos cabos sueltos de una figura como la de Natán, que acompaña a Occidente a lo largo del segundo milenio.

La historia del concepto de tolerancia—como el de laicidad—está íntimamente ligada al de religión. De ello dan fe los tres tratados modernos clásicos sobre este asunto: el *Ensayo sobre la tolerancia* de Locke (1677), cuyo tema es la fundamentación de la libertad religiosa; el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire (1763), un alegato en favor de la tolerancia, escrito en defensa del hugonote Jean Carles, ejecutado bajo la falsa acusación de haberse opuesto a la conversión al catolicismo de su hijo que apareció muerto. Menos frecuentado por el lector hispanohablante es la obra de Lessing², *Natán el sabio* (1778), por más que su influencia histórica haya sido comparable, si no mayor, a la de los otros dos filósofos. De esta obra vamos a ocuparnos ahora. Tiene por escenario a la Jerusalén en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán musulmán; Natán, el sabio judío; y El Templario, un guerrero cristiano. Las tres «fes» están enfrentadas y dos de ellas en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar la verdad de su pretensión, entonces podría acabarse el conflicto.

De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político, porque eres judío, porque tu religión es la verdadera. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: «hazme oír las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo»³, puesto que si esas tales te convencen a ti también podrían convencerlos a nosotros. Natán responde

² LESSING, G. E. «Nathan der Weisse». En *Lessings Werke*, edición de Kurt Wölfel, Frankfurt: Insel Verlag, 1967, t. 1, pp. 467-594. Hay traducción española: LESSING, G. E. *Natán el sabio*. Madrid: Espasa Calpe, 1985. Edición de Agustín Andreu, y por ella citaremos. En el presente volumen el lector encontrará una nueva versión, adaptada a las exigencias dramáticas de nuestro tiempo, de Juan Mayorga.

³ Nota a los matices de la pregunta de Saladino: «Permíteme escuchar esas razones que yo no he podido sondear por falta de tiempo; hazme saber la elección que determina esas razones —en confianza, por supuesto— para hacerlas mías». («Lass mich die Gründe hören, denen ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe bestimmt, —versteht sich, im Vertrauen— wissen, damit ich sie zu meiner mache». En LESSING, G. E. «Nathan der Weisse», p. 529). Primero le pregunta «por las razones» que tiene él para pensar que la suya es la verdadera. Pero enseguida precisa: «hazme saber la elección que determina esas razones». No parece pretender Saladino que la fe de cada uno se fundamente en razones pero sí cabe que cada cual, *a posteriori*, se pregunte por qué ha elegido esta y no aquella opción.

con la parábola de los tres anillos⁴. De ese relato, así como del resto de la obra, se desprenden las líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la razón de ser de la tolerancia:

- a) «Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo —casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera—», reconoce Natán. Propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla. Precisamente por eso, porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del hombre, también del ilustrado, con la verdad, es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen: «Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: “¡elige!”, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: “¡dámela, Padre!”. ¡La verdad pura es únicamente para ti!»⁵.
- b) El criterio de verdad no es una certeza del estilo de las verdades científicas. El criterio de verdad es el reconocimiento que nos conceden los demás. Dicho en términos filosóficos: Saladino pide criterios de verdad propios de la razón teórica (o razón pura, o ración científica) y Natán le responde con unos criterios propios de la razón práctica (de la razón que opera en el orden moral o político). Para Natán, «el tribunal de la razón teórica no es competente»⁶. Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica.

⁴ La parábola de los tres anillos es un relato antiguo que circulaba por Bagdad, en los siglos VIII y IX, que Maimónides conoció, que llega a la España medieval, y que se difunde por Europa hasta el siglo XVIII, según documenta NIEWÖHNER, F. *Veritas sive varietas. Lessing Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrüggern*. Wolfenbüttel: Bibliothek der Aufklärung, 1988. La historia dice que había un hombre rico en Oriente que poseía un anillo que tenía la propiedad de hacer a su portador querido por Dios y por los hombres. Durante generaciones este anillo pasó en herencia al hijo predilecto del padre. Hasta que un padre se encontró con la difícil tarea de tener que elegir al heredero del anillo entre tres hijos igualmente queridos. No se le ocurrió otra cosa que mandar a hacer otros dos anillos en apariencia iguales al original. Cuando iba a morir, cada hijo recibió un anillo, pensando cada cual que tenía el único verdadero. Cuando se vieron los tres frente a frente, portando cada cual su anillo, empezó la guerra por el reconocimiento del anillo verdadero. Tras muchos años de guerra y sufrimientos decidieron acudir a un juez para que dirimiera el caso. Tras oír la historia, el juez preguntó que, puesto que el anillo verdadero tenía la virtud de que su portador fuera bienquisto por los demás, quién era el más querido de todos ellos por los demás. Como ninguno pudo responder, entendió que delante tenía a tres supuestos estafados que eran en realidad tres estafadores que merecían el correspondiente castigo. Pero en vez de castigarles, sacó el lado bueno y les dió un par de consejos: pensad que vuestro padre no os ha engañado sino que quizá no quiso someterse a la tiranía de un único anillo verdadero. Y algo más les dijo: que cada cual intente hacerle verdadero, esforzándose por ser querido de los demás. Y ya vendrá un juez «dentro de miles y miles de años» que a la vista de lo que cada cual logre, dictará la sentencia definitiva. En esta fugaz referencia a los tres estafadores bien podemos vislumbrar una alusión al *Tratado de los tres estafadores*, cuyo subtítulo era *El espíritu de Benito Espinosa*. Estos escritos, publicados en 1712, procedían, sin embargo, de papeles pertenecientes al propio Spinoza. Se puede consultar una reciente versión francesa: *Traité de trois imposteurs: Moïse, Jésus, Mahomet. L'esprit de Spinoza*. París: Max Milio Éditions, 2002.

⁵ LESSING, G. E. «Eine Duplik». En *Lessings Werke*, vol. III, p. 321.

⁶ OLLMÜLLER, W. *Die unfriededigte Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969, p. 84.

- c) Antes que judíos, musulmanes o cristianos somos hombres. Es la tercera razón. El fundamento de la convivencia es la pertenencia a una humanidad común. Dice Natán al Templario: «Porque ¿qué quiere decir pueblo? El cristiano y el judío ¿son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!»⁷.

Quisiera hacer dos comentarios a este texto de Lessing o a este planteamiento de la tolerancia moderna.

Conviene fijarse en el desdoblamiento de Natán. Lessing, para exponer una teoría ilustrada sobre la tolerancia, se permite la licencia de ir a la Edad Media, o más exactamente, decide inspirarse en la experiencia de convivencia de las tres culturas que tuvo lugar en la España bizantina del Medioevo. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a un modelo medieval? Es algo extraño y hasta paradójico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura. La convivencia de las tres culturas en la España medieval, por ejemplo, era una forma de multiculturalismo *avant la lettre*, mientras que el modelo ilustrado apuntaría, también *avant la lettre*, a la figura rival de la ciudadanía.

Jiménez Lozano, en su escrito *Convivir en otro tiempo*, deja bien sentado que la tolerancia medieval partía del reconocimiento de la diferencia, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, que vivían en lugares diferenciados y que tenían normas distintas; mientras que la tolerancia moderna centra su fuerza argumental en la abstracción de las diferencias y en el señalamiento de la humanidad común, previa y superior a cualquier diferenciación racial o religiosa. ¿Por qué entonces el ilustrado Lessing recurre al modelo medieval? Hay dos respuestas posibles: o bien que Lessing no viera las diferencias y hubiera sido víctima de la fascinación que incluso entre los ilustrados ejercía la convivencia de las tres culturas en la España medieval, o que, más allá de las diferencias señaladas, Lessing hubiera entendido que había un elemento común al problema de la tolerancia, independientemente del tiempo transcurrido, y ese elemento común no era otro que la religión, la pretensión de cada religión monoteísta de poseer la verdad en exclusiva. La Edad Media habría resuelto de una determinada manera esa relación (separando la pretensión de verdad de la convivencia humana) y la Modernidad tendría que buscar otra respuesta porque ahora sí se planteaba esa relación directa entre verdad y política.

Pero las cosas no van a quedar en este desdoblamiento de Natán en dos (el medieval y el moderno). Va a haber un tercer pliegue que tendrá lugar en el primer tercio del siglo XX. Para llegar a ello hay que tener en cuenta el éxito del Natán moderno que se convierte en la figura de referencia de la Alemania culta, tanto judía como no judía, desde su aparición hasta los albores de la Primera Guerra Mundial.

⁷ LESSING, G. E. *Natán el sabio*, p. 150.

Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos humanista. A esa alta cultura centrada en el ideal de Natán se la llamará *Bildung*. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz, combatiente antifrancés, no se engaña al ver en esa guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo a él. Fichte llega por su parte a sustituir claramente «humanidad» por «nacionalismo». Propone una definición de la *Bildung* que será retomada luego por un libro de Friedrich Paulsen, *Das Deutsche Bildungswesen* (1912), que creará escuela. *Die Bildung*, venía a decir Fichte, era un medio para dar forma a la realidad social, gracias al poder de las ideas, pero de las ideas arraigadas en la naturaleza alemana⁸. Como es natural, este cambio se hizo poco a poco. Ya a principios del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, el teólogo alemán más influyente de su tiempo, invitaba a los alemanes a no ver en el Estado algo negativo —como decía Humboldt—, sino una autoridad moral. Fichte remata la faena al otorgar al Estado la competencia exclusiva para la formación moral del pueblo. Valores indiscutibles de la *Bildung*, como eran el universalismo y la amistad, van dejando su sitio al *Volksgeist*, que es su negación. Nada ilustra mejor este cambio como el hecho, narrado por Rosenzweig, de un Hermann Cohen que ha amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, pero que llega un momento en el que no puede hablar en clase de Schiller porque los estudiantes no aceptan que un judío hable de él⁹.

Los judíos, que han abrazado la causa de Natán, como si de una religión se tratara, se quedan solos. Bertold Auerbach, celebrado en el siglo XIX como autoridad indiscutible del judaísmo, decía que si «en el pasado el espíritu religioso se surtía de la revelación, ahora venía de la *Bildung*»¹⁰. Y el joven Benjamin suspiraba con su tiempo cuando encontraba en el estudio de Goethe la esencia judía. ¿Y por qué ese fervor? Porque una sociedad conformada por la *Bildung* funciona con criterios de razón, de amistad y de universalidad. El judío veía en esas reglas de juego la posibilidad ideal para el despliegue de su genio. Esa identificación les lleva a participar en todas las causas en las que está en juego la identidad del Estado, por ejemplo, luchando contra Napoleón. No les movía el espíritu patriótico sino la defensa de un sistema de vida en el que podían ser ellos mismos. Gabriel Riessen, uno de los primeros políticos judíos que llegó a vicepresidente del parlamento de Frankfurt (1848-1849), decía que Natán encarnaba el progreso moral de la humanidad por la centralidad en él de «la justicia, la comprensión y la belleza». Y recomendaba a los judíos que, en momentos críticos, se preguntaran «qué haría Lessing en este caso».

⁸ MOSSE, George L. *Il dialogo ebraico-tedesco*. Florencia: Giuntina, 1988, p. 24.

⁹ Véase ROSENZWEIG, F. «Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen». En Beltrán, Mardones, Mate (editores). *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona: Riopiedras, 1998, p. 40.

¹⁰ MOSSE, George L. *Il dialogo ebraico-tedesco*, p. 14.

En los años ochenta, los judíos fueron los primeros y más entusiastas suscritores de una iniciativa ciudadana que se proponía hacer un monumento en honor de Lessing, según contaba *die Allegemeine Zeitung des Judentums*. Todavía en 1929, el diario judío se deshacía en elogios de Lessing, con motivo del segundo centenario de su nacimiento, celebrando su ideal de humanidad y el haber sabido plantear una forma de ilustración que no supusiera reducir el judaísmo a mera moral. Hasta en 1933, con los nazis ya vencedores, el crítico judío de teatro, Julius Bad, fue encargado por el *Jüdischer Kulturbund* para abrir la temporada del teatro con la representación del incombustible *Natán el Sabio*¹¹. Los nazis, recién llegados al poder, les autorizaron la representación a condición de que «judaizaran» a Natán y no osaran representarle como un modelo para alemanes.

Pero el golpe de gracia de Natán va a venir de las propias filas judías, del pensador judío más influyente del siglo veinte: Franz Rosenzweig.

Lo primero que Rosenzweig echa en cara a Lessing es una mala utilización del material dramático. Si hubiera estado más atento a la historia de Natán, que Lessing cuenta, no la habría trivializado, como en realidad ha hecho, al crear un personaje que no tiene en cuenta sus circunstancias. Rosenzweig está apuntando a la escena séptima del acto cuarto. Ahí nos enteramos casi por sorpresa que este Natán perdió a su mujer y a sus siete hijos en la masacre de Gata, perpetrada por los Cruzados. El número siete nos da a entender que en la historia de Natán está recogida la de su pueblo. Eso lo sabe Natán y Lessing debería tenerlo en cuenta, debería saber lo que el judío sabe, es decir, que «el judío tiene (o debe tener) la violencia de una realidad» (Zw 450). Con estas palabras Rosenzweig señala que de la identidad del judío forma parte el sufrimiento que ha padecido. Y esa memoria juega un papel a la hora de construir una teoría de la tolerancia. Un personaje que tenga tras de sí una historia de sufrimiento, como la de Natán, y que nos diga en medio del escenario que hay que hacer abstracción de nuestra historia para proclamar que somos hombres antes que judío o cristiano, ese tal no puede ser un judío.

¿Qué diría un Natán judío? Dos cosas. Primero que todos tenemos un casa, una historia, una tradición. El hombre «no es un sin techo» (Zw 450). No es verdad que seamos hombres antes que judío o cristiano. Una casa. Ese es el punto de partida. La verdad del hombre es «como moneda antigua», sólida, garantizada por el uso, recibida y no inventada para la ocasión. Hay que partir, pues, de ese hecho recibido. Pero enseguida añade —y esta es la segunda consideración— que «el hombre es más que su casa». No se agota en lo recibido. El hombre judío puede devenir hombre universal si supera la figura del Estado, libera a la ley y vivifica una lengua muerta. Cada hombre es un proyecto de vida que trasciende su tradición, abierto a la convivencia y capaz de superar todo lo recibido, incluidas las heridas.

¹¹ *Ib.*, pp. 28-29.

Desde estos supuestos aborda Rosenzweig una nueva concepción de la tolerancia que nace del respeto que merece todo ser humano, pero no en abstracto, sino en cuanto diferente. «Solo porque tu eres Edom soy yo Jacob» (Zw 450), dice Rosenzweig. Solo si tú eres tú y yo te acepto como eres, diferente de mí, puedo ser yo mismo. No se trata de un mero reconocimiento de la diferencia, sino que se da un paso adelante en el sentido de que yo solo puedo ser yo si me dejo interpelar por ti. Estamos ante un reconocimiento del otro en su diferencia que se transforma en interpelación de mí mismo, de suerte que mi identidad es de hecho una respuesta o responsabilidad respecto al otro.

Tenemos tres concepciones de la tolerancia, representada cada una de ellas por un tipo de Natán muy diferente.

Por un lado, el Natán de la Corte de Saladino o, mejor, la convivencia en la España de las tres culturas. Si a eso queremos llamar tolerancia hay que entenderla como convivencia de unas comunidades que se sabían y querían distintas, que eran conscientes de que esa coexistencia podía generar conflictos pero fiaban su solución a la espontaneidad de la vida.

Luego vino el Natán de Lessing que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de «vestido, comida y bebida». Esta tolerancia solo se explica en relación con el Estado moderno y con su ambigua utopía de igualdad —que significa tanto «nadie pinta nada» frente al poder del soberano, como «nadie es más que nadie»—. La tolerancia es sobre todo contigüidad, esto es, derecho a tener un lugar bajo el sol.

Finalmente, el Natán judío, que plantea la convivencia humana desde dos supuestos: que cada ser humano tiene una casa, entendiendo por ello no solo una tradición propia sino, lo que es mucho más importante, una lectura propia de la historia común. Y, también, que el hombre es más que su casa. Por muy señalado a sangre y fuego que esté su historia, el hombre puede sobreponerse, puede convivir con los demás pues tiene la tarea de construir una humanidad común con los demás hombres. La tolerancia que nazca de aquí tiene que reconocer la diferencia existente entre los hombres: diferencias de cultura, lengua y gustos, pero también desigualdades e injusticias causadas por el hombre con el que nos planteamos la convivencia. Vistas así las cosas, hablar de tolerancia es hablar de responsabilidad, de respuestas a viejas preguntas que siguen vigentes porque las hemos heredado como formas de vida.

Este tipo de tolerancia remite al concepto judío de universalidad tal y como lo planteara Hermann Cohen, el maestro de Rosenzweig. La superación de la particularidad consiste en tratar al otro, al diferente, al extraño, al forastero, como igual a uno mismo. En vez de ser el «bárbaro», como decía la cultura griega, ser «prójimo». El surgimiento del concepto de ser humano coincide y consiste en el reconocimiento de humanidad en el otro diferente. Es una igualdad que se hace visible como respuesta a la diferencia. Por eso escribe Cohen: «la primera, decisiva función del forastero

fue contribuir al descubrimiento del ser humano. El ser humano aún no existía. Y nunca vio la luz del día en Grecia, aunque estuviera despuntando y rayando en el huésped forastero. El forastero residente hizo posible el descubrimiento del concepto de ser humano»¹². Esta idea que Cohen extrae de una lectura filosófica del mesianismo, Rosenzweig la dramatiza al plantear la nueva tolerancia como relación entre víctima y verdugo. La tolerancia es otro nombre para la justicia.

Estas distintas formas de tolerancia tienen algo en común: comparten la idea de que la verdad es verificación práctica. Tienen una concepción práctica de la verdad. La única diferencia, en este aspecto, es que para el Natán de Lessing la verificación práctica afecta a la verdad de las religiones, pero no al hecho de la humanidad común: eso se da por hecho. Para Rosenzweig, hasta el ser hombre debe ser verificado, es decir, no es un *faktum*, sino un proyecto. El ser hombre depende del otro. El hombre que quiero ser yo depende de que responda al otro y de que el otro me reconozca.

El segundo comentario se refiere al hecho de que la personificación del hombre moderno, humanista y tolerante, recaiga sobre el judío. ¿Por qué el Natán de Lessing es judío?

La pregunta se explica si recordamos que si algo tiene claro el pensamiento occidental, laico o no laico, es que la modernidad es el producto secularizado del cristianismo. El cristianismo, más exactamente, el protestantismo, y no el catolicismo, despreciador de las realidades de este mundo, ni en el judaísmo, un «pueblo paria», sería la matriz de la modernidad. Los nombres de Weber o Hegel podrían ilustrar generosamente este aserto.

Me interesa el aspecto político de la pregunta, no el histórico, aspecto que pone bien en evidencia Karl Marx en el escrito *La cuestión judía*. Marx polemiza con Bruno Bauer, preocupado este último por la emancipación política de los judíos. Esa emancipación solo podía lograrse, según su tesis, en un Estado laico que al ser aconfesional se hacía universal y, por tanto, verdaderamente católico. El Estado realmente cristiano no era el Estado confesional, que sería particular, sino el Estado laico.

La propuesta de Bauer tenía un pero: el judío tenía que pagar un precio por la emancipación, precio que se resumía en los términos de asimilación cultural y de integración social. Lo que quería decir era lo siguiente: el Estado laico no es confesional, pero sí una secularización del cristianismo. Al judío que quisiera la emancipación política no se le iba a pedir la conversión al cristianismo, pero sí tenía que hacer suya la cultura cristiana o poscristiana—el contenido de esa cultura es difícil de precisar pero era amplio: desde aceptar que el día de descanso es el domingo y no el sábado, hasta todos esos valores sociales nacidos del cristianismo, sin olvidar usos y costumbres en el vestir o en el comer—. Y, para eso, el judío tenía que romper con su cultura, con sus raíces culturales. Ese era el precio.

¹² COHEN, Hermann. *El prójimo*. Barcelona: Anthropos, 2004, p. 34.

No me interesa por el momento la polémica entre Marx y Bauer, sino señalar el trasfondo cristiano de la laicidad moderna. Este trasfondo explicaría de una nueva manera los conflictos recientes con el Islam, por ejemplo, con el velo islámico. Analicemos el conflicto.

Lo que preocupa del velo no es la prenda de vestir—no es un conflicto comparable al motín de Esquilache contra la prohibición de llevar sombrero de ala ancha y capa—, sino su significación. Pero no su estricta significación religiosa—recato y sumisión—porque eso mismo significa la toca católica y no plantea problemas—ahora—. Lo que plantea problemas es la significación religioso-política del velo. ¿En qué consiste? El velo puede expresar en forma religiosa una determinada situación social que pondría en peligro a la política entendida como expresión laica de los problemas sociales. El velo podría ser el señuelo religioso con el que la comunidad emigrante musulmana, marginada en Francia o en España, expresa su malestar. Y eso, ¿por qué es grave? Porque un conflicto social se convierte en cuestión de principios entre el Corán y la Constitución, entre democracia y religión.

Esa connotación política no se da ya en el caso de la toca católica porque se ha conseguido una división de papeles según la cual la política ocupa el espacio público y la religión, el privado. Pero para llegar ahí, ha habido que derramar mucha sangre. Recordemos los enfrentamientos entre ultramontanos, galicanos, jansenistas, etcétera.

Dos conclusiones: a) en cuanto a la laicidad hay que señalar que no está concluido el proceso de laicización de la sociedad. Hay un substrato poscristiano que pone en desventaja a quienes procedan de otras religiones o culturas. Y b) en cuanto a la religión, sobre todo al Islam, hay que defender el espacio público y autónomo de la política, pero señalando a continuación que el conflicto religioso es inexplicable sin el aspecto social. Y este no se arregla con una ley antivelo sino con reformas sociales.

¿Está todo dicho con esta radicalización de la tradición republicana? Obligado es reconocer que quedan muchos cabos sueltos. No podemos olvidar el destino de Natán, una figura republicana *avant la lettre*: su debilidad frente a los nacionalismos prefigura su debilidad frente a los nuevos fundamentalismos. No parece que el ascenso, por un lado, del multiculturalismo o de las nuevas formas de religión y el adelgazamiento, por otro, de la figura del Estado o la despolitización de la política, permita descansar con las reflexiones anteriores.

Hay que reconocer que la reflexión continúa, impulsada ahora por una corriente de pensamiento que parece ir en sentido opuesto al de la radicalización de la laicidad que hemos visto. Me refiero a ese vasto mundo de las llamadas «teologías políticas» que van desde la extrema derecha (Carl Schmitt) a la izquierda radical (Benjamin o Jacob Taubes), pasando por una serie de pensadores políticos moderados, fundamentalmente franceses, que vuelven a la relación religión-política sin ningún ánimo teocrático o mesiánico, sino con la intención de repensar la crisis de la política. Voy a tratar de esquematizar las líneas maestras de este planteamiento.

El punto de partida es un diagnóstico nada original: crisis de la política entendida como vaciamiento del Estado o despolitización de la política. Como si el Estado se disolviera en la sociedad civil, primando lo privado sobre lo público.

La hipótesis de trabajo: el debilitamiento de la política tiene que ver con el éxito del proyecto de laicidad. El triunfo de la política laica significa la irrelevancia de la religión, y esa irrelevancia se traduce, a su vez, en disolución de la política.

¿Cómo se prueba este supuesto? Por la historia. Ahí se puede ver que el laicismo es un proceso de trasvase de valores propios de la religión a la política o a la cultura secular. Los ejemplos serían numerosos:

- La figura del absolutismo real, paso intermedio entre el orden feudal y la democracia moderna. El rey se arroga una legitimación religiosa que le viene directamente de Dios, sin pasar por la Iglesia, lo que da a los asuntos del Estado un carácter sacral que hasta la Iglesia tiene que reconocer. La razón de Estado sustituye a la razón de la fe pero teniendo una y otra la misma pretensión de absoluto.
- El paso de una teología de la historia a una filosofía de la historia, resumida en el concepto de progreso. El progreso anuncia la misma felicidad que otrora la historia sagrada, solo que en este mundo.
- El paso del concepto teológico de verdad al filosófico de sentido.
- La ubicación del concepto de misterio que si antes estaba reservado a la religión ahora pasa a ser el patrimonio del arte. La estética sustituye a la religión en el mantenimiento de la dimensión misteriosa de la realidad.
- Desde un punto de vista estrictamente político ese trasvase cualitativo de la religión a la política se observa en la magnificación del papel del Estado que asume tareas de felicidad social heredadas de las promesas de salvación de la religión, y también en la dignificación de la figura del ciudadano que connota igualdad en dignidad de todos los individuos, una igualdad que hereda las características teológicas del ser humano como hijo de Dios.

De lo dicho se deduce que la política no es una fuente autónoma de sentido, sino que lo recibe de un substrato anterior, prepolítico: de la religión, por ejemplo.

La historia muestra que esa transferencia de sentido no es fácil ni ha sido pacífica. Se produce en el seno de una confrontación. Es como la disputa entre dos agentes por una misma herencia. Pero tiene que haber algo que heredar. De ahí que la idea de transferencia de sentido o valores esté unida al de conflicto o litigio entre política y religión.

Pero ¿qué pasa cuando la religión se debilita o desaparece? Hay que reconocer que ese debilitamiento de la religión se ha producido, si debemos creer a sociólogos de la religión y a los propios teólogos. Incluso allí donde parecería que la religión es más visible lo sería al precio de no ser ella misma.

Las causas de ese debilitamiento son múltiples, pero quizá la más importante sea el propio éxito de la laicidad. El principio de la autonomía del individuo ha contaminado a la creencia: cuando se cree no se cree por tradición, sino por decisión personal. La creencia tiene que someterse a las condiciones de posibilidad del sujeto; al igual que el conocimiento en la filosofía kantiana. Este momento de subjetividad que podría interpretarse como un signo de madurez del creyente, tiene un matiz que para el tema que nos ocupa es fundamental: la importancia central de la identidad del individuo. La creencia moderna está en función de la identidad del individuo.

Digamos de entrada que siempre ha habido una relación entre identidad y creencia; en la España de los Reyes Católicos «cristiano» y «español» se confunden, según Américo Castro. ¿Cual es la novedad? Pues que hasta ahora la identidad del individuo se definía en relación con la política: ser uno mismo era alcanzar lo universal, el ser de cada cual consistía en ser reconocido ciudadano, es decir, miembro igualitario de la comunidad política. Ahora, por el contrario, ser sí mismo es ser uno mismo. El yo verdadero no es el que se integra en la comunidad sino el que se apropia de lo dado exteriormente, de la objetividad social, de lo que ofrece la tradición o la religión. Hay debilitamiento de la religión en cuanto esta ha dejado de ser normativa y se ha convertido en un arsenal del que cada cual toma lo que le viene bien.

Observemos que simultáneamente al debilitamiento o privatización de la religión se produce un fenómeno parecido con la política. Cuando hablamos de «neutralidad» del Estado, en asuntos de valores referentes a la vida buena o a los proyectos individuales de vida, estamos diciendo que ese papel recae ahora en la sociedad. El reforzamiento de la sociedad se hace a costa del Estado. La sociedad es ahora el lugar del sentido, de la religión. Max Weber anunciaba este fenómeno cuando hablaba de «desencantamiento del mundo» y de «reencantamiento de la sociedad». El programa de laicización llevaba consigo un desencantamiento, es decir, un abandono de cualquier principio regulador de la vida humana que fuera ajeno a la autonomía del individuo. Encantamiento era sinónimo de heteronomía. Pero ese primer momento ha tenido una consecuencia imprevista: que los dioses, expulsados de la política, se han instalado en la sociedad. Si la política no quiere hacerse cargo del sentido y de la felicidad de los ciudadanos, estos acuden en su ámbito privado a sus «demonios» o dioses para generar ese sentido. El Estado no ve mal esta operación: por un lado se declara «neutral» respecto a esos valores, mientras que por otro anima a que surjan, pues gracias a eso se crea un mínimo de coherencia social.

El individuo que se apropia de una creencia y forja con ella su identidad no tiene inconveniente que otros hagan lo mismo con otra distinta. La otra cara de la «neutralidad» del Estado es el «multiculturalismo». Pero el que uno acepte que

haya otras identidades no significa que las reconozca por verdaderas. La suya es la verdadera porque es la que le da identidad. Este es el principio latente del fundamentalismo y, por tanto, de la amenaza a la universalidad de la política. No hay que buscar el peligro del fundamentalismo en la llegada del Islam teocrático. El peligro está en nuestra sociedad: el debilitamiento de los lazos colectivos, de la autoridad de lo público, concediendo la gestión de los temas fuertes al individuo abre la puerta a una sociedad monadológica y, por tanto, excluyente.

Parece que estamos ante dos tesis que caminan en sentido opuesto. Si la primera parte criticaba la parcialidad de la laicidad por ser una forma secularizada del cristianismo, la segunda situaba la crisis de la política en la desaparición de la tensión clásica entre política y religión. Si la primera parte invitaba a radicalizar la laicidad, la segunda invitaba a reforzar la relación entre política y religión. ¿Cómo salir de esta aporía?

Quizá se puede hacer otra lectura de las tesis expuestas. Si interpretamos la tesis de la laicidad teniendo en cuenta el destino de Natán el sabio, muerto a manos del nacionalismo, lo que tenemos que reconocer es que ese hombre moderno, que hace abstracción de sus experiencias, historias o tradiciones, es decir, que prima lo universal sobre la particular, ese hombre es imposible y en la medida en que lo es, es impotente respecto a los peligros del particularismo —el nacionalismo, antes; los fundamentalismos, ahora—. Tampoco es posible la fórmula del multiculturalismo: funcionó a medias en una sociedad medieval, pero es inviable ahora. Queda la posibilidad del tercer Natán: el que dice que todos tenemos una casa pero que todos somos más que la casa. Ese Natán invita a plantearse de nuevo la relación entre religión y política: el lugar de la religión es la sociedad o lo prepolítico, y en esto el programa de la laicidad es innegociable. Pero la religión o las tradiciones no se agotan en proporcionar identidad al individuo concreto, sino que pueden tener la función de alimentar valores colectivos o virtudes políticas que refuercen el papel político del Estado. Hay virtudes privadas de origen religioso que pueden convertirse en futuros valores públicos: compasión, perdón, reconciliación, proximidad. Decía Benjamin que «mientras haya un pobre, habrá mito». Los mitos son construcciones utópicas que nacen de la experiencia de la necesidad de los hombres. Es el liberalismo el que ha tomado la decisión de expulsar al mito y al pobre de la política.

Oscar Nudler | Universidad de Bariloche | Argentina

La intolerancia ontológica y el poder de la metáfora

Mi propósito en este breve ensayo es referirme a una forma de intolerancia que he bautizado con el nombre de «intolerancia ontológica». Introduciré este concepto en la primera parte y lo retomaré en la última, en que acudiré a la novela *El Proceso* de Franz Kafka para profundizar en su naturaleza.

¿Cómo se relaciona la intolerancia ontológica con formas más convencionales de intolerancia? En general, a partir de cualquiera de estas últimas, por ejemplo la intolerancia religiosa, la intolerancia política, etcétera, se puede pasar a la intolerancia ontológica pero, y este es un punto que quisiera subrayar, este pasaje no constituye simplemente un aumento en el grado de la intolerancia sino un salto cualitativo. Hace falta un salto porque hay una brecha conceptual entre el rechazo de una cierta opinión, creencia o conducta del otro, ya sea en materia religiosa, política, moral, etcétera, y un rechazo global del otro, un rechazo de su ser, es decir, un rechazo ontológico. En términos aristotélicos, la intolerancia ontológica supone pasar del nivel de los atributos o los predicados, al nivel de la sustancia o del sujeto. Pero este pasaje no es como en Aristóteles un pasaje lógico que deja inalterado al ser. Por el contrario, a diferencia de las otras formas de intolerancia, cuando opera la intolerancia ontológica su producto es un ser ontológicamente degradado. No necesariamente se trata de una degradación en el aspecto físico, como ocurre con Gregor Samsa en el relato de Kafka. El aspecto externo puede ser el mismo que en las formas no degradadas del ser pero ello no obsta para que se afirme la existencia de una degradación interna, espiritual o moral. Inversamente, transformaciones físicas repentinas como la de Gregor Samsa no suponen necesariamente por cierto una degradación ontológica. A veces implican lo contrario, en los cuentos infantiles una muchacha puede transformarse en bruja pero también en hada. O un sapo transformarse en príncipe. Y otras veces no parece haber ni *downgrading* ni *upgrading* ontológico, como en los casos del *Gargantúa* de Rabelais o el *Gulliver* de Swift.

Saliéndonos por un momento de la literatura y apelando a la historia, un caso clásico de aplicación de la noción de intolerancia ontológica es la persecución de brujas y herejes en la Europa cristiana. El principio rector era efectivamente que esos seres no tenían simplemente su mente extraviada, como le ocurrió por ejemplo a Agamenón cuando, según explicara luego él mismo, se apoderó de la doncella de Aquiles impulsado por una diosa que se había posesionado temporariamente de su voluntad. No, se consideraba que los herejes tenían todo su ser degradado, incluido su cuerpo, por la presencia *permanente* dentro de él de fuerzas demoníacas. De ahí que la tortura, la laceración de la carne fueran considerados remedios indicados para extirpar el mal de esos cuerpos. Sin embargo, nunca se podía estar seguro del éxito

de la operación purificadora, de modo que el remedio final no podía ser otro que la destrucción total del cuerpo degradado por medio del fuego. Esta no era pues una operación absurda, irracional sino perfectamente coherente dentro de la lógica de la intolerancia ontológica.

Observemos que estar instalado dentro de esta lógica no implica que las formas no ontológicas de intolerancia hayan desaparecido. Siguen presentes, pero ha cambiado su función, en lugar de funcionar como causas o razones de la persecución en contra de ciertas personas se convierten en marcas o señales que permiten afirmar la presencia en ellas de degradación ontológica. Así, por ejemplo, dentro de una lógica de la intolerancia religiosa la persecución cristiana de los judíos debía teóricamente cesar cuando estos renunciaban a su fe y se convertían al cristianismo. No obstante, en la práctica difícilmente desaparecía del todo la sospecha de la inautenticidad de la conversión y el mantenimiento en secreto de las antiguas creencias y ritos, lo cual exigía una vigilancia constante y un castigo ejemplar cuando tales violaciones eran descubiertas. Pero la persecución nazi de los judíos es diferente, ella constituye un caso claro de operación de una lógica de intolerancia ontológica. Suponer dentro de esta lógica que la conversión puede ser una razón para terminar con la persecución, trocar la intolerancia en tolerancia, es absurdo. Es como suponer que un individuo puede mediante un acto voluntario cambiar su código genético. Cuando las creencias o prácticas son tomadas como indicadores ontológicos, el hecho de cambiarlas no implica que aquello que indicaban haya cambiado. En todo caso, solo implica que es oportuno acudir a otros indicadores, reales o imaginarios, como, en este ejemplo, supuestas características raciales.

Ahora bien, la intolerancia ontológica exige como mínimo un par, una dupla «ontologizador-ontologizado». Esta dupla está definida por una relación asimétrica, corporizada en la mirada ontológicamente degradadora que el primero dirige al segundo. Esa mirada puede también ser asumida por el sujeto que es degradado, de modo que este llega a mirarse a sí mismo con la mirada del otro. Una consecuencia de esta reflexividad de la mirada es que el sujeto llega a experimentar un sentimiento de culpa no asociada con ningún delito o ninguna infracción concreta, es decir, un sentimiento de *culpa ontológica*. En el cuento *La condena* de Kafka, el hijo hace suya la mirada degradadora del padre y, extrayendo la conclusión lógica de ella, se ve a sí mismo como culpable y se suicida arrojándose al río. Similar a este caso de ficción fue el caso real de Otto Weininger, un pensador de origen judío que, después de escribir un influyente alegato acerca de la inferioridad de las mujeres y los judíos, se suicidó espectacularmente en la Viena anterior a la Primera Guerra Mundial. Para algunos contemporáneos, por ejemplo Spengler, Weininger fue un héroe espiritual que no dudó en aplicar en su propio caso la consecuencia lógica de su pensamiento.

He aludido a dos relatos de Kafka, *La metamorfosis* y *La condena*. No es por cierto extraño que recurra a Kafka en este contexto, ya que a mi juicio no hay otro autor que haya mostrado como él los vericuetos de la degradación y la culpa ontológicas. Aunque, vale la pena aclarar, si bien este ha sido posiblemente su tema mayor,

no escaparon tampoco a la atención de Kafka otros fenómenos de alcance ontológico, por ejemplo, el fenómeno inverso, el *upgrading* ontológico, ilustrado por Kafka con el ejemplo de la transformación de un simio en hombre, según se relata en *Informe para una academia*. O el fenómeno de un ser que posee una doble naturaleza, el personaje del pequeño relato *La cruz*, que presenta un animal que es simultáneamente cordero y felino. Sin embargo, la gran mayoría de los relatos de la serie protagonizada por animales se sitúa en el área de articulación entre lo animal y lo humano, y suponen un estado de degradación.

Volvamos a la dupla ontologizador-ontologizado. Se trata de una unidad conceptualmente mínima susceptible de combinarse o alterarse en la realidad de diversas maneras. Por ejemplo, en el universo kafkiano la entidad ontologizadora no es generalmente otro concreto, como lo es el padre del mencionado cuento *La condena* o el propio padre de Kafka, según aparece en la *Carta al padre*. Suele ser una entidad del tipo del Tribunal de *El proceso* o del grupo de funcionarios de *El castillo*. O el comando que dirige la construcción de la gran muralla china, comando que liga y asigna su lugar a cada uno de los trabajadores pero cuya ubicación, organización interna y lógica operativa permanecen desconocidas. Estas entidades cuasi abstractas, además de ser de una naturaleza enigmática, tienen en estos relatos de Kafka un poder que no solo es absoluto sino también independiente de razones que hagan inteligibles sus actos. No existen tampoco signos que permitan al menos vislumbrar, como en la teología calvinista, sus designios. A su vez, los sujetos que se encuentran sometidos a este poder sin rostro ni siquiera tienen el ancla de una mirada, aunque sea una mirada degradadora. Para describir esta situación con algo más de detalle nos acercaremos un poco más al mundo de *El proceso*. Pero antes de hacerlo abriré un paréntesis para considerar dentro de qué tipo de figura del lenguaje podría encuadrarse un texto como este.

Es común el uso del término «alegoría» para designar relatos que se refieren indirectamente a una realidad distinta de aquella que literalmente describen. Para tomar un ejemplo célebre, la alegoría platónica de la caverna se refiere al contraste entre el reino de las Ideas y el reino sensible hablando de la diferencia entre la visión que tienen unos prisioneros encadenados en el interior de una caverna de espaldas a la luz y la que tiene un prisionero que es liberado y sale al exterior. Sin embargo, «alegoría» es una denominación que parece adecuada solo en los casos en que mediante el relato se intenta transmitir alguna tesis o enseñanza. Por tanto, para abarcar la totalidad de los relatos del tipo señalado, incluidos los de carácter literario en que no existe o no es evidente una intención doctrinaria o didáctica, se requiere una denominación más general. El término «metáfora» es a mi juicio el indicado, y no solo porque carece de aquellas connotaciones extraliterarias. Lo es sobre todo porque la fuerza revelatoria de ciertos rasgos de la realidad que atribuimos a textos como *El proceso* parece ser una extensión de ese mismo poder como instrumento para el conocimiento que numerosos estudiosos contemporáneos del tema atribuyen a la metáfora.

Notemos que en el caso del texto platónico, el objeto o tema al cual se refiere —la distinción entre dos mundos— queda explícito en el texto. Así ocurre también en el discurso científico, como cuando se usan por ejemplo modelos hidráulicos de fenómenos eléctricos, modelos orgánicos de la sociedad humana o modelos computacionales de la mente. La realidad a la cual se conecta el modelo científico está en todos los casos explícitamente indicada. En cambio, en el discurso literario este no es necesariamente el caso. La relación entre el texto literario tomado como una metáfora y el objeto al cual se refiere suele ser intrínsecamente conjetural, incierta, materia de interpretaciones alternativas entre las cuales no existe un método de decisión seguro. Para ilustrar este punto, mencionemos algunas de las interpretaciones más conocidas de *El proceso*. Para Max Brod, el amigo y albacea de Kafka, *El proceso*, así como también *El castillo*, requieren una lectura teológica. En estas novelas Brod cree ver, a pesar de su aparente negatividad, una referencia clara a la justicia y la gracia divinas, respectivamente. Otra lectura, no teológica pero sí metafísica, asocia *El proceso* con una filosofía del absurdo. Dice por ejemplo Posner: «El corazón de *El Proceso* reside en los esfuerzos fútiles de K. por encontrar un significado humano en el universo simbolizado por el Tribunal, que no ha sido creado para acomodarse o ser inteligible al hombre sino que es arbitrario, impersonal, cruel, engañoso y elusivo»¹. Para otros intérpretes, en cambio, *El proceso* y otras obras de Kafka deben leerse en clave psicológica. Así, para Bridgewater², los distintos personajes de la obra son proyecciones de distintos aspectos del yo dividido del protagonista. Por último, recordemos las interpretaciones que proponen una lectura sociológica de *El proceso*, por ejemplo la que se ofrece en *La máquina burocrática* de González García³. La realidad a la que refiere *El proceso* sería, según esta interpretación, la realidad de una sociedad que el proceso moderno de racionalización ha convertido en una jaula de hierro, según la difundida versión parsoniana de la expresión de Max Weber: «stahlhartes Gehäuse». Mucho se ha argumentado en favor y en contra de estas y otras interpretaciones y, si bien considero que algunas están mucho mejor fundadas que otras, creo, como queda dicho, que no existe, sencillamente porque no puede existir, la interpretación verdadera o excluyente de *El proceso*.

Presentaré ahora, con la modestia que la anterior reflexión exige, mi propia interpretación de *El proceso*, según la cual este relato ha de leerse como una representación metafórica de todo mundo en que la intolerancia ontológica es constitutiva. Lo que nos presenta este relato es un caso químicamente puro de intolerancia ontológica. ¿Por qué digo «químicamente puro»? Porque la persecución de que es víctima K. no se apoya en ninguno de los atributos que han sido tomados tradicionalmente como soportes para la intolerancia, tales como la adhesión a ciertas creencias religiosas o políticas, la pertenencia a una minoría étnica o lingüística, etcétera. Es decir, ni siquiera se ofrece una apariencia de justificación a través del pasaje de una forma convencional de intolerancia: la intolerancia ontológica. K. es un funcionario de banco exitoso del

¹ POSNER, R. *Law and Literature*. Cambridge, 1998, p. 135.

² Cf. BRIDGEWATER, P. *Kafka and Nietzsche*. Bonn, 1974.

³ Cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M. *La máquina burocrática*. Madrid: Visor, 1989.

Notemos que en el caso del texto platónico, el objeto o tema al cual se refiere —la distinción entre dos mundos— queda explícito en el texto. Así ocurre también en el discurso científico, como cuando se usan por ejemplo modelos hidráulicos de fenómenos eléctricos, modelos orgánicos de la sociedad humana o modelos computacionales de la mente. La realidad a la cual se conecta el modelo científico está en todos los casos explícitamente indicada. En cambio, en el discurso literario este no es necesariamente el caso. La relación entre el texto literario tomado como una metáfora y el objeto al cual se refiere suele ser intrínsecamente conjetural, incierta, materia de interpretaciones alternativas entre las cuales no existe un método de decisión seguro. Para ilustrar este punto, mencionemos algunas de las interpretaciones más conocidas de *El proceso*. Para Max Brod, el amigo y albacea de Kafka, *El proceso*, así como también *El castillo*, requieren una lectura teológica. En estas novelas Brod cree ver, a pesar de su aparente negatividad, una referencia clara a la justicia y la gracia divinas, respectivamente. Otra lectura, no teológica pero sí metafísica, asocia *El proceso* con una filosofía del absurdo. Dice por ejemplo Posner: «El corazón de *El Proceso* reside en los esfuerzos fútiles de K. por encontrar un significado humano en el universo simbolizado por el Tribunal, que no ha sido creado para acomodarse o ser inteligible al hombre sino que es arbitrario, impersonal, cruel, engañoso y elusivo»¹. Para otros intérpretes, en cambio, *El proceso* y otras obras de Kafka deben leerse en clave psicológica. Así, para Bridgewater², los distintos personajes de la obra son proyecciones de distintos aspectos del yo dividido del protagonista. Por último, recordemos las interpretaciones que proponen una lectura sociológica de *El proceso*, por ejemplo la que se ofrece en *La máquina burocrática* de González García³. La realidad a la que refiere *El proceso* sería, según esta interpretación, la realidad de una sociedad que el proceso moderno de racionalización ha convertido en una jaula de hierro, según la difundida versión parsoniana de la expresión de Max Weber: «stahlhartes Gehäuse». Mucho se ha argumentado en favor y en contra de estas y otras interpretaciones y, si bien considero que algunas están mucho mejor fundadas que otras, creo, como queda dicho, que no existe, sencillamente porque no puede existir, la interpretación verdadera o excluyente de *El proceso*.

Presentaré ahora, con la modestia que la anterior reflexión exige, mi propia interpretación de *El proceso*, según la cual este relato ha de leerse como una representación metafórica de todo mundo en que la intolerancia ontológica es constitutiva. Lo que nos presenta este relato es un caso químicamente puro de intolerancia ontológica. ¿Por qué digo «químicamente puro»? Porque la persecución de que es víctima K. no se apoya en ninguno de los atributos que han sido tomados tradicionalmente como soportes para la intolerancia, tales como la adhesión a ciertas creencias religiosas o políticas, la pertenencia a una minoría étnica o lingüística, etcétera. Es decir, ni siquiera se ofrece una apariencia de justificación a través del pasaje de una forma convencional de intolerancia: la intolerancia ontológica. K. es un funcionario de banco exitoso del

¹ POSNER, R. *Law and Literature*. Cambridge, 1998, p. 135.

² Cf. BRIDGWATER, P. *Kafka and Nietzsche*. Bonn, 1974.

³ Cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M. *La máquina burocrática*. Madrid: Visor, 1989.

cual no se sabe que tenga ninguno de estos atributos potencialmente utilizables como elemento de descalificación. Y, sin embargo, K. es objeto de intolerancia ontológica. Esta ya aparece claramente en el episodio inicial, el episodio de la «detención» de K. Cuando una mañana este es informado por uno de los dos hombres que se han presentado repentinamente en la pensión en que vivía que se encontraba detenido, y cuando pregunta por qué, recibe la siguiente respuesta: «No estamos aquí para decírselo. El proceso ya está en curso; Ud. se enterará de todo en su oportunidad». Como K. no se da por satisfecho con esta respuesta e insiste en saber de qué se le acusa, finalmente recibe de boca de un tercer funcionario que llega al lugar, un inspector, la siguiente respuesta: «No puedo decir que esté Ud. acusado, no sé si lo está. Está Ud. detenido, esto es lo cierto, y no sé nada más». O sea, K. ha sido detenido y, como nos enteramos luego, está siendo sometido a proceso, pero no se considera necesario invocar para ello, ni en ese momento ni más adelante, ningún delito que haya cometido. Incluso, el inspector le hace notar a K. que su pregunta por el delito cometido está fuera de lugar. Y le aconseja, textualmente, hacer menos alharaca con su inocencia, ya que, según agrega, «eso estropea la impresión, más bien buena, que Ud. produce en otros aspectos». Está claro que si K. ha sido detenido y está procesado es porque, al menos en principio, se lo considera culpable. Pero ¿culpable de qué? Esta pregunta no solo no es respondida; ni siquiera es formulada. Hacerlo sería cometer un error categorial, ya que lo que se espera como respuesta a una pregunta como esa es justamente lo que en esta situación está excluido: la mención de algún delito o crimen cometido. Por lo tanto, la atribución de culpabilidad nos remite en este caso a una culpa de otro tipo, existencial u ontológica. Esta lectura se ve reforzada por otros pasajes, por ejemplo por el consejo adicional que le da el inspector a K.: piense menos en nosotros y más en sí mismo.

Ahora bien, como lo muestran sus preguntas y toda su conducta, K. no parece reconocer de entrada su condición de culpable. En realidad, solo considera una vez esa posibilidad pero concluye rápidamente que no hay nada en su vida anterior por lo cual pudiera ser culpado (o sea no entiende el tipo de culpa que se le atribuye). Toda su energía se concentra en buscar una manera de zafar de tan absurda situación y retomar su vida normal. La narración que sigue al mencionado episodio de la detención constituye básicamente una descripción de los numerosos y cada vez más desesperados intentos de K. de volver a esa normalidad y los frustrantes resultados que logra. Solo al final reconoce la esterilidad de sus esfuerzos y parece vislumbrar la naturaleza de su culpa y aceptarla con resignación. Es el momento en que K. deja de luchar y se entrega mansamente a sus verdugos, quienes, cumpliendo correctamente con su función burocrática, le ejecutan como corresponde a su condición ontológica degradada, es decir, lo «acuchillan como a un perro». Se consuma así al final de *El proceso* el pasaje de K. de la humanidad a la animalidad.

El drama de K. guarda una cierta semejanza con el Edipo de Sófocles. Al principio, tampoco Edipo es consciente de su culpa y solo el desarrollo de los acontecimientos, que en su caso forman parte del curso de una investigación que él mismo impulsa,

hace que descubra finalmente su verdadera identidad y, por tanto, su culpa. Pero no hay por cierto en Edipo, ni lo hay en la tragedia clásica, nada semejante a la degradación ontológica kafkiana. Por el contrario, hay una expiación de la culpa y, en *Edipo en Colono*, una exaltación del Edipo anciano como sabio que culmina en la hora de su muerte.

Para concluir, una reflexión a partir del carácter profético que suele atribuirse a los relatos de Kafka, en particular *El proceso*, en relación con el Holocausto. La clave de la cuestión reside a mi juicio en la extraordinaria capacidad de Kafka para percibir los gérmenes presentes en su propio tiempo de un sistema en el cual la intolerancia ontológica no es una característica accidental o secundaria sino una condición constitutiva, una condición de posibilidad. K. puede ser considerado como un representante temprano de los millones de individuos que, en la Alemania nazi y en otros lugares, han sido durante el último siglo estigmatizados y exterminados como portadores de una supuesta culpa ontológica. Sin embargo, es claro que sería un error reducir el campo de aplicación de la odisea de K. a los regímenes totalitarios. Su significación es mucho más general, según se muestra, como se sugirió más arriba, a través de la «pureza» de la intolerancia que padece K., no fundada en ningún soporte ni contexto particular. Esto nos permite ver al desnudo, por decirlo así, esta forma de intolerancia, así como el entramado de relaciones y juegos de lenguaje que la alimentan. Y esta misma pureza del concepto kafkiano nos facilita también comprender, más allá de la apariencia onírica de la narración, que la intolerancia ontológica es una realidad presente en nuestro propio mundo. Así, pues, una «lección» positiva que podemos a mi juicio extraer de esta lectura de Kafka es que la lucha en favor del derecho spinoziano de todo ser humano a «perseverar en su ser», a ser ontológicamente respetado y, en consecuencia, a no ser culpado ni discriminado ni perseguido en virtud de ninguna característica «esencial», real o imaginaria, que se le atribuya, es un imperativo categórico de nuestro tiempo.

5.

Tolerancia y género

Victoria Camps | Universitat Autònoma de Barcelona | España

Reconocer a las mujeres

El reconocimiento significa asentir con todas sus consecuencias a la realidad del otro. Lo que quiero preguntarme aquí es hasta qué punto podemos considerar que la condición femenina —digámoslo así— se encuentra reconocida en un mundo desarrollado, democrático y con estados de derecho. Me refiero a la condición femenina no en abstracto, sino en la doble acepción de: a) el mundo de las mujeres, con toda su idiosincrasia, sus preferencias, sus necesidades; b) la mujer como individuo igual y libre. Ambas acepciones no constituyen una misma cosa pero están emparentadas. No podemos evitar hablar de las mujeres como grupo en la medida en que aún existen discriminaciones que las marginan de ámbitos sociales y les impiden sobre todo llegar a tener poder. Pero el objetivo último no es el reconocimiento del grupo como tal, sino el de las personas como individuos distintos unos de otros, sean hombres o mujeres.

1. Las formas del reconocimiento

Axel Honneth, en su espléndido libro *La lucha por el reconocimiento*, recoge de Hegel la idea de que existen tres formas de reconocimiento recíproco: el amor, el derecho y la valoración social. Son tres momentos sucesivos y necesarios cada uno de ellos en el despliegue del siguiente. El amor es la base para la participación en la vida pública, así como el derecho o la igualdad de todos ante la ley es, a su vez, un elemento imprescindible para que se dé una valoración social generalizada. Veamos brevemente cada uno de dichos momentos.

- a) El amor es la relación más personal, puesto que tiene a la simpatía o la atracción mutua como presupuesto. Tanto en la relación entre los sexos como en la relación maternal, el vínculo amoroso se constituye como una «conexión simbiótica», emotiva, siempre unida al dolor de la separación pero también a la conciencia de que la separación no rompe la relación afectiva. El amor es exclusivo y excluyente de los otros. Se desenvuelve en el núcleo familiar, sea cual sea la forma que tome la familia. Por lo mismo, no puede ser la base de la constitución de los seres humanos como libres e iguales. Hace falta para ello el reconocimiento jurídico, el derecho.
- b) Los sujetos de derecho se reconocen mutuamente porque obedecen a la misma ley, y su reconocimiento no se basa en una conexión emocional, sino que «es una operación meramente cognitiva de entendimiento». Tanto el reconocimiento amoroso como el jurídico ofrecen a la persona la posibilidad de concebir sus actuaciones como «la exteriorización respetada por todos

de la propia autonomía». Así como el amor es «la expresión afectiva de una dedicación preservada incluso en la distancia», los derechos son «signos anónimos de un respeto social». Pero son solo «signos anónimos». Quiere decir que no alcanzan necesariamente a considerar al otro como persona con sus cualidades y capacidades concretas. La extensión de los derechos a todos los sectores y su ampliación en derechos no solo civiles sino políticos y sociales ha ido destinada a conseguir un reconocimiento más real de las personas, al ofrecer una base material sin la cual la libertad es puro formalismo. Pero ni siquiera así se ha conseguido el reconocimiento, no ya jurídico, sino social de todos. Honneth hace suya la distinción de Ihering entre el «respeto jurídico» por el que cada hombre debe valer como fin en sí y el «respeto social», que es el valor que merece un individuo según criterios de relevancia social. Pues bien, ese segundo reconocimiento que tiene en cuenta no solo el hecho de que el otro es una persona sino sus realizaciones o su carácter, pertenece, en Hegel, al ámbito de la «eticidad» o de la valoración social.

- c) La valoración social o recíproca presupone un horizonte de valores intersubjetivamente compartidos. Dicha valoración, en las sociedades tradicionales, se determinaba según un parámetro estamental y estático que giraba en torno al concepto del «honor». En las sociedades modernas, el honor ha sido sustituido por la «consideración social» o el «prestigio», ideas que permiten las diferencias individuales, pues valoran precisamente aquellas cualidades y capacidades que distinguen a unas personas de otras. «Una persona solo puede percibirse como «valiosa» si se sabe reconocida en operaciones que precisamente no comparte indiferentemente con los otros». Los que más aprecio social suscitan son los que «se distinguen» por el dinero, por la belleza, por el éxito profesional o por la extravagancia. Las autorrealizaciones personales son plurales y cualquiera de ellas puede tener «dignidad» y adquirir prestigio. Lo vemos en el ascenso social que tienen determinadas «profesiones», como ocurre con el deporte, por el simple hecho de que con su ejercicio es más fácil enriquecerse o convertirse en personaje mediático. A esta simetría valorativa entre sujetos individualizados, Honneth la llama «situación postradicional de solidaridad social», ya que los valores de cualquiera se vuelven significativos para la praxis común. No se trata solo de «tolerar» lo diferente, sino de «participar activamente» en las particularidades ajenas. Es decir: yo me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que no aprecio demasiado y que me son extrañas. Con dicha valoración social se alcanza el zenit del reconocimiento.

2. El ideal del reconocimiento y la realidad del menosprecio

Pero sabemos que el reconocimiento, en todas sus formas, es irreal en muchos casos. Si los ideales sirven de algo es para permitirnos analizar mejor las formas de

la «conciencia desgraciada», las formas de menosprecio, en este caso, que niegan el reconocimiento. Por eso Honneth completa su exposición de las formas hegelianas con un capítulo, demasiado breve, donde considera las distintas maneras de denegación del reconocimiento, las cuales influyen en la construcción de la identidad personal o, mejor, perjudican dicha construcción, ya que son muchas las personas que se sienten «lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente». Efectivamente, el menosprecio se da en todos y cada uno de los ámbitos de reconocimiento expuestos.

- a) La lesión más evidente y cruel del amor se pone de manifiesto en los malos tratos corporales, que constituyen la forma más elemental de humillación personal, la pérdida de la posibilidad de disponer libremente del propio cuerpo. En la tortura, en la violencia física no es tanto el dolor corporal lo más grave cuanto el sentimiento de impotencia e indefensión frente a la voluntad omnipotente del otro. Es la «muerte psíquica» de la persona, que revierte en la pérdida total de confianza en uno mismo. Ser víctima del menosprecio del otro produce automenosprecio.
- b) Otro modo de menosprecio es la exclusión explícita de determinados derechos. Se trata de un menosprecio moral, de la «muerte social» de la persona, a la que se le priva de la conciencia de ser un sujeto moralmente igual a los demás. La no extensión del sufragio a las mujeres es un ejemplo notorio de dicha exclusión. Otros más actuales son las discriminaciones laborales.
- c) La tercera forma de menosprecio la constituye la negación del valor social del individuo o del grupo. Las personas o los grupos que sufren esa falta de valoración social no pueden referirse a su modo de vivir como algo que tiene una significación positiva. Están socialmente «enfermas», puesto que no pueden entenderse a sí mismas como seres estimados en sus capacidades y en sus cualidades. Sin llegar al maltrato físico, en la vida familiar muchas mujeres sufren ese menosprecio. En general, y como veremos luego, las mujeres, solo por el hecho de serlo, tienen mucho más difícil que los hombres conseguir el reconocimiento social.

Honneth le reprocha a Hegel su poca atención al «mundo de los sentimientos» que, a su juicio, constituyen el eslabón necesario para pasar del sufrimiento a la acción. Las situaciones de menosprecio producen, o deberían producir en las conciencias vergüenza, cólera, desprecio. Solo tales sensaciones consiguen que la persona se dé cuenta de que se la está privando de un reconocimiento social. De lo contrario, puede ocurrir, y de hecho ocurre en el caso de las mujeres, que el sujeto tienda a atribuir la infravaloración social no a un defecto de los demás, sino propio: el sentimiento de culpa sustituye entonces a la vergüenza moral. Es importante vincular la teoría de la acción a una teoría de los sentimientos humanos, hacer ver que la violación de determinadas expectativas normativas produce o debería producir «indignación moral». Pues si el individuo no puede sentirse como valioso no es porque él o ella

hayan dejado de hacer algo que podían haber hecho, sino *porque los demás están vulnerando las normas cuyo respeto permitiría que fuera visto como alguien valioso*. Así, «el sujeto se siente oprimido por una sensación de falta de propio valor, porque sus compañeros de interacción han violado normas morales cuyo mantenimiento le habría permitido valer como persona que desea conformarse a su yo-ideal»¹. Es esa indiferencia hacia el valor de quien es tal sujeto moral como uno mismo lo que debería generar vergüenza moral. Solo la vergüenza moral generalizada, por el hecho de que se incumplen explícitamente ciertas normas, constituye el impulso motivacional de la lucha por el reconocimiento. Este aspecto motivacional es lo que le falta a la filosofía de Hegel.

De lo dicho hasta ahora, quiero resaltar dos ideas referentes a la tercera forma de reconocimiento, el reconocimiento social. La primera, que dicho reconocimiento significa *la aceptación del otro, especialmente en sus singularidades por incomprendibles que resulten*. La segunda, que la falta de reconocimiento social debería producir una suerte de *indignación moral*, dado que dicha falta está vulnerando unas reglas teóricamente aceptadas por todos.

3. La vinculación entre reconocimiento y autonomía

La idea de reconocimiento es muy cercana a la de respeto. Reconocer a los demás significa partir de la convicción de que todas las personas tienen igual dignidad y, por lo tanto, merecen el mismo respeto. La naturaleza del respeto ha sido analizada recientemente por el sociólogo Richard Sennet, a partir de la consideración de una serie de situaciones empíricas que dejan ver precisamente la inexistencia del respeto mutuo. Lo interesante de la investigación de Sennet, para el tema que estoy tratando, es la *relación que establece entre el respeto y la autonomía de la persona*. Reconocer al otro es reconocer su autonomía.

Explica Sennet que la falta de respeto consiste en aquella relación en la que el otro sencillamente «no es visto», es ignorado por la prepotencia del sujeto que mira. Pero, además, el respeto empieza siempre con un «error de identificación». En los primeros contactos de cualquier tipo —sexuales, materno filiales, laborales, lúdicos— el otro es solo una proyección nuestra, de lo que vemos o queremos ver en él o ella. Solo posteriormente reconocemos que lo imaginado con respecto a los demás es falso. Ahí empieza la relación respetuosa.

Por ello, cuando el individuo empieza a tratar al otro con respeto, considerándolo como alguien distinto y no mera proyección de uno mismo, es cuando ese otro adquiere su calidad de ser autónomo y toda su dignidad. Pues la autonomía no es sino el «reconocimiento de la alteridad». El otro es, realmente, otro, no una prolongación de mi ser. Reconocerlo es otorgarle esa autonomía propia. Uno mismo desarrolla

¹ HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 168.

su autonomía a medida que aprende a distanciarse de los demás y diferenciarse de ellos, lo cual no implica necesariamente aislamiento. La relación con los otros se mantiene, pero cada cual es cada cual. Pero lo importante aquí no es tanto cómo uno adquiere autonomía, sino cómo los otros se la conceden. Una concesión que—afirma Sennet— «no es fija ni irrevocable», sino que «se renueva constantemente en la vida subjetiva, se pierde y se gana en la medida en que las condiciones sociales cambian».

La autonomía se construye sobre la base de una relación de «simpatía», de sentir lo mismo que el otro, pero no se consigue hasta que uno se da cuenta de que él y el otro no son el mismo, supera el «error de identificación» mencionado antes. Yo me reconozco diferente del otro porque reconozco al otro como alguien que difiere de mí. Y ese ritmo sucesivo de identificación y diferencia incluye la posibilidad de que yo deje de entender al otro. Ahí está la clave del respeto y del auténtico reconocimiento: en aceptar del otro precisamente aquello que no entendemos. Psicólogos como Winnicott defienden que la aceptación de la realidad del otro fortalece el propio carácter, ya que es difícil que alguien que carezca de confianza en sí mismo exprese admiración por los logros de los otros. Así, reconocer la valía del otro es una señal de la propia valía.

Esta concepción de la autonomía coincide con la «solidaridad social» que Honneth reclama a las sociedades postradicionales. Característica de estas sociedades es que no son las desigualdades las que determinan la manera como el individuo se siente a sí mismo. El sentido del honor se ha debilitado, «la conciencia reemplaza al honor», porque el papel y el estatus se separan del individuo. Como dice Peter Berger en esta cita tomada de Sennet, «en un mundo de honor, el individuo descubre su verdadera identidad en sus roles, y rechazar los roles es rechazarse a sí mismo [...] [Hoy] el individuo solo puede descubrir su verdadera identidad emancipándose de los roles que la sociedad le impone, que solo son máscaras que lo enredan en la ilusión»².

Sennet rubrica su ensayo con las siguientes palabras: «El tipo de igualdad que he defendido en este libro se basa en la psicología de la autonomía. Más que una igualdad de comprensión, la autonomía significa aceptar en los otros lo que no podemos entender de ellos [...] La concesión de autonomía dignifica a los débiles o a los extraños, los desconocidos; hacer esta concesión a los demás fortalece a la vez nuestro carácter»³.

4. La conquista de la individualidad

Hasta aquí he hecho escasas referencias a las cuestiones de género, pues me parece obvia y fácil la extrapolación de todo lo dicho a los problemas que afectan al género

² SENNETT, Richard. *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Madrid: Anagrama, 2003, p. 219.

³ *Ib.*, p. 264.

femenino. Si destacamos únicamente tres de esos problemas: la violencia doméstica, las discriminaciones laborales y el difícil acceso de las mujeres a las posiciones de poder, tenemos ahí muestras de no reconocimiento evidente o de no valoración de determinadas maneras de ser por el hecho de que el sujeto de tales maneras es femenino. Ejemplos de que el supuesto amor que subyace a la relación entre los sexos en demasiadas ocasiones encubre una pura dominación sexual, de que el reconocimiento jurídico no se traduce en una auténtica igualdad de oportunidades. A muchas mujeres les falta ese bien básico que Rawls denomina: «las condiciones sociales del autorrespeto o de la autoestima». Muchas mujeres no pueden quererse a sí mismas ni respetarse porque no son reconocidas ni respetadas socialmente.

No lo son porque carecen de la autonomía o independencia necesaria para construirse una identidad como individuos. Y no tienen tal autonomía porque no son reconocidas. Es un círculo difícil de romper. Da la impresión de que las mujeres se encuentran desubicadas estén donde estén: si realizan sus tareas más tradicionales —las tareas del cuidado— porque no han conseguido aún que dichas tareas estén bien repartidas entre hombres y mujeres; si, por el contrario, realizan funciones tradicionalmente consideradas «masculinas», se les reprocha que hayan adquirido los peores atributos del género masculino. Que sean agresivas, competitivas, frías, duras. La expectación que produce el funcionamiento de una mujer en un escenario hasta ahora habitado solo por hombres es una señal de que el reconocimiento está todavía en cuestión: depende de lo que haga, de que demuestre que es capaz, una condición que al hombre se le suele dar por supuesta. La frase de Mill: «La mayor parte de los miembros del sexo masculino aún no pueden tolerar la idea de vivir con un igual», aún vale en nuestros días.

Justicia como potenciación de la «agencia» de las mujeres

Parece que la forma más rápida y eficaz de resolver la asimetría entre el reconocimiento o respeto debido a hombres y mujeres tiene que ir por la vía de la «acción afirmativa» o «discriminación positiva» en el sentido más amplio y extenso. De hecho, es también la solución que propone Rawls para corregir las desigualdades de oportunidades que afectan no solo a las mujeres sino a los más desfavorecidos. Lo que les falta a muchas mujeres es esa autosuficiencia o autonomía que permite al individuo afirmar su valor ante el otro. Solo medidas jurídicas, que favorezcan prioritariamente a los discriminados, y les den más educación, un trato preferente, más oportunidades, conseguirán las desigualdades. La autonomía social, moral o política implica la independencia económica, la cual requiere apoyo externo al sujeto. Los malos tratos, en efecto, no se solucionan con simples medidas jurídicas que contribuyan a identificar y reducir a tiempo al maltratador, pero la solución requiere esas medidas. Por lo que hace a esa valoración social, siempre más difusa, también ha de basarse en un reconocimiento jurídico explícito, aunque sea cierto que ni el respeto ni el reconocimiento social se consigan a golpe de decreto.

Ahora bien, se me dirá que en los estados democráticos de derecho el reconocimiento jurídico ya existe. Todos los sujetos, incluidas las mujeres, tienen los mismos derechos civiles, políticos y sociales. Incluso, hay que añadir, las mujeres se benefician más que nadie de las prestaciones del estado de bienestar que las ha descargado de muchas tareas que antes realizaban en exclusiva. Esto es así y, sin embargo, ni siquiera en las sociedades desarrolladas es plenamente satisfactoria y equitativa la situación de la mujer.

No lo es porque las políticas de igualdad se han dedicado casi exclusivamente a la promoción del bienestar, una promoción, en muchos casos, paternalista y pasiva, ya que no eran las mujeres—no podían serlo—sus impulsoras. El bienestar es primordial, pero—como dice Amartya Sen—lo que hace falta, además, es subrayar el papel activo de la *agencia* de las mujeres. «Las mujeres han dejado de ser receptores pasivos de la ayuda destinada a mejorar su bienestar y son vistas, tanto por lo hombres como por ellas mismas, como agentes activas de cambio: como promotores dinámicos de transformaciones sociales que pueden alterar *tanto* la vida de las mujeres *como* la de los hombres»⁴. La capacidad para ganar una renta independiente, para trabajar fuera del hogar, tener derechos de propiedad, saber leer y escribir y tener un nivel alto de educación, todo ello ha contribuido a mejorar ciertos aspectos de la vida familiar—la salud y supervivencia de los hijos, la reducción de la fecundación—, como para hacer que las mujeres pudieran funcionar y desenvolverse por sí mismas. El éxito del Grameen Bank, en Bangladesh, con la concesión de microcréditos es el ejemplo más significativo pero no el único.

La visión de Sen ha sido desarrollada con detalle por Martha Nussbaum con su concepción de la justicia como la garantía de una serie de capacidades básicas que permitan funcionar a las personas como seres auténticamente humanos. Lo que los seres humanos requieren es llegar a ser plenamente capaces, tener las capacidades imprescindibles para funcionar realmente como seres humanos. Brindar las capacidades esenciales a todo individuo debería ser el objetivo político fundamental. Entiende Nussbaum que dotar de capacidades es algo más que reconocer formalmente un derecho o propiciar unas oportunidades, ya que políticamente obliga a los estados a hacer más cosas. Nussbaum ha elaborado una lista de las capacidades humanas básicas, que son las mismas para todos, hombres y mujeres. Lo que hay que ver es qué estrategias son necesarias para dotar de dichas capacidades a todos por igual, ya que, obviamente, las estrategias no pueden ser las mismas si existen desigualdades de hecho. De esta forma, Nussbaum está apuntando también a las soluciones que aporta la discriminación positiva: hay que ver qué les falta a las mujeres para que puedan funcionar como seres humanos, qué atenciones precisan para convertir los recursos que tienen en funcionamientos valiosos.

⁴ SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000, capítulo 8.

Corregir las desigualdades y las disfunciones para que la mujer sea reconocida como independiente y autónoma es —como decía— una cuestión de justicia. La libertad moderna nació y se desarrolló como independencia privada, es decir, económica. El derecho de propiedad era, en Locke, sinónimo del derecho a la libertad. De ahí que el sufragismo decimonónico pidiera, además del voto, la propiedad para las mujeres, pues ambas cosas significaban el reconocimiento de la individualidad y la ciudadanía. Por eso, hace falta más justicia que corrija las discriminaciones, humillaciones y tratos indignos que aún se dan en el ámbito político. Hay que convertir las capacidades en un objetivo político, afirma Nussbaum, ya que constituyen los mínimos para un funcionamiento humano, teniendo en cuenta algo elemental: que es la ayuda material y el acceso a la formación lo que constituye el fundamento de todas las demás capacidades. Pues «los seres humanos son criaturas tales que, si se les brinda el apoyo educacional y material apropiado, pueden llegar a ser plenamente capaces de todas esas funciones humanas»⁵. Para brindar el apoyo adecuado hay que vencer inercias y cambiar la manera de entender muchas cosas. Por ejemplo, la «ayuda a la familia» cuando, en realidad, es una ayuda al ama de casa.

Transformar la autocomprensión de mujeres y hombres

Pero los cambios tienen que ser más radicales. Si la primera medida son las políticas equitativas, la segunda es corregir la autocomprensión que incluso la mujer tiene de sí misma y que le impide reconocerse como apta para muchos funcionamientos o que le impide exigir el reconocimiento adecuado. Mill se dio cuenta de la dificultad cuando observó que «las mujeres son educadas desde su niñez en la creencia de que el ideal de su carácter es absolutamente opuesto al del hombre: se les enseña a no tener iniciativa y a no conducirse según su voluntad consciente, sino a someterse y a consentir en la voluntad de los demás»⁶. La dependencia ha sido un valor de las mujeres, y sigue siéndolo, aunque no sea políticamente correcto expresarlo así. Ellas tienen que despojarse de los estereotipos tradicionales, a la vez que los hombres han de vencer también su tendencia ancestral a no reconocer valores en las mujeres. El mismo temor de muchos hombres a introducirse en los estudios de la mujer no es sino un síntoma de que lo consideran un ámbito que no va con ellos, en definitiva, no reconocible.

Keynes entendió el estado de bienestar como un sistema para «promover la justicia social y económica al mismo tiempo que el respeto y la protección al individuo, su libertad de elección, su fe, su pensamiento y la expresión del mismo, su iniciativa y su propiedad». La cita la recoge Sennet⁷ subrayando ese «al mismo tiempo», pues si el

⁵ NUSSBAUM, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2002, p. 127.

⁶ MILL, John Stuart. *La sujeción de las mujeres*. En Stuart Mill, J. y Taylor Mill, H. *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*, prólogo de Victoria Camps e Introducción de Alice B. Rossi. Madrid: Antonio Machado Libros, 2000 [1869], pp. 161-162.

⁷ SENNETT, Richard. *ob. cit.*, p. 180.

estado social solo consigue proteger a las personas, en abstracto, pero no consigue que se respeten mutuamente, se habrá quedado a medio camino de sus objetivos. Añade Sennet: «El trato respetuoso a la gente no se consigue simplemente ordenándolo. El reconocimiento mutuo ha de negociarse; esta negociación compromete tanto las complejidades del carácter personal como la estructura social»⁸.

Así pues, además de potenciar la educación de las mujeres, sus oportunidades de empleo, el funcionamiento del mercado de trabajo, el acceso a la propiedad, además de todas las políticas públicas necesarias para que aumenten las capacidades de las mujeres, debe haber cambios en las actitudes de la familia y de la sociedad hacia las actividades femeninas. Debe corregirse lo que el liberalismo siempre ha olvidado: que nuestras elecciones supuestamente libres vienen determinadas en gran medida por el entorno social en que nacemos y vivimos. A pesar de que las mujeres tengan muchas más oportunidades de las que tenían hace no muchos años, las estadísticas dan cifras que no son satisfactorias. Las mujeres estudian carreras universitarias, pero solo un 25% se matricula en carreras técnicas. Lo que supone que sigue habiendo una suerte de presión social que disuade a la mujer de escoger determinados estudios, o, por lo menos, una falta de referentes próximos, de modelos que seduzcan hacia lo que aún parece que es cosa de hombres. También es un hecho que las mujeres se «conforman» con salarios más bajos que los hombres, que buscan trabajar a tiempo parcial para poder conciliar la vida laboral y familiar. Su agencia, su capacidad de funcionar, se ve limitada de hecho, si no de derecho, lo que daña la percepción que la mujer tiene de sí misma y de sus posibilidades de actuar.

Tampoco la educación ha tenido efectos satisfactorios. Es cierto que la educación es mixta, pero la coeducación debiera ser otra cosa. La educación mixta, en realidad, perpetúa «la educación sexista», dice Alicia Miyares, porque «no hay una política educativa comprometida con la idea de igualdad como reconocimiento»⁹. Aunque las mujeres puedan hacerlo casi todo, han seguido nutriéndose de valores tradicionales, lo que, salvo en casos esporádicos, produce temor a romper con la tradición y asumir comportamientos incorrectos. «Conquistar la individualidad es abatir la fuerza de las designaciones», escribió Amelia Valcárcel¹⁰. Basta hacer un breve conteo de anuncios publicitarios para comprobar que las designaciones por abatir no han decrecido suficientemente.

Los socialismos nos enseñaron que para ser libre hacía falta más igualdad. Las teorías contemporáneas de la justicia han profundizado en el sentido de la equidad, que no consiste en un reparto igualitario de bienes materiales, sino en atender a las desigualdades y discriminaciones existentes. Hay que seguir profundizando en dicho punto para dar más independencia a los seres que aún son demasiado dependientes.

⁸ Ib., p. 262.

⁹ MIYARES, Alicia. *Democracia feminista*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 100.

¹⁰ VALCÁRCCEL, Amelia. *Sexo y filosofía*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 157.

O para entender que, por libre y poderoso que llegue a ser un individuo, no dejará de tener que depender de otros. Todos dependemos de nuestros padres al nacer y tardamos en crecer, y en algún grado seguimos necesitando a los demás. No saber establecer vínculos de reciprocidad, reconocer lo que se ha recibido de otros y atender a los requerimientos de ayuda es tener un concepto de autosuficiencia muy simple.

(In)tolerancia, género y culturas: ¿cómo trazar los límites?¹

¹ Texto provisional, sujeto a revisiones. Este trabajo se enmarca el Proyecto I+D SEC2002-02906 del Ministerio de Ciencia y Tecnología español.

Quiero poner de manifiesto, en esta tentativa reflexión, cómo las tensiones entre distintas posiciones feministas y determinadas utilidades del argumento cultural para no cuestionar o «mantener» la subordinación de las mujeres nos devuelven a la difícil cuestión de cómo trazar los límites entre lo que debemos tolerar, respecto del ámbito de las prácticas culturales —las nuestras y las de los otros—, y lo que no debemos tolerar. Nadie puede negar, a estas alturas, que los conflictos culturales de mayor calado tienen que ver con el papel social de las mujeres. Walzer, ya en su *Tratado sobre la tolerancia*, sentenciaba lo siguiente:

Estamos ante materias enormemente sensibles. La subordinación de las mujeres —manifiesta en el aislamiento, el ocultamiento del cuerpo o la mutilación— no tiene por objeto exclusivo la imposición de los derechos de propiedad patriarcales. Tiene que ver también con la reproducción cultural o religiosa, cuyos agentes más seguros se suponen que son las mujeres [...] La tradición se transmite en las canciones de cuna que cantan las madres, en los rezos que susurran, en las ropas que hacen, en la comida que elaboran y en las costumbres y los ritos familiares que enseñan. Una vez que las mujeres se incorporan a la esfera pública, ¿cómo va a producirse esa transmisión?²

La esfera de la reproducción social asignada a las mujeres, ya que las estas ostentan la «marca» cultural, es la que está en el centro del debate. No solo porque las mujeres sean los sujetos cuya vida está más férreamente constreñida por la transversalidad cultural del patriarcado —vestimenta, educación, códigos de conducta modesta, matrimonios, sexualidad, etcétera—, sino, también, porque si ellas desafían las inercias culturales, incorporando las atribuciones de la ciudadanía liberal y social que ha generado la veta universalista de Occidente, la misma supervivencia de la cultura otra estará en peligro. La virulencia de este debate está, además, conectado con la enorme implicación emocional de todo ser humano con la infancia como despertar de la propia identidad y del mismo sentido del mundo. No obstante, quiero dejar claro que creo que hay argumentos contundentes para mantener que el énfasis en determinado tipo de «supervivencia cultural» es un fenómeno de naturaleza reactiva en el contexto de la globalización cultural occidental que es correlato de la económica y, a veces, como en el caso de Islam wahabi, directamente financiado por los intereses petroleros de Estados Unidos (EE.UU.) en Arabia Saudí. Esto lo digo tan solo como aviso a los esforzados panegiristas del «choque de civilizaciones» que parece haber actuado con la fuerza de la profecía que se cumple a sí misma. En lo que sigue, y tras una breve referencia al complejo concepto de tolerancia, voy a detectar dos fases del debate entre feminismos y multiculturalismo, ambas

² WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 77-78.

con su parte de razón, para, después, pasar a plantear cómo no dejar de ser sensibles a lo que tales fases denuncian: el imperialismo cultural occidental, de un lado, y la violencia que, dentro de las comunidades culturales —todas, las nuestras también, en grados diversos—, se ejerce contra las mujeres.

1. Apunte sobre tolerancia

La sucesión de diversos contextos histórico-sociales y especialmente, el actual, complica el hacer referencia a una noción unívoca de tolerancia: «Tan pronto como empiezas a hurgar topas con que la noción de tolerancia está repleta de complejidades, trampas y significados múltiples»³. Giner apunta, también, que «en nuestro momento histórico nos encontramos con una quiebra muy seria de la conducta tolerante en las partes del mundo en que más arraigada está y un rechazo brutal en muchas de las que la desconocen». La conclusión que se extrae de aquí y, que no tenemos más remedio que refrendar, es que corren malos tiempos para esta virtud cívica que es y ha sido soporte de la convivencia social.

La tolerancia ha sido apreciada como una ganancia civilizatoria, como fundamento de la misma paz social y su origen netamente moderno, espoleado por el poner coto a las cruentas guerras de religiones en los siglos XVI y XVII europeos, certifica esta potencialidad al declararla como virtud cívica. La idea de que los príncipes deberían dedicarse a procurar la coexistencia pacífica de sus súbditos y desentenderse del objetivo de la salvación de almas es su punto de partida. La separación Iglesia-Estado y la naciente articulación liberal —hobbesiana-lockeana— de los ámbitos públicos y privados van a aliarse como efectivos mecanismos para rebajar la conflictividad social. El fenómeno conocido como privatización de la religión tendrá, como una de sus consecuencias, el paralelo de la feminización de la religión recrudesciendo la presión segregadora sobre las mujeres asignadas al ámbito privado-doméstico en los tiempos postrevolucionarios. La combatividad sufragista, la del feminismo marxista y la de la llamada «segunda ola» han tenido que desafiar el enclaustramiento en lo privado y la privación de los derechos plenos de la ciudadanía en una lucha todavía inacabada, puesto que las cotas de desigualdad entre hombres y mujeres se obstinan en no desvanecerse.

Estas generalidades deberían, sin embargo, ser acotadas con más precisión, puesto que la inspiración liberal no gozará del mismo acomodo en los distintos ordenamientos jurídicos ni afectará de igual modo a las prácticas sociales de diversos países europeos. Las diferencias entre la apuesta por lo laico en el modelo francés, la identificación entre monarquía e Iglesia anglicana en el Reino Unido —factor decisivo en el conflicto histórico de Irlanda del Norte— y la enorme influencia de la Iglesia católica en España e Italia, por solo hablar de algunos países europeos, complican mucho el estimar con justicia los artificios liberales y su éxito relativo. Sin el efectivo

³ GINER, S. «Tolerancia». En CONILL J. (coord.). *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja, 2002, p. 365.

apoyo del proceso de secularización, tales artificios no hubieran tenido el impacto histórico que podemos rastrear y que, quizá, no lo sé con certeza, se ha magnificado. Tampoco, ya remitiéndonos a la propia filosofía, se desgajan claramente dos líneas inspiradoras del cambio social moderno: la crítica ilustrada a la religión—Spinoza, Hume, Voltaire, entre otros— que, con múltiples matices, pretende hacer retroceder su protagonismo social explicando los efectos negativos del dogmatismo y la intolerancia, y planteamientos a lo Locke, que parecen haber tenido mucho eco en la revolución americana, en la que lo que se garantiza es la libre afiliación religiosa y se muestra desconfianza ante el agnóstico y el ateo. ¡Dios, el que sea, salve América!

Los años ochenta del siglo pasado han traído consigo, al hilo del debate sobre el pluralismo cultural, una connotación netamente «culturalista» al concepto de tolerancia. No es que haya desaparecido la referencia religiosa originaria, pero la religión se contempla como un elemento estructurador de un todo, más o menos orgánico, llamado «cultura». La hipergeneralización llevada a cabo por Huntington tiene este sello organicista y parece desconocedor de las tensiones internas de las culturas, todas ellas, me atrevo a decir con Uma Narayan, ya, por efecto de la comunicación y la historia, «dislocadas»⁴. Por ejemplo, desde el siglo XIX, el debate sobre la modernidad no ha dejado de estar presente en el mundo árabe-islámico. En otros lugares, nos hemos hecho eco de esta mala comprensión de las culturas como todos monolíticos, cerrados y acabados, que descuenta las dinámicas internas-externas de conflictividad cultural e identifica a las culturas con sus versiones integristas. La visión distorsionada, maniquea, simplificadora o simplemente ignorante del diagnóstico sobre el conflicto de civilizaciones, tan funcional al *statu quo* unilateralista actual, dificulta el debate sosegado y serio sobre el trazado de los límites de la tolerancia cultural.

El caso es que, dependiendo de cada contexto pragmático, los efectos o la falta de efectos de la tolerancia difieren. Clarificar el espectro de situaciones a las que podemos, hoy, referir la idea de tolerancia parece tarea ineludible. En lo que sigue, me centraré en el cruce polémico entre feminismos y multiculturalismo para atisbar, tan solo, un contexto de aplicación de la (in)tolerancia y lanzar la pregunta acerca de cómo trazar los límites. Mi apuesta en este sentido convergerá con el modelo deliberativo de democracia, que a partir de la formulación habermasiana critican, refinan y modifican autoras como Seyla Benhabib, Nancy Fraser o Iris Marion Young. No obstante, incorporaré una referencia al mínimo moral normativo de enfrentarse a cualquier clase de crueldad o daño que se ejerza sobre otro ser humano.

2. Hacia una reconstrucción de la polémica feminista sobre género y culturas

Grosso modo, creo que podemos hablar, al menos, de dos fases de esta polémica en curso. El detectar la asimetría constitutiva del diálogo intercultural entre mujeres

⁴ NARAYAN, Uma. *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Nueva York: Routledge, 1997.

y/o feministas fue una de las primeras ganancias del debate resultante al intentar esclarecer la intersección de los vectores de discriminación ligados al género y a las culturas. Uno de los primeros hitos en este sentido fue el diálogo entre E. Spelman y M. Lugones⁵, representante del feminismo chicano, que nos avisaba de las dificultades de un diálogo intercultural asimétrico que las mujeres no blancas y procedentes de otras tradiciones culturales han sufrido en los EE.UU. Frente a los discursos feministas dominantes, las mujeres de otras procedencias culturales no se sentían «identificadas». Todo el sustrato de supuestos compartidos por la pertenencia a lo occidental blanco quedaba para Lugones descrito como un «texto» que no ha sido leído y que, no obstante, estaba a la base de la discusión. Había que aprenderlo para entrar en ella, pero, al mismo tiempo, ese texto era infinito e inabarcable para la que venía «de fuera». Por otra parte, los otros «textos» civilizatorios que informan las actitudes, palabras y expresiones de las «otras» eran desconocidos para las que pertenecían a un contexto «blanco» y no entraban dentro de sus «asignaturas pendientes». No era sorprendente, pues, que la temática de la alteridad y las diferencias, conjugada con la de la falta de reconocimiento, el desprecio y la humillación, se convirtieran en piedras de toque de una teoría feminista enfrentada al desafío del multiculturalismo y a sus consecuencias ético-políticas.

De esta primera constatación, deriva lo que voy a llamar una primera fase del debate entre multiculturalismos y feminismos. Y que considero, liderada, entre otras, por Iris Marion Young. En *La justicia y la política de la diferencia*⁶, se correlacionaban, como formas de opresión, la discriminación de género con la marginación y exclusión que sufrían, en las modernas sociedades multiculturales, las minorías ajenas a la cultura occidental dominante. Se acentuaba aquí la sensibilidad ante la violencia ejercida por el imperialismo cultural y se hacía una analogía entre esta opresión «cultural» y la opresión patriarcal sobre las mujeres. A Young se le ha echado en cara el haber olvidado, a pesar de su procedencia marxista, el factor decisivo de la desigualdad y el haberse volcado en la política del reconocimiento que luego proseguirían autores como Taylor o Kymlicka. Otra autora feminista, Nancy Fraser, con *Justice Interruptus*⁷ va a mediar, posteriormente, en el debate proponiendo una visión dual de la justicia en la que se señalarán las tensiones, a la vez que la complementariedad, entre igualdad entendida en términos redistributivos y el reconocimiento. Frente a la proliferación incesante de diferencias que reclaman reconocimiento, Fraser se planteará cómo determinar qué diferencias merecen consideración moral y nos suministrará el criterio normativo que establece que, en principio, otorgaremos atención ética a aquellas diferencias ligadas o conectadas a desigualdades. Este criterio intenta separar el trigo de la paja frente a la reclamación de diferencias que, más que igualdad, pretende privilegios en la dudosa forma de los «derechos

⁵ LUGONES, M.C. y Elizabeth SPELMAN. «Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Woman's Voice'». En TUANA, Nancy y Rosemarie TONG (eds.). *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1995, pp. 444-507.

⁶ YOUNG, Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000.

⁷ FRASER, Nancy. *Justice Interruptus*. Nueva York: Routledge, 1997.

colectivos». Este criterio, de paso, garantizaba la atención al género —también a la raza— como factor diferencial ligado a una desigualdad redistributiva.

En esta primera fase, con sus titubeos y desplazamientos, la alianza entre el feminismo y el multiculturalismo quedaba bien establecida y se difuminaban los aspectos más controvertidos que iban a ser planteados, posteriormente, en el debate por autoras, de talante liberal, como Susan Moller Okin o Martha Nussbaum. A este respecto, se subrayaba la necesidad de explorar las «tensiones» entre feminismo y multiculturalismo dado que se detectaba, sin ambages, la violencia interna de muchas comunidades culturales hacia las mujeres que las integraban⁸. La «justificación cultural» imponía restricciones a los modos de vida femeninos —prohibición de trabajar, denegación de derechos, «comprensión» de la violencia ejercida contra ellas, etcétera— y determinaba que el único papel de las mujeres era, como ya nos decía Walzer, el de la transmisión «defensiva» de la cultura minoritaria en el ámbito privado. Confrontar esta realidad con el ideario ilustrado y emancipador del feminismo, centrado en las ideas de autonomía e igualdad, ha desbaratado la supuesta armonía solidaria que Young, quien ha matizado posteriormente sus análisis, y otras autoras alentaban entre el feminismo y el multiculturalismo. Estas dos fases del debate sirven para constatar, sin embargo, dos opresiones igualmente ciertas en el terreno fáctico: la marginación social y la discriminación económica que suelen sufrir las minorías culturales junto con el desprecio por sus formas de vida, de un lado; y, del otro, la violencia cultural interna que priva de posibilidades vitales a las mujeres y que, tan claramente, ha definido Martha Nussbaum, al hilo de la teoría de las capacidades⁹, en *Las mujeres y el desarrollo humano*¹⁰. Esta obra reubica acertadamente, por otra parte, el debate género y cultura en las coordenadas globales de la feminización de la pobreza.

Un mérito no menor del hacer de Nussbaum, y de su propuesta de un feminismo internacional, ha sido el de ayudar a descentrar el debate de la realidad norteamericana —sociedades de inmigración por oleadas— al poner como motivo de reflexión y elemento de contraste la realidad multicultural y plurirreligiosa de la India. Ella ha enfrentado la tarea de comparar las situaciones legales, las culturas y las religiones de los citados países. El caso es que su punto de vista nos suministra, también, un criterio normativo para evaluar la situación de las mujeres. Esto se concreta en la lista de las capacidades que, al ser aplicadas a las mujeres, resulta llamativa por la carencia de oportunidades y libertad que caracteriza su situación social: desde la desnutrición a la analfabetización pasando por la prohibición de trabajar fuera o por la falta de control reproductivo. Lograr una transformación de estos parámetros siendo sensibles a las modulaciones culturales y religiosas

⁸ MOLLER OKIN, S. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions». En *Ethics*, vol. 108, n° 4 (julio, 1998), pp. 661-684. Cf., también, de la misma autora, «Desigualdad de género y diferencias culturales». En CASTELLS, C. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.

⁹ NUSSBAUM, M. «The Good as Discipline, the Good as Freedom», citado en AGRA, M.X. «Animales políticos: capacidades humanas y búsqueda del bien de M.C. Nussbaum». En MÁIZ, R. (comp.). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Alfons El Magnanim, 2002, pp. 350-352.

¹⁰ NUSSBAUM, M. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2002. La edición en inglés es del 2000.

colectivos». Este criterio, de paso, garantizaba la atención al género —también a la raza— como factor diferencial ligado a una desigualdad redistributiva.

En esta primera fase, con sus titubeos y desplazamientos, la alianza entre el feminismo y el multiculturalismo quedaba bien establecida y se difuminaban los aspectos más controvertidos que iban a ser planteados, posteriormente, en el debate por autoras, de talante liberal, como Susan Moller Okin o Martha Nussbaum. A este respecto, se subrayaba la necesidad de explorar las «tensiones» entre feminismo y multiculturalismo dado que se detectaba, sin ambages, la violencia interna de muchas comunidades culturales hacia las mujeres que las integraban⁸. La «justificación cultural» imponía restricciones a los modos de vida femeninos —prohibición de trabajar, denegación de derechos, «comprensión» de la violencia ejercida contra ellas, etcétera— y determinaba que el único papel de las mujeres era, como ya nos decía Walzer, el de la transmisión «defensiva» de la cultura minoritaria en el ámbito privado. Confrontar esta realidad con el ideario ilustrado y emancipador del feminismo, centrado en las ideas de autonomía e igualdad, ha desbaratado la supuesta armonía solidaria que Young, quien ha matizado posteriormente sus análisis, y otras autoras alentaban entre el feminismo y el multiculturalismo. Estas dos fases del debate sirven para constatar, sin embargo, dos opresiones igualmente ciertas en el terreno fáctico: la marginación social y la discriminación económica que suelen sufrir las minorías culturales junto con el desprecio por sus formas de vida, de un lado; y, del otro, la violencia cultural interna que priva de posibilidades vitales a las mujeres y que, tan claramente, ha definido Martha Nussbaum, al hilo de la teoría de las capacidades⁹, en *Las mujeres y el desarrollo humano*¹⁰. Esta obra reubica acertadamente, por otra parte, el debate género y cultura en las coordenadas globales de la feminización de la pobreza.

Un mérito no menor del hacer de Nussbaum, y de su propuesta de un feminismo internacional, ha sido el de ayudar a descentrar el debate de la realidad norteamericana —sociedades de inmigración por oleadas— al poner como motivo de reflexión y elemento de contraste la realidad multicultural y plurirreligiosa de la India. Ella ha enfrentado la tarea de comparar las situaciones legales, las culturas y las religiones de los citados países. El caso es que su punto de vista nos suministra, también, un criterio normativo para evaluar la situación de las mujeres. Esto se concreta en la lista de las capacidades que, al ser aplicadas a las mujeres, resulta llamativa por la carencia de oportunidades y libertad que caracteriza su situación social: desde la desnutrición a la analfabetización pasando por la prohibición de trabajar fuera o por la falta de control reproductivo. Lograr una transformación de estos parámetros siendo sensibles a las modulaciones culturales y religiosas

⁸ MOLLER OKIN, S. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions». En *Ethics*, vol. 108, nº 4 (julio, 1998), pp. 661-684. Cf., también, de la misma autora, «Desigualdad de género y diferencias culturales». En CASTELLS, C. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.

⁹ NUSSBAUM, M. «The Good as Discipline, the Good as Freedom», citado en AGRA, M.X. «Animales políticos: capacidades humanas y búsqueda del bien de M.C. Nussbaum». En MÁIZ, R. (comp.). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Alfons El Magnanim, 2002, pp. 350-352.

¹⁰ NUSSBAUM, M. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2002. La edición en inglés es del 2000.

es el objetivo de Nussbaum, quien, en consonancia con el trabajo desarrollado en el paradigma del desarrollo humano, refuerza las ideas-guías de un liberalismo social —la igualdad y la libertad— para aplicarlas a la situación de las mujeres¹¹.

No obstante, la provocadora pregunta de Okin, «¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?»¹², es la que ha avivado más el debate. Esta pregunta retórica ha sido contestada de muy diversas maneras por numerosos autores. El caso es que, cuando Okin desafía el *statu quo* multiculturalista con su osada pregunta, ya nadie duda de que los conflictos culturales tienen al género y a las restricciones sobre la vida de las mujeres como protagonistas indudables, e incluso, que los casos que se refieren a otros asuntos son incidentales y mucho menos numerosos. Uno de los problemas que Benhabib critica de la formulación de Okin, en *The Claims of Culture. Equality and diversity in the Global Era*¹³ —y volvemos al principio—, es que su argumentación descansa en una comprensión monolítica de las culturas sin aprehender el juego de complicidades y tensiones que se reproduce sin cesar en el interior de ellas. Un ejemplo de esto es que las mujeres inmigrantes marroquíes que recalán en París, o en Madrid, insertan en la situación de desarraigo y desprotección de la inmigración, legal o «ilegal», el debate originado en su sociedad de origen en torno a la modernidad, la ciudadanía, la democracia y las interpretaciones integristas y/o progresistas del mismo Corán y

¹¹ «Efectivamente, en 1995 el Informe sobre Desarrollo Humano incorpora la potenciación de las mujeres como una de sus metas. Considera que el desarrollo humano es un proceso injusto y discriminatorio si la mayoría de las mujeres quedan excluidas de sus beneficios, y que avanzar hacia la igualdad en la condición de los sexos es un proceso político. Asimismo, plantea que las mujeres deben ser agentes y beneficiarias del cambio, de forma que puedan tener igualdad de oportunidades para ejercer sus opciones. Del análisis que con esta perspectiva hace el informe se desprende que la desigualdad que existe entre los sexos no depende del nivel de ingresos de los países. Así, a pesar de los avances que se han dado [...], sigue habiendo muchas desigualdades tanto en la condición de las mujeres, como sobre todo, en su posición. La mayoría de las personas que viven en la pobreza absoluta son mujeres; su participación en la población activa solo ha aumentado cuatro puntos en el período (1970-1990); en los países para los que hay datos, las mujeres reciben salarios que de media son de tres cuartas partes el salario masculino en el sector no agrícola, lo que hace que su participación en los ingresos sea muy inferior; las tasas de desempleo femenino son superiores. Además, su papel en la toma de decisiones políticas es muy bajo y las mujeres solo ocupan un 10% de los escaños parlamentarios y un 6% de los ministerios de cada país de media (PNUD, 1995). Finalmente, uno de los terrenos donde se manifiesta crudamente la privación que sufren las mujeres en relación al desarrollo humano es la violencia ejercida contra ellas. Una mujer que está amenazada en su seguridad física no está en condiciones de ejercer sus opciones, ni tiene capacidad de funcionamiento. La violencia contra las mujeres es la expresión más brutal y cruda de las relaciones de poder que existen entre los hombres y las mujeres, y refleja la consideración y la posición que las mujeres tienen en una sociedad lo que tiene mucho que ver con la potenciación de la equidad de género, por lo que tendría que ser un componente importante del indicador. Según el balance del desarrollo humano, 1990-1997, 'entre un cuarto y la mitad de todas las mujeres han sufrido abuso físico de un compañero íntimo' (PNUD, 1999, p. 22)». ZAVALA, I. «El desarrollo humano desde una perspectiva de género». En IBARRA, P. y K. UNCETA (coords.). *Ensayos sobre el desarrollo humano*. Barcelona: Icaria, 2001, pp. 183, 196.

¹² OKIN, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, edición de Joshua COHEN, Matthew HOWARD y Martha C. NUSSBAUM, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1999.

¹³ BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture. Equality and diversity in the Global Era*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002.

de la tradición islámica respecto a las mujeres, y de la que buena cuenta nos da Fátima Mernissi. Así, sigue Benhabib, las mujeres se ven sometidas a fuerzas contrapuestas, la del desprecio por su procedencia que deriva de prejuicios xenófobos y racistas expresados por los autóctonos—agudizados, la mayoría de las veces, por la pobreza y la marginación sociolaboral— y que espolea y refuerza una identidad reactiva en la reafirmación de su perfil cultural y, por otra parte, los esfuerzos denodados de los autoproclamados «líderes culturales» en reforzar la homogeneidad y el estatismo de sus identidades y, en relación con el factor género, las restricciones de sus estilos de vida ligados a la negociación intercultural de los espacios públicos y privados. El debate sobre el velo en Francia, que sigue coleando desde 1989, es, entre otros, la constatación de este estado de cosas. El informe Stasi, recientemente publicado, pretende conciliar la laicidad de la escuela pública y la libertad religiosa. Curiosamente, la situación revela una nueva tensión entre las tres religiones monoteístas—en contra de las medidas de eliminación de signos religiosos en las escuelas— y el Estado laico: ¿Estaremos asistiendo a una vuelta atrás, a un cuestionamiento de la separación liberal de lo religioso y lo estatal? La religión, al exigir protagonismo en el ámbito público, algo que se está también reforzando en España al hilo de la obligación de cursar o bien religión católica o bien «el hecho religioso», puede amenazar con revocar las mismas bases de la convivencia social en el estado moderno.

3. (In)tolerancia y trazado de límites: algunas ideas

La conflictividad a la que se somete a las niñas, adolescentes y mujeres reclama un conjunto plural y articulado de estrategias para desactivar su presión asfixiante. El primero y más evidente ha sido puesto de manifiesto por autoras como Alison Jaggar, Benhabib y la misma Young, y consiste en poner coto a los dos tipos de violencia que han destapado las dos fases de la discusión entre feminismos y multiculturalismo: a la externa, la de la mayoría cultural sobre la minoría cultural, y a la interna, la de los autoproclamados líderes culturales sobre las mujeres. Jacob T. Levy, desde una perspectiva teórica alejada de los modelos deliberativos—su libro se titula *El multiculturalismo del miedo*¹⁴—, plantea como asunto prioritario el de disponer de un criterio normativo de evitación de la crueldad, tanto de la interna como de la externa. Este mínimo normativo debe estar incorporado en las deliberaciones acerca del trazado de los límites de lo tolerable. La indiferencia moral que se ha prodigado en las justificaciones culturalistas no es compatible con nuestro sentido de la justicia y su carácter abarcador de todo lo humano. Este criterio parece ser reforzado por otros dos mínimos normativos vistos anteriormente: el atender moralmente primero a las diferencias conectadas con desigualdades (Fraser) y el remitir lo intolerable a aquello que limita severamente el denominado «desarrollo humano». Estos criterios pueden entrar a formar parte del «diálogo práctico feminista» (Jaggar)¹⁵

¹⁴ LEVY, Jacob T. *El multiculturalismo del miedo*. Madrid: Tecnos, 2003.

¹⁵ JAGGAR, A. M. «Toward a Feminist Conception of Moral Reasoning». En STERBA, J. *Ethics: The Big Questions*, Oxford: Blackwell, 1998, pp. 356-374.

en el que se posibilite que emerja la voz, las voces de las otras silenciadas. El recurso a las narrativas individuales y colectivas (Benhabib), o el considerar las diferencias como un recurso en la comunicación social y política (Young), es un prerequisite para poder, con garantías, expresar las demandas de las mujeres de otras culturas en un contexto respetuoso que requiere de la apertura de espacios de diálogo y, por tanto, que desafía necesariamente las acotaciones fijas entre lo público y lo privado. Esta estrategia inclusiva y deliberativa es incompatible con el mantenimiento de las cotas de desigualdad y marginalidad económicas y con la perseverancia de los prejuicios xenófobos y racistas contra las minorías culturales. Este es el principal problema de nuestras hipócritas sociedades que acusan a los otros de «barbarie» y, sin embargo, no tienen problema alguno para defender la democracia con bombas.

¿Cuál es, en este enrevesado contexto, la tarea del feminismo? Conciliar la crítica a las otras culturas—la *outsider* es siempre una interlocutora necesaria—desde la asunción de que el límite de la tolerancia, desde un universalismo interactivo y autocrítico, es el daño moral y físico a otros, en este caso a las mujeres—algo nada original, pues, con esto, solo actualizamos el criterio que Mill proponía en *On Liberty*—, al tiempo que tenemos el deber de identificar las formas de violencia que nuestras sociedades ejercen respecto de los otros y de las otras. Esto casa con apoyar y propiciar la contestación interna y crítica en todas las culturas, ya que desgraciadamente, no podemos dejar de apreciar la verdad de la tesis de la naturaleza ubicua y transcultural de la opresión sexista. La tarea crítica feminista debe hacerse, pues, apoyando las disidencias en sus múltiples expresiones y no formulándolas, en un solo sentido, al modo de la superioridad misionera occidental que el triste pasado colonial nos ha dejado en herencia. Solamente valdrá el universalismo si incorpora la interacción con los otros y es, en verdad, universal, y solamente valdrá la democracia si, además de plenamente inclusiva como pretende Young en *Democracy and Inclusion*¹⁶, se propone, más que se impone, por métodos democráticos. En el contexto actual, el feminismo y su anhelo emancipador debe, también, defenderse de presiones hostiles que mal identifican a la modernidad moral con su rostro (neo)colonialista y belicista. Predico, en suma, más intolerancia con los dobles raseros de nuestra propia cultura pseudo-universalista que, desgraciadamente, se deslegitima a sí misma dada la distancia entre los discursos de la tradición ilustrada, que hablaban de igualdad y fraternidad, y los hechos del imperialismo neocolonialista, en el exterior, y explotador, xenófobo y racista en el interior en cuanto atendemos a fenómenos como el de la inmigración. Acabo con una pregunta a nuestra comunidad iberoamericana para practicar esta propuesta de firme autocrítica: ¿por qué tan poco interés por las más de doscientas mujeres asesinadas en los últimos años en Ciudad Juárez? Seamos, por favor, intolerantes con nuestra autocomplacencia.

¹⁶ YOUNG, I. *Democracy and Inclusion*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Cf., también, YOUNG, I. «Communication and the other: Beyond Deliberative Democracy». En *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997.

¿Intolerancia de (cuál) género?

En cierta ocasión, Paulina Arpazi, quien fuera nuestra primera representante mujer indígena en el Congreso, me dijo, y la cito con su consentimiento: «Ya no me atrevo a hablar en el Congreso, porque cuando comienzo a hablar nadie me escucha; entre que soy mujer, india, con pollera y que hablo mal el castellano, nadie me hace caso, ya no hablo más, ahora estoy callada». Esto me llevó a pensar en la pregunta que planteo en el título. Paulina, como muchas otras mujeres en el Perú, junta todas las diferencias que se convierten en desigualdades.

Siempre es un recurso retórico útil titular una ponencia en forma de pregunta, pero en este caso creo que me he metido en problemas, pues puede sonar a acusación y esa no es mi intención en lo que sigue. Creo que las reacciones de ambos géneros a los «asuntos de mujeres» son distintas, por razones históricas, culturales, políticas, e incluso psicológicas. También podríamos decir naturales, pero no quiero entrar en la, a mi juicio, casi inútil discusión de lo cultural frente a lo natural, en el sentido por ejemplo en que se han cuestionado las muy interesantes tesis de Carol Gilligan sobre la ética del cuidado, acusándola de «esencialista» o de conducirnos a «entrampes esencialistas». El caso es que, por diversas razones, nuestras voces —y no digo las voces de las feministas, sino de las mujeres— siguen siendo escuchadas básicamente por mujeres, seguimos siendo «invisibles» de muchas maneras, y, en un término casi tan feo como «empoderamiento» en castellano, seguimos siendo inaudibles en contextos no femeninos. No dudo de las razones históricas que han hecho que luego de siglos de invisibilidad y silencio haya sido necesario hablar entre mujeres, fortalecerse como movimiento, afirmarse como actoras y agentes. Y eso, efectivamente, sucedió «entre mujeres». Pero creo que ya hay que dar otros pasos, tanto teóricos como prácticos. Este es un caso de espacio público de excepción, la academia, en la que ciertamente las mujeres somos escuchadas, pero no es casualidad que, una vez más, en la mesa sobre género, estemos hablando tres mujeres.

Si bien es cierto que en los años recientes se ha avanzado mucho en términos de lo que se ha dado en llamar la visibilidad o las voces femeninas, entre esas diferencias —étnicas, culturales, raciales— que se transforman en desigualdades, la de género sigue siendo todavía notoria. Algunos breves datos: en el Perú del total de analfabetos que todavía existen, el 75% son mujeres; el 85% de los hogares encabezados por mujeres son pobres; el 87% de las víctimas de la violencia familiar son mujeres.

Al respecto, el notable economista del desarrollo y la pobreza, Amartya Sen, premio Nobel de Economía del año 1998, ha acuñado un concepto muy duro de procesar, creo que no solo para las mujeres. Se trata del término las «mujeres desaparecidas»

para indicar la ratio sexual prevista y la ratio real: me explico, bajo condiciones de nutrición y cuidado de salud equivalentes, las mujeres viven en promedio algún tiempo más que los hombres. Deberíamos esperar así una ratio sexual de 103 mujeres por cada 100 hombres. Pero en muchos países esta ratio es muy distinta, lo cual da pie a una profunda sospecha de discriminación contra mujeres y niñas en cuanto a nutrición, educación y cuidados básicos. El término «mujeres desaparecidas» describe esta brecha relativa a las mujeres con que hubiésemos debido contar si todas recibiesen una nutrición y cuidado de la salud equivalentes. El mundo *no* alberga alrededor de cien millones de mujeres desaparecidas, entre ellas 36 millones en la India¹.

En el Perú, por ejemplo, se cuentan por miles las organizaciones sociales de supervivencia lideradas por mujeres, espacios configurados por ellas mismas para satisfacer las necesidades básicas (vaso de leche, alimentación) de sus familias y comunidades. Esta participación social no se traduce en participación política proporcional. Tenemos, por fin, una ley de partidos y se está discutiendo a propuesta de un político —según su propia confesión «antes no entendía nada de género»— ya no solo cuotas, sino la posibilidad de alternancia en las listas al interior de los partidos. Pese a la existencia de la ley de cuotas, la presencia de la mujer en el poder político es todavía escasa. Según cifras oficiales, las mujeres peruanas representamos el 50,4% de la población total. En las elecciones del 2001, solo fueron elegidas 22 mujeres de un total de 120 congresistas. Y en el Ejecutivo solo hay una ministra mujer; obviamente del Ministerio de la Mujer. Si en algunos países de la región ya hay mujeres en los ministerios de Defensa, tal vez sería magnífico que hubiese un hombre en el Ministerio de la Mujer y conozco varios que lo podrían hacer muy bien. Evidentemente, hay algo que no funciona y estamos, parafraseando a Sen y en un sentido menos dramático, como desaparecidas del poder político. Y allí, en las esferas del poder, se deciden muchas cosas sobre nuestras vidas. Para referirnos al ámbito global, de 190 jefes de Estado, solo hay 11 mujeres, y vimos el otro día la foto de la cumbre de Monterrey, donde entre 34 jefes de Estado o de Gobierno, solo hay una mujer, además viuda de un ex presidente.

Para terminar con datos de la cruda realidad. El *Informe final* de la CVR contiene dos capítulos relativos al modo como el conflicto armado interno en el Perú afectó a las mujeres. En el *Informe* queda claro que «En la memoria de la violencia en el Perú, esto se ha expresado en la *invisibilidad* de la historia de las violaciones de los derechos humanos y de los padecimientos generales de las mujeres de los andes rurales, de las ciudades y de la selva amazónica». Esta invisibilidad se refiere a la falta de atención a los tipos de violencia específicamente dirigidos contra la población femenina, a la subrepresentación de los daños contra las mujeres en las estadísticas sobre la violencia y al desconocimiento de su papel protagónico en la resistencia y

¹ Cf. NUSSBAUM, Martha. «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales». En Miguel Giusti (editor). *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 39.

el rechazo a la violencia. En suma, estamos en un mundo en el que el poder sigue siendo masculino, el individuo sigue siendo concebido bajo patrones masculinos y la pobreza sigue siendo mayoritariamente femenina.

Vivimos, como se ha dicho muchas veces esta semana, en una época mucho más atenta a las diferencias. Las críticas desde el punto de vista del género femenino consideran que la perspectiva, la voz y las actividades propias de las mujeres no han sido incluidas en las teorías occidentales de la ética, la justicia o la ciudadanía. Ya se ha discutido largamente en la literatura teórica sobre género y política, y lo he señalado en otros lugares, que el gran reto político que enfrenta hoy la democracia es la negociación identidad/diferencia². Atender a la diferencia exige también atender a las múltiples desigualdades, a la falta de reconocimiento y a la intolerancia respecto de muchas voces, entre ellas las nuestras.

Como señala Axel Honneth, «[...] tanto en las discusiones sobre multiculturalismo como en las reflexiones teóricas en torno al feminismo, se presenta como hilo conductor la idea normativa de que los individuos o grupos sociales tienen que encontrar reconocimiento o respeto en su diferencia»³. Y sigue señalando que nuestra concepción de justicia tiene en esencia que guardar mayor relación con concepciones de cómo y en calidad de qué se reconocen mutuamente los sujetos, y no solo cuestiones distributivas.

Pero, y aquí comienzan mis peros, en realidades como las nuestras, pienso en América Latina, las desigualdades en términos de distribución—no hay que olvidar que somos el continente más desigual del planeta, no el más pobre, pero sí el más desigual—, corren paralelas, por decir lo menos, a las desigualdades en términos de reconocimiento. El discurso del reconocimiento no es suficiente en un contexto marcado por extremas desigualdades, con cientos de millones de personas viviendo en contextos de pobreza y extrema pobreza; parecería que es momento de comenzar a escucharnos todas y todos y de cambiar algunas cosas básicas en este mundo tan desigual en que vivimos.

Quiero, brevemente en lo que sigue, explorar algunas pistas para entender estos problemas de invisibilidad, inaudibilidad y falta de reconocimiento desde el plano conceptual, a partir de dos ejes: el concepto de poder y el tema de las emociones.

Dice Hannah Arendt, «[...] la ambivalencia [de la condición femenina] resulta particularmente clara si se la considera desde el punto de vista político. Las mujeres [...] no han avanzado en los frentes políticos, que siguen siendo frentes masculinos»⁴. Esta ambivalencia, presente hoy, muestra que hombres y mujeres todavía no nos

² BENHABIB, Seyla (editora). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, introducción, p. 4.

³ HONNETH, Axel. «Reconocimiento y obligación moral». *Areté*, vol. IX, n.º 2, 1997, pp. 235-252.

⁴ ARENDT, Hannah. «On Emancipation of Women» (1933), citado en Julia Kristeva. *El genio femenino*. I. Hannah Arendt. Buenos Aires, Barcelona, México D. F.: Paidós, 2000, p. 41, n. 51.

vemos como *partners*, como «iguales» en términos de poder. Quiero plantear aquí que uno de los grandes retos que nos toca afrontar juntos es el concepto de poder. Y voy a apoyarme para ello en una autora, no feminista e incluso crítica del feminismo en su momento, pero que propone una noción de poder que desafía rotundamente a la clásica concepción moderna (¿masculina?) de este. El peso que otorga la obra de Hannah Arendt a las categorías de natalidad y vida hace que Julia Kristeva diga: «[...] la vida en el sentido arendtiano será femenina o no será»⁵. Quiero radicalizar esta afirmación diciendo que su concepto de poder nos puede dar pistas para pensarlo de otro modo, tal vez más femenino. Hannah Arendt define el poder no como capacidad de control, dominación o de coerción de unos seres humanos por otros, sino como «capacidad humana de actuar concertadamente»⁶. Si en su obra la acción está vinculada al hecho de comenzar algo nuevo, de tener iniciativa, el poder está vinculado a la idea de acuerdo, de consenso: «[...] la acción tiene un designio político y el poder no es otra cosa que la expresión pública de la acción»⁷. El poder se distingue de la dominación, de la fuerza y de la violencia que se define en términos de una racionalidad estrictamente instrumental. Ciudadanos y ciudadanas actuando sobre la base de intereses comunes, en vistas a fines comunes, que se ponen de acuerdo por medio de la palabra, estos son los elementos que configuran lo propio de la idea arendtiana de poder y de espacios públicos. Habría, por cierto, que añadir la necesidad de reconocernos en nuestras diferencias y de empujar los límites entre lo privado y lo público. Se trata de ponerse de acuerdo, sobre la base de un intercambio de opiniones, mediante el discurso y la persuasión, permitiendo la acción colectiva concertada. «Diversas locaciones topográficas devienen espacios públicos en tanto se convierten en lugares de poder, de acción común coordinada a través del discurso y la persuasión»⁸. Pero se ha tendido, han, hemos tendido las mujeres a relacionarnos en espacios públicos «femeninamente privatizados», en los que el reconocimiento de las diferencias no nos hace menos desiguales, por ejemplo en la perspectiva del ejercicio del poder.

El poder como control y dominación es típicamente patriarcal, y como dice la psicoanalista Marion Woodman, «los dos géneros cargan la sombra trágica del poder patriarcal». No es cuestión de victimarios y víctimas, ni de «idealizar al oprimido», como dice la también psicoanalista Jessica Benjamin.

Lo que quiero decir no es que las mujeres tengamos necesaria o naturalmente una concepción distinta de poder, sino que hay concepciones del poder que son más femeninas que masculinas. Thatcher o Condoleeza Rice no son, precisamente, modelos de ejercicio de poder en términos de acuerdo; sin embargo, el programa Hambre Cero de Lula me parece bastante más cargado de rasgos femeninos como

⁵ KRISTEVA, Julia. *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires, Barcelona, México D. F.: Paidós, 2000, p. 63.

⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. México D. F.: Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.

⁷ RICOEUR, Paul. «Pouvoir et violence». En *Ontologie et politique: Hannah Arendt*. París: Tierce, 1989, p. 47.

⁸ BENHABIB, Seyla. Ob. cit., p. 78.

el cuidar (pensando en Gilligan) que la invasión militar (muy masculina) de Irak bajo las órdenes de Bush.

Tal vez si pensamos y comenzamos a ejercer el poder en términos de disensos y consensos, de concertación, reconociendo nuestras diferencias, como ese «otro concreto» del que habla Seyla Benhabib, entre todos y todas, dejemos de hablar solo entre mujeres sobre cosas de mujeres. Es importante pensar estos temas no solo desde «autoras», sino desde todas las fuentes posibles. También nos dan pistas para ello la hermenéutica de Gadamer, Michel Foucault, y aun cuando dentro de una concepción de racionalidad muy fuerte, autores como Habermas o el propio Rawls; este último no precisamente muy sensible a cuestiones de género. Por ejemplo, afirma M. Foucault: «Si el poder nunca fuese más que algo represivo, si no hiciera otra cosa más que decir no, ¿usted piensa realmente que uno sería conducido a obedecerlo?»⁹. El poder «[...] no solo pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino que también [...] produce cosas, forma conocimiento, produce discursos». Entre las cosas que un sistema de poder produce es el carácter mismo de la revuelta contra él.

Pero el concepto de poder político como control y dominación también nos remite a lo masculino entendido como autonomía, independencia y control sobre las emociones. Incluso en el modelo freudiano, la lucha por el poder es entre padre e hijo, y el varón tiene que apartarse de la madre para lograr su autonomía. Creo que ello tiene también que ver con el lenguaje de las emociones, de la propia corporeidad, hasta ahora excluido de los espacios públicos y peor aún de algunas agendas públicas. O incluido de manera lamentable como cuando a alguno de nuestros geniales ministros de Salud se le ocurre la peregrina idea de crear un Registro Nacional de Concebidos, para que de allí en adelante la mujer tenga que rendir cuentas al Estado sobre lo que hace con su propio cuerpo. Ahora bien, tampoco se trata de simplemente desafiar la visión de la naturaleza humana en Freud arguyendo que las mujeres, a diferencia de los varones, son «criaturas gentiles»: al adoptar la crítica feminista de la polaridad de género, a veces se ha tendido a reforzar el dualismo que se critica¹⁰, dice Benjamin. Las mujeres somos emocionales, los hombres puramente racionales; las mujeres cuidamos de los otros, los hombres no; las mujeres podemos ponernos en el lugar concreto de los demás, los hombres no. Este tipo de polaridad ciertamente ha mostrado mucha intolerancia respecto de las diferencias o nos ha llevado a que «para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser cuerpo o idea, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos»¹¹. Esta ha sido también una postura extrema que ha hecho del discurso feminista un discurso muy cerrado sobre sí mismo y poco audible para los demás. El cuerpo humano,

⁹ Citado en BENJAMIN, Jessica. *The Bonds of Love. Psicoanálisis, Feminism, and the Problem of Domination*. Nueva York: Pantheon Books, 1988, p. 4 y n. 1, p. 245.

¹⁰ *Ib.*, p. 9.

¹¹ KIRKWOOD, Julieta. Citada en Gina Vargas. «Itinerario de los otros saberes». Ponencia presentada en CLACSO, Lima, 2003. En vías de publicación.

y aún más dramáticamente el cuerpo de una mujer, es una extraña encrucijada entre *zoé* y *bíos*, fisiología y narración, genética y biografía, dice Julia Kristeva. Pero no se trata solo del cuerpo de la mujer, «[...] desde luego, la bisexualidad psíquica, que el psicoanálisis encuentra en toda persona, permite suponer que un hombre puede asumir esa feminidad, incluso experimentar esa maternidad definida como una tensión del amor entre *zoé* y *bíos*»¹².

En efecto, somos *zoé* y *bíos*, y queremos seguir siendo ambas. Pero en una cultura tan supuestamente racional como en la que estamos inscritas, el reclamo de las emociones en un sentido muy específico es tal vez algo que debamos comenzar a hacer, pero en una perspectiva no excluyente ni exclusiva. Un hermoso libro reciente de Martha Nussbaum, titulado algo así como *Cataclismos del pensar. La inteligencia de las emociones*, quiere desarrollar la idea de las «emociones como juicios de valor». Tal vez sea una pista para pensarnos en ambas direcciones juntas: nuestras propias emociones son también juicios y valoraciones morales. Y esas emociones no son patrimonio de las mujeres.

Comenzar a valorar las emociones de otra manera, en tanto implicando mucho más de lo que hasta ahora se le ha asignado, tal vez nos evite ese precipitarnos absolutamente al cuerpo-emoción del que hablaba Kirkwood. Tengo la personal sensación de que mucho del llamado discurso postmoderno, y en particular, el de género, tiende a una personalización emocional y corporal que también puede contribuir a esta falta de audibilidad y a esa intolerancia.

Somos, hombres y mujeres, esa diferencia y complementariedad entre *zoé* y *bíos*, la vida en sentido fisiológico (*zoé*) y una vida (*bíos*) de cuyo sentido se puede dar cuenta mediante la narración. Pero poder narrar una vida supone un actor, una actora, vale decir, alguien que haya sido vista y escuchada por otros; ello implica la existencia de espacios públicos, que es lo que nos permite la condición humana de la pluralidad. Y, precisamente, esa posibilidad de ser vistas y escuchadas por otras y otros, en espacios públicos y no privados, es lo que históricamente las mujeres no han, no hemos tenido en la sociedad occidental. Y parece que todavía la tenemos muy restringida. Más aún si al ser mujer se añade la pobreza, la desigualdad étnica e incluso lingüística.

Con estas reflexiones he querido responder a la pregunta, ¿intolerancia de cuál género? De ambos. La intolerancia a la escucha de otras voces, en este caso las de las mujeres, es problema de todos y todas los que estamos inscritos en estas y otras tradiciones, en las que fenómenos clave de nuestras vidas como el poder o nuestras emociones son vividos y comprendidos desde una perspectiva de control y dominación. No se trata de masculinizarnos en el ejercicio de un poder así entendido, ni de feminizarnos al extremo de convertirnos en pura corporeidad o pura emoción, poniendo lo masculino como «lo otro» que no nos dejan ser. Somos iguales y somos

¹² KRISTEVA, Julia. Ob. cit., p. 63.

diferentes; afirmar la diferencia, «reconocerla» y tolerarla no debe impedirnos seguir en la lucha por un mundo menos desigual, más justo, para todas y todos.

Termino con una anécdota de Hans Jonas sobre Hannah Arendt. Dice Jonas: «[...] en conjunto [Arendt] consideraba a los hombres como el sexo más débil: más alejados del sentido intuitivo por la realidad, más susceptibles a los engaños del concepto, más propensos a las ilusiones y, por eso, menos dispuestos a ver los múltiples significados y las sombras que se suman a la ecuación humana, es decir, los consideraba, de hecho, como más necesitados de protección. Y, ciertamente, en su propio caso, la mayor sensibilidad femenina le permitió ser más robusta. A veces cuando yo expresaba mis reparos contra sus juicios rápido y a menudo tajantes sobre una persona, una acción o situación, ella intercambiaba una mirada de mutua comprensión con mi mujer en la que se mezclaban la impaciencia y la compasión, tal vez un poco de ternura y luego decía ¡Ay Hans! Hace muy poco (¿fue en nuestro último encuentro?) en un momento así pregunté: «Dime Hannah, ¿acaso crees que soy tonto?». «¡Pero no!» contestó con una mirada casi aterrada, y luego añadió, «Solo creo que eres un hombre». Y ella no tenía deseo alguno de modificarlo».

Las mujeres podemos ser más robustas, los hombre más necesitados. Creo que somos esa bi-sexualidad psíquica de la que habla Kristeva, y nos toca integrar ambas en ese mundo menos desigual y más justo que todos queremos.

6.

Tolerancia entre culturas

Fidel Tubino | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

La formación de la razón pública
en las democracias multiculturales

Todos hemos de aprender que el Otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. El Otro es un problema moral de alcance universal. Es un problema político.

Hans-Georg Gadamer

La implantación de la democracia liberal en contextos culturalmente iliberales conduce a conflictos interculturales que tornan inviable la convivencia democrática. John Rawls nos lo enseña magistralmente en su *Derecho de gentes*: la democracia liberal no es la única forma posible de convivencia razonable. Las sociedades bien ordenadas no necesariamente tienen que ser liberales. La historia nos muestra que las sociedades en las que se protege y respeta el derecho de gentes pueden ser o democráticas o jerárquicas. Esto quiere decir que las sociedades iliberales jerárquicas no son *a priori* sociedades no razonables. Entre las sociedades tradicionales existen también jerarquías consultivas razonables que hacen posible una convivencia «decente». Es el caso por ejemplo del Imperio Otomano, que permitió durante siglos la convivencia pacífica entre musulmanes, cristianos y judíos. El Imperio Otomano constituye, según Rawls, un modelo de tolerancia en la vida pública y le sirve como referente empírico de esa sociedad jerárquica iliberal ejemplar —Kazanistán— que presenta en la segunda parte de la teoría ideal de su *Derecho de gentes*. Dice Rawls: «[...] la doctrina que atribuyo a los dirigentes de Kazanistán era la del islam hace varios siglos. [El Imperio Otomano toleraba a judíos y cristianos y los invitaba a su capital, Constantinopla]. Esta doctrina sostiene la dignidad de todas las religiones decentes y ofrece los elementos esenciales de la utopía realista. De conformidad con esta doctrina, a) todas las diferencias religiosas entre los pueblos son queridas por Dios, sin importar que los creyentes pertenezcan a una o a varias sociedades; b) el castigo de las creencias erróneas corresponde solo a Dios; c) las comunidades de diferentes creencias deben respetarse entre sí, y d) la fe en la religión natural es innata en todos los pueblos»¹.

La tolerancia es la virtud pública por excelencia de las democracias multiculturales. No es una disposición natural de la especie humana, es una disposición adquirida. La irrupción del otro —del extraño, de lo no familiar— nos indispone, nos expone, nos arranca de lo habitual y evidencia nuestra vulnerabilidad.

¹ RAWLS, John. *Derecho de gentes*. Traducción de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 89-90.

El otro es un agresor eventual, su irrupción es vivida habitualmente, no como un encuentro gratificante sino como una presencia amenazante. Por ello, la relación con el otro es originariamente un lugar de conflicto. El encuentro, la convivencia es un después. La convivencia no es un don, es un logro inconcluso, una tarea permanente. El tránsito del conflicto a la convivencia implica la adquisición de una disposición relacional no natural del carácter. Esa disposición es la tolerancia.

La tolerancia como virtud es condición de posibilidad de la convivencia tanto en la esfera de la vida privada como en la esfera de la vida pública. Como virtud de lo público, la tolerancia es un hábito socialmente relevante que forma parte esencial de la cultura política pública y sirve para modelar las relaciones políticas entre los diferentes. La tolerancia es más que el racional respeto a la diferencia, es el reconocimiento del otro como ciudadano igual en la diferencia; es, en una palabra, la condición de posibilidad de la convivencia intercultural.

Lo semejante no se tolera, se comparte; se tolera lo diferente. Por ello, la tolerancia liberal se debe evidenciar fundamentalmente en la relación entre los pueblos liberales y los pueblos iliberales. «En este contexto, tolerar significa no solo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres. Tolerar significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos»². Si lo semejante no se tolera sino que se comparte, entonces la tolerancia liberal se practica no con el liberal sino con el iliberal.

Tolerar no significa «soportar» (*tollere*) al otro por una decisión racional. Significa no colocar las creencias y las costumbres propias como condición *a priori* de la convivencia con el otro. «La tolerancia nació y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que empiezan a percibirse como dañinas para algo que nos incumbe. Eso que nos incumbe es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas. Dañar e impedir esa posibilidad de convivencia es lo que la tolerancia rechaza»³.

La tolerancia no debe confundirse con la aceptación pasiva de lo éticamente intolerable. Tolerar significa no excluir al otro del debate público por no compartir nuestros valores o nuestras creencias culturales. Tolerar significa incluir al otro en el espacio público de la deliberación común. En este sentido, «[...] entender a qué se opone la tolerancia es, en cada momento, el ejercicio de practicar la lúcida mirada que compagina el respeto al otro en el espacio público que compartimos y la posibilidad

² Ib., p. 73.

³ THIBEAUT, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999, p. 61.

abierta de la deliberación común sobre las formas de nuestra convivencia, a pesar de nuestros desacuerdos y, sobre todo, teniéndolos en cuenta»⁴.

Para que la tolerancia sea acontecimiento, el espacio público de las democracias multiculturales no debe ser ni lingüísticamente monocorde, ni culturalmente homogéneo, ni racionalmente logocéntrico. En democracia, nada justifica la exclusión del otro del debate público y de la deliberación política en razón de sus creencias, costumbres y usos del pensamiento. Por el contrario, la inclusión del otro en el espacio público es la condición de posibilidad de la deliberación intercultural autorreflexiva y crítica.

La regla de oro de la convivencia democrática es la autorreflexión recíproca. La autoconciencia compartida de la propia finitud potencia la apertura al otro, nos instala en el reino de la alteridad y nos permite reconocerlo como valor autónomo, como ciudadano igual de buena fe. Tomar distancia crítica de nuestros propios presupuestos en contacto con el otro nos permite ser autoconscientes de la finitud de nuestros horizontes de comprensión, de sus carencias y sus límites. La autoconciencia de la finitud de los puntos de vista, del reconocimiento del carácter incierto de nuestras propias creencias, es condición necesaria pero no suficiente de la deliberación intercultural en la vida pública. Es el punto de partida, no el punto de llegada. La convivencia en un mundo plural y culturalmente heterogéneo exige también que seamos capaces de deliberar con el otro, de contrastar nuestros puntos de vista, de dar «buenas razones» de nuestras opciones y nuestros juicios, es decir, razones plausibles.

Ejercer la tolerancia como virtud política en una democracia multicultural significa no solo no excluir al otro de la deliberación pública; significa, en positivo, incluirlo como interlocutor válido en las esferas del poder político. Significa reconocerlo, incondicionalmente, como ciudadano igual y diferente; sin condicionar su participación pública al autodespojo de sus propias sensibilidades y sus formas propias de razonamiento. El imperativo categórico del mundo contemporáneo es el imperativo de la alteridad, de la razón dialógica, de la fusión de horizontes compartidos.

Pero, ¿qué supone la inclusión del otro en la esfera pública? ¿Qué implica para el otro aquello que Rawls denomina «el deber de civilidad que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos»?⁵

Justificar nuestras creencias con buenas razones ante otros pueblos implica, en primer lugar, reconocer como válidos otros usos del pensamiento, otras formas de razonamiento práctico y de deliberación social, en una palabra, otras racionalidades.

⁴ *Ib.*, p. 62.

⁵ RAWLS, John. *Ob. cit.*, p. 73.

El Logos es Uno, como decía Heráclito, pero, como el ser y el bien, al decir de Aristóteles, el Logos se dice de muchas maneras. Las diversas racionalidades no son sino diversas formas de interpretar el Logos. En otras palabras, la pluralidad de racionalidades son manifestación de algo que asoma en ellas, sin ser ninguna de ellas la aparición privilegiada del Logos universal y eterno. Cuando una de sus apariciones se autoerige como figura absoluta y única de manifestación de «lo común» y coloca a las otras figuras como formas devaluadas o inferiores, entonces se generan relaciones de poder entre las mentalidades y se instala el conflicto de las racionalidades. Las racionalidades son como las gramáticas de las lenguas; cada una tiene la suya y no se pueden establecer de manera imparcial jerarquías de valor sin caer en injustificadas arbitrariedades. Que sean diferentes las gramáticas de las lenguas no quiere decir que sean inconmensurables. Si lo fueran sería imposible la traducción. Y porque, sin embargo, la traducción es un *factum* posible, sabio es reconocer que comparten algo común. O, dicho en otras palabras, que por debajo de la multiplicidad de *logoi* asoma el Logos, lo común. Los diferentes usos del pensamiento son diversas formas de estructurar lo mismo. Por ello son traducibles, es decir, conmensurables, y porque son conmensurables es posible el diálogo intercultural como *factum*, como utopía realizable en la vida pública.

Sin embargo, en las democracias liberales, la incorporación del otro en la esfera pública presupone su enajenación ética y la pérdida de sus referentes ontológicos. O, dicho en otros términos, la participación del otro en el debate público está condicionada al autodespojo de sus formas propias de deliberación social y a la aceptación de una agenda pública de la que no puede concebirse como coautor⁶.

La inclusión del otro en el debate público es, sin embargo, el gran reto de las democracias multiculturales. Ello presupone tanto la deconstrucción del carácter logocéntrico de la razón pública como el reconocimiento del polilogismo en la vida pública, vale decir, del carácter irreductible de las racionalidades conmensurables tanto en sus usos especulativos como en sus usos prácticos, que se entrecruzan en la deliberación intercultural.

1. La deconstrucción del carácter logocéntrico de la razón pública liberal

La razón pública liberal se autoconcibe como «[...] una perspectiva sobre las razones en las cuales se sustentan los ciudadanos al justificarse los unos frente a otros [...]

⁶ ¿Qué significa «razonar de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos»? ¿Quién es «la sociedad de los pueblos»? Rawls es enfático al decir «pueblos» y no «Estados», pues, como nosotros sabemos, existen pueblos sin Estado (como el pueblo palestino, el pueblo kurdo, el pueblo mapuche, el pueblo quechua) que forman parte de Estados nacionales al interior de los cuales son tratados, o mejor dicho, maltratados, como «minorías étnicas» por la nacionalidad hegemónica del Estado-nación. Creo que Rawls, en su *Derecho de gentes* ha percibido claramente este problema como el problema central de los tiempos presentes. La sociedad de los pueblos es por ello aún una sociedad inexistente como *factum* histórico, pero sí existente como imperativo moral, como utopía realizable.

con respecto a cuestiones políticas fundamentales»⁷. Los ciudadanos ejercen sus derechos políticos en tanto participan del debate en torno a una agenda pública que debe limitarse a cuestiones de justicia. El debate implica la utilización de formas de argumentación y de razonamiento práctico que sean plausibles, y por ende, aceptables por todos independientemente de la diversidad de creencias y concepciones del bien que orientan la razón privada de los ciudadanos. Por ello, la razón pública inaugura, desde un punto de vista estrictamente liberal, una perspectiva que se presenta como «un punto de vista libremente aceptado»⁸, una perspectiva que es y no es perspectiva, pues por un lado, se presenta como si fuera independiente de las doctrinas comprensivas y las culturas de base de los ciudadanos, y por otro, se sabe dependiente de la cultura política pública de las sociedades democráticas modernas sustentada en valores políticos pretendidamente neutrales.

¿Por qué no es neutral la razón pública liberal?

Desde la interpretación rawlsiana de liberalismo político los valores morales son propios de las comunidades valorativas y culturas no públicas de la sociedad civil (iglesias, universidades, movimientos sociales, etcétera). Estos valores no tienen capacidad de generar acuerdos entrecruzados entre los diferentes. Los valores políticos son los valores de la razón pública: la imparcialidad, la equidad de oportunidades, la tolerancia, la transparencia en el ejercicio de los cargos públicos, son en este sentido valores políticos. No son, al decir de Rawls, valores morales porque, en primer lugar, al ser moralmente neutrales pueden ser asumidos desde cualquier doctrina comprensiva y por ello pueden generar «un punto de vista libremente aceptado» al interior de una sociedad plural y generar acuerdos entrecruzados entre los diferentes, sin necesidad de que los ciudadanos se vean constreñidos a colocar entre paréntesis sus creencias propias o sus concepciones del bien. Y, en segundo lugar, porque al ser universalizables al interior del pluralismo razonable, permiten dirimir asuntos de justicia básica; por lo que «[...] generalmente es muy conveniente dirimir las cuestiones políticas invocando los valores de la razón pública»⁹. «Esto significa que solo los valores políticos han de resolver tan fundamentales cuestiones como: quién tiene derecho a votar, o qué religiones se habrá de tolerar, o a quién se asegurará la igualdad de oportunidades, o la tenencia de propiedades»¹⁰.

Los valores políticos son por lo tanto valores públicos, es decir, son valores que les proporcionan a los ciudadanos razones para justificarse los unos frente a los otros. Los valores morales y las creencias religiosas son valores privados y nada justifica su utilización en la razón pública. Esto quiere decir que en la deliberación pública nada justifica la intromisión de argumentos sustentados en valores religiosos. Los argumentos que tienen capacidad de generar consensos políticos respetando

⁷ RAWLS, John. Ob. cit., p. 190.

⁸ RAWLS, John. *Liberalismo político*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 37.

⁹ *Ib.*, p. 206.

¹⁰ *Ib.*

la pluralidad y la diferencia tienen que ser argumentos moral y religiosamente neutrales. «La razón pública considera que el oficio de ciudadano, con su deber de civilidad, es análogo al del juez, con su deber de resolver casos»¹¹. El juez debe resolver de acuerdo con la ley, independientemente de sus creencias religiosas o sus preferencias ideológicas. Los jueces deben dictaminar utilizando estrictos argumentos jurídicos independientemente de sus doctrinas comprensivas, «[...] lo propio cabría decir de la razón pública: si se presenta un callejón sin salida y los ciudadanos simplemente invocan razones derivadas de sus doctrinas globales, se viola el principio de reciprocidad. Desde el punto de vista de la razón pública, los ciudadanos deben votar por la ordenación de los valores políticos que consideran, sinceramente, como la más razonable. De lo contrario, no pueden ejercer el poder político de manera que satisfaga el criterio de reciprocidad»¹².

La analogía del oficio del ciudadano con el oficio del juez en lo concerniente al «deber de civilidad» me parece acertada y desacertada. Es acertada porque, para empezar, el juez debe administrar justicia en tanto ciudadano y no en tanto miembro de una determinada fe ligesia. Sin embargo, en el razonamiento jurídico la aplicación de la ley presupone una determinada interpretación del caso, interpretación que, por otro lado, permite la interpretación de la ley para ese caso específico. La aplicación de una ley constituye una lectura de lo particular desde lo universal: es un acto hermenéutico. Si el juez hiciera abstracción de su doctrina comprensiva se quedaría sin referentes para interpretar el caso y para aplicar prudencialmente la ley. El problema, como puede percibirse, es bastante más complejo de cómo lo presenta Rawls. La neutralidad ética es un imposible práctico. Incluso recurriendo solo a valores cívicos o políticos en la sustentación de los razonamientos jurídicos, pues los valores cívicos son a su vez interpretados por los ciudadanos y los jueces desde sus propias doctrinas comprensivas. Los valores cívicos o políticos en tanto tales son mínimos que devienen máximos cuando se incorporan a la razón pública.

Pero, ¿en qué se sustenta la neutralidad moral de los valores políticos? Los valores políticos son valores cívicos porque hacen posible la vida en la *polis*. Sin embargo, estos valores, los políticos, son también valores morales, es decir, valores contextuales dependientes de una determinada doctrina comprensiva. En realidad son valores ambiguos, pues son y no son valores morales. Por un lado, se presentan como si fueran neutrales y por lo tanto capaces de generar consensos entre los diferentes sobre asuntos de justicia básica y; por otro se saben dependientes de la cultura política pública de las sociedades liberales modernas. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de los valores políticos, las sociedades iliberales quedan excluidas del consenso entrecruzado, es decir, del pacto social.

La neutralidad ética del liberalismo político puede entenderse, sin embargo, de otra manera. El Estado liberal, como garante de la tolerancia en la vida pública,

¹¹ RAWLS, John. *Derecho de gentes*, p. 193.

¹² *Ib.*

debe garantizar el espacio público como lugar de deliberación intercultural y de consensos políticos. Debe, por un lado, asegurar la expresión de la pluralidad de doctrinas y formas de vida en las asambleas, universidades y escuelas públicas de la sociedad, pero por otro lado no debe tomar partido por ninguna de ellas. Debe, en este sentido, ejercer el arbitraje en el conflicto de culturas e interpretaciones rivales. Por ello, su principal tarea es asegurar que el espacio público no se convierta en un espacio culturalmente homogéneo, lingüísticamente monocorde y racionalmente logocéntrico. Por el contrario, el espacio público democrático debe ser un espacio culturalmente diverso, racionalmente plural y lingüísticamente diferenciado.

El Estado liberal democrático debe evitar que el espacio público sea colonizado por alguna cultura o doctrina comprensiva en particular, pues debe ser lugar de encuentro del pluralismo razonable. Es más que un Estado laico, es un Estado multicultural. El Estado laico se asemeja al Estado multicultural en tanto que ambos evitan tomar partido por alguna cultura no pública en particular de la sociedad civil. Pero se diferencian en que el Estado laico sanciona la manifestación de la diversidad cultural en la vida pública, mientras que el Estado multicultural la toma en serio y la promueve. El peligro del laicismo es que se constituye en una especie de religión civil que, en nombre de la tolerancia liberal, justifica y practica la intolerancia cultural y frustra la convivencia de la diversidad y el ejercicio de los derechos individuales en la vida pública.

La neutralidad del Estado liberal no se expresa en el Estado laico sino en el Estado multicultural. Pero no hay una, sino muchas maneras de construir Estados multiculturales. «Hay muchas definiciones y modelos de Estados multiculturales en la literatura, a menudo enlazadas a las características individuales de un país específico. Sin embargo, lo que creo que todos los modelos tienen en común es su temprano rechazo al unitario y homogéneo Estado-nación [que] era visto como la posesión de un grupo dominante nacional, que utilizaba al Estado para privilegiar su identidad, lenguaje, historia, mitos, religión, etc. y que definía al Estado como la expresión de su nacionalidad»¹³.

La razón liberal se autoconcibe como públicamente neutral porque carece de conciencia hermenéutica

En una auténtica democracia multicultural el discurso liberal no debe ser un discurso privilegiado de manera apriorística. Lo propio de una democracia multicultural es la existencia de una vida pública culturalmente diferenciada, lingüísticamente diversificada y racionalmente polivalente. No hay incluso un solo tipo de liberalismo, y entre los diversos tipos de liberalismos también hay desacuerdos y confrontaciones

¹³ KYMLICKA, Will. «Estados multiculturales y ciudadanos interculturales». En: *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Lima: PUCP, GIZ, MINEDU, 2003, p. 48.

que deben ventilarse en las esferas públicas de las democracias multiculturales. «Existen muchos liberalismos—nos dice Rawls— y, por consiguiente, muchas formas de razón pública»¹⁴. Las propuestas liberales y las propuestas iliberales deben poder confrontarse en los espacios públicos de la sociedad ajustándose a los procedimientos y a las reglas de juego consensualmente concebidas.

Pero para que pueda generarse una auténtica deliberación intercultural en la vida pública es necesario que tanto los discursos liberales como los discursos iliberales no se posicionen frente a las otras opciones como perspectivas únicas. Y para ello es absolutamente necesario tomar conciencia del carácter contextual de los puntos de vista, empezando por los propios. El reconocimiento de la pertenencia de nuestros horizontes de comprensión a una determinada tradición, a un *éthos* específico, nos permite y nos impulsa a salir de nuestras limitadas perspectivas, nos permite el encuentro con el otro. En ello consiste propiamente hablando la «conciencia hermenéutica»: en la capacidad de reconocer la pertenencia de nuestros horizontes de comprensión a nuestros mundos de vida y a acentuar la importancia de nuestro enraizamiento a muchos mundos culturalmente constituidos. Es sabio por ello reconocer que la conciencia hermenéutica es la condición de posibilidad del diálogo y del encuentro con el otro. Lo que tiene que acontecer en la vida pública es lo que Gadamer llamaba la «fusión de horizontes».

Esto es justamente aquello que la razón liberal no está en capacidad de ofrecer. La razón pública liberal carece de conciencia hermenéutica y por ello es una racionalidad ciega a las diferencias. Es una racionalidad monológica. La razón liberal es una racionalidad particular disfrazada de universalidad. Al autocolocarse como única perspectiva capaz de fundar el consenso y la convivencia ciudadana se contradice y se transforma—como bien dice Charles Taylor— en un «credo combatiente» que no convoca a la convivencia y excluye a los culturalmente iliberales al obligarlos a ajustarse a sus propias normas. Este problema medular es justamente el problema con el que se confronta John Rawls en su *Derecho de gentes* y que lo conduce a una necesaria revisión de la idea de la razón pública. «Siempre hay varias formas permisibles de razón pública. Más aún, de vez en cuando se proponen nuevas variaciones y las antiguas dejan de estar representadas. Es importante que así sea. De lo contrario, las reivindicaciones de los grupos o los intereses vinculados al cambio social pueden ser reprimidos y carecer de expresión política apropiada»¹⁵.

Creo, sin embargo, que Rawls no logra salir del paradigma de la racionalidad unitaria, del monologismo ilustrado. Esto hace que el problema por él planteado quede sin horizonte de respuesta.

Por el contrario, habría que reformular la idea misma de razón pública desde un paradigma de intelección distinto que parta de la idea de verdad, no como

¹⁴ RAWLS, John. *Derecho de gentes*, p. 164.

¹⁵ *Ib.*, p. 167.

representación sino como acontecimiento dialógico. En este sentido «[...] pienso más bien en el menos citado —y menos retomado por su propio autor, pero a mi modo de ver mucho más interesante— capítulo de *Verdad y método* en el cual Gadamer, al preguntarse por la “estructura lógica” de la apertura que caracteriza la conciencia hermenéutica, no vacila en reconocerla en la “lógica de la pregunta y la respuesta” que se realiza históricamente en la dialéctica platónica»¹⁶. Una cosa es la lógica de los enunciados y otra es la lógica de la pregunta y la respuesta. La «lógica de la pregunta y la respuesta» es la lógica del diálogo y «[...] en el diálogo se da esa participación personal de los dos interlocutores, ese ponerse en juego a sí mismos que excluye una relación puramente representativa entre sujeto y objeto; y en el diálogo se llega, al cabo, a esa homología u “homonoia” que expresa bien la “integración” y hasta la “fusión de horizontes” considerada por Gadamer como la finalidad de la hermenéutica»¹⁷. El diálogo no es una relación conceptual, representativa, involucra a la totalidad de los interlocutores. Hay una dimensión afectiva que es importante por ello subrayar y que subyace y hace posible el acontecimiento dialógico. El diálogo es más que la tolerancia, en él los interlocutores se ponen en juego a sí mismos, se fusionan a partir de sus diferencias, se encuentran y se desencuentran para volver a encontrarse cada vez más cerca. «Ya no es solo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con ese otro. O más aún: la tolerancia frente al otro es más apremiante porque la auto-recreación se ha vuelto una opción inminente»¹⁸.

El modelo del diálogo y de la lógica de la pregunta y la respuesta es la conversación¹⁹. El diálogo es como una conversación amical. Cuando dos amigos conversan sobre sí mismos y se narran sus propias vidas no lo hacen con el objetivo de alcanzar consensos. En la conversación amical no hay agenda previa ni procedimientos discursivos permisibles. La conversación amical no es un vínculo representacional entre dos sujetos. En ella fluyen las emociones y los afectos más allá de las palabras. Se dialoga no solo con el verbo sino también con el silencio y el gesto. El verdadero diálogo es un encuentro de sensibilidades.

Se podría decir que en el diálogo se produce una fusión de horizontes en la medida en la que los interlocutores —en virtud de la apertura afectiva que comparten— se disponen a dejar sus horizontes de comprensión y trasladarse a los horizontes de comprensión del otro. Descubrir las preguntas del otro para entender su discurso como respuesta a preguntas que no son las mías: esta es la esencia del diálogo y la comprensión mutua. «Así pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta

¹⁶ BETTI, Emilio. «¿Cómo argumentan los hermeneutas?» En G. Vattimo (comp). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994. pp. 41-42.

¹⁷ *Ib.*, p. 42.

¹⁸ HOPENHAYN, Martín. *Transculturalidad y diferencia*.

¹⁹ «[...] el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de la pregunta y respuesta». GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 447.

a una pregunta para lo cual es la respuesta»²⁰. La explicitación de las preguntas no dichas que subyacen y le dan sentido a lo dicho por el otro es el punto de partida de la interpretación hermenéutica y de la comunicación intercultural.

Dialogar es abrirse a un mundo, dejarse introducir en él. Es auto-recrearse en contacto con el mundo del otro. La fusión de horizontes que acontece en el diálogo no es sinónimo de consenso sino de auto-recreación recíproca.

Creo que habría que empezar a pensar el diálogo intercultural desde el modelo de la conversación amical y subrayar la idea de que si bien es una fusión de racionalidades es sobre todo un encuentro de sensibilidades.

2. El polilogismo en el diálogo intercultural en la vida pública

Decir que no hay una sino muchas racionalidades es afirmar que no hay una sino muchas maneras de estructurar y de entender nuestras vivencias del mundo. Es decir, que un mismo acontecimiento puede ser procesado de maneras diversas por los mismos sujetos o por sujetos distintos. Es afirmar que el pensamiento discursivo puede adoptar una diversidad de estilos commensurables. Es afirmar que el Logos se dice de muchas maneras, que no hay una forma exclusiva y excluyente de procesar y darle forma a nuestras vivencias. Es tener conciencia hermenéutica del carácter finito y contingente de las diversas maneras de entender las vivencias del mundo. «Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío»²¹.

No hay formas culturalmente privilegiadas de razonar discursivamente, hay formas diversas. Hay racionalidades analíticas, analógicas, estratégicas, teleológicas... Pero entre esta pluralidad de racionalidades unas son más apropiadas que otras. Su pertinencia está en función de la naturaleza de aquello que se procesa con la finalidad de hacerlo inteligible. Así por ejemplo, la racionalidad teleológica es más apropiada para los asuntos éticos, la racionalidad estratégica para los asuntos políticos, la racionalidad analítico-sintética es propia del pensamiento científico y la racionalidad analógica o metafórica del pensamiento mítico. No hay por lo tanto jerarquía de valor entre las racionalidades.

Con la crisis del proyecto moderno «[...] en cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad,

²⁰ *Ib.*, p. 448.

²¹ VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 85.

en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes»²². Pero no basta que la diversidad acceda a la palabra y a la deliberación pública, ni que los dialectos pasen a ser reconocidos como expresiones de legítimas formas de vida. «También los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, solo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que estas “toman la palabra”, hacen acto de presencia, y, por tanto, se “ponen en forma” a fin de poder ser reconocidas»²³. La eclosión del otro en la vida pública no es un acontecimiento caótico carente de direccionalidad y sentido. Al dejar de estar recluido en lo privado y aparecer en lo público, lo diverso adquiere el derecho de expresarse y la tarea de justificarse, es decir, de dar «buenas razones»—razones plausibles—frente a los otros. Se ve así constreñido a elaborarse, a descubrirse frente a los otros, a convertirse en interlocutor válido, a formar parte del pluralismo razonable, a ejercer el derecho de tener derechos.

La plausibilidad de las razones públicas no reside ni exclusiva ni preferencialmente en la consistencia lógica de los argumentos exhibidos. La plausibilidad es una cuestión retórica.

Un enunciado plausible no un enunciado verdadero, es un enunciado verosímil, un enunciado legítimo, un enunciado, por lo mismo, capaz de generar consensos entrecruzados.

El consenso intercultural que funda la posibilidad de la convivencia democrática presupone la formación de una cultura política pública enraizada en los *éthos* de los ciudadanos. La vigencia de esta cultura política transcultural es absolutamente necesaria para la convivencia democrática. Actúa como espacio común, es decir, como lugar del «consenso entrecruzado»—en el sentido rawlsiano de la palabra—que hace posible la deliberación pública y la acción concertada. Solo así las esferas públicas se pueden convertir en espacios de lucha por el reconocimiento de las identidades y de la convivencia digna.

²² *Ib.*, p. 84.

²³ *Ib.*, p. 84.

Multiculturalismo liberal y multiculturalismo republicano¹

¹ Este trabajo lo desarrollé dentro del proyecto de investigación «Multiculturalismo, ciudadanía y republicanismo» PAPIIT IN403501.

1. El valor del multiculturalismo

En la última década, los movimientos sociales que demandan el reconocimiento del pluralismo cultural han adquirido gran significación social, cultural y sobre todo política. El pluralismo cultural se manifiesta de muy diferentes maneras; por ejemplo, puede expresarse como reivindicaciones de grupos étnicos al interior de un Estado-nación, sea por minorías que ya existían en el territorio, desde antes la constitución del Estado-nación, o sea por inmigrantes que forman minorías dentro de un Estado-nación ya constituido. Por otra parte, las demandas multiculturalistas pueden vincularse a cuestiones religiosas o políticas, a la lucha por la preservación ecológica o a la posesión o uso de territorios, o bien demandar la impartición de justicia de acuerdo con usos y costumbres de comunidades específicas. En todo caso, las demandas multiculturalistas se refieren fundamentalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura «nacional» dominante y homogenizante, promovida y muchas veces impuesta desde el poder del Estado.

Así, pues, los movimientos multiculturalistas demandan del poder soberano el reconocimiento de derechos especiales para ciudadanos de ciertos grupos culturales minoritarios, a fin de que tales grupos puedan preservar su identidad cultural y sus miembros puedan ejercer su libertad de acuerdo con los marcos y lineamientos culturales propios de su grupo o comunidad específica.

Resumiendo y tratando de esclarecer más la noción de multiculturalismo, podríamos distinguir dos tipos de connotaciones de este: una afirmación fáctica y descriptiva.

En toda sociedad, en todo Estado-nación existe una pluralidad de grupos con identidades culturales propias. Siguiendo a Luis Villoro, podemos denominar a estos grupos con identidad cultural propia, pueblos, sean estos grupos étnicos minoritarios dentro de una nación más amplia, o bien naciones, si además de la identidad cultural, el grupo busca la autodeterminación política².

Pero además de la tesis fáctica que afirma la pluralidad de etnias en un Estado-nación (estados pluriétnicos) o inclusive de naciones dentro de un Estado (estados

² «Según sea su autoidentificación cultural y sus reivindicaciones sociales y políticas un grupo que comparte una misma cultura podría calificar de nación o de minoría dentro de una nación más amplia. El término genérico de pueblo podría emplearse entonces para hablar de ambas». VILLORO, LUIS. *Estado plural, pluralidad de cultura*. México D. F.: Paidós-UNAM, 1998, p. 20.

multinacionales), el concepto de multiculturalismo engloba también connotaciones valorativas que justifican ética y políticamente las demandas multiculturalistas.

Las culturas que constituyen la identidad de cada pueblo son dignas de respeto y reconocimiento, pues constituyen los horizontes de sentido de la vida de sus miembros, y proporcionan los criterios de racionalidad, justicia, eticidad, belleza, religiosidad, etcétera, dentro de esa comunidad.

Desde la perspectiva multiculturalista, no existen criterios universales para juzgar las acciones, obras, instituciones y en general las formas de vida de cada pueblo, sino que todo criterio es interno a su cultura peculiar. En todo caso, la generalidad o universalidad solo podría pensarse como resultado de fusiones culturales o consensos traslapados entre diferentes pueblos.

La segunda tesis, de carácter valorativo, implica la aceptación de un relativismo cultural y axiológico, que llevado al extremo conduciría a conclusiones que rechazaríamos intuitivamente, pues podría llegarse a la afirmación de que todas las culturas son igualmente valiosas y respetables, aun aquellas en las que no se respetan derechos que consideraríamos básicos e inviolables, como el derecho a la vida, la libertad de pensamiento, de religión, de asociación, etcétera.

Este riesgo relativista extremo constituye una de las principales preocupaciones de la tradición liberal respecto a las demandas multiculturalistas. Por ello, el pensamiento liberal siempre considera ciertos principios universales como inviolables en toda circunstancia y toda cultura. Tales principios incluyen el reconocimiento de derechos universales que constituyen límites infranqueables del multiculturalismo. Así pues, los riesgos que representan las tesis multiculturalistas de que toda cultura es igualmente valiosa y respetable parecen conducirnos a un dilema nada cómodo de tener que elegir entre un relativismo extremo que impida comparar y valorar distintas culturas y un universalismo que de antemano marca límites infranqueables al multiculturalismo, amenazándolo con el paternalismo, o peor aún, con el intervencionismo³.

Con el fin de superar este dilema, es importante reflexionar sobre la importancia de la libertad y la tolerancia que debe existir en toda sociedad, en todo pueblo para desarrollar diálogos plurales tanto al interior de un pueblo, como entre pueblos diferentes. La pluralidad y la libertad inter e intracultural, permite confrontar y justificar dialógicamente las concepciones del mundo de cada comunidad, enriqueciéndolas y previniendo autoritarismos represivos al interior de un pueblo y autoritarismos etnocéntricos entre diferentes pueblos. De aquí que la existencia de una vida pública libre y plural sea necesaria para un multiculturalismo ética y

³ Este dilema lo plantea con claridad León Olivé, asociando el relativismo extremo con la visión comunitaria del multiculturalismo y el paternalismo intervencionista del universalismo con la tradición liberal. Ante este dilema, Olivé propone una alternativa pluralista con la cual coincido en mucho. Cf. Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México D. F.: Paidós-UNAM, 1999, pp. 67-142.

políticamente aceptable. Bajo esta condición podemos afirmar una tercera tesis, también de carácter valorativo.

La pluralidad de culturas es valiosa pues permite el diálogo crítico y reflexivo tanto al interior de pueblos y comunidades, como entre ellos, lo cual da lugar a la revisión y enriquecimiento de cada cultura dialogante, tal diálogo eventualmente podría conducir a consensos entre diversos pueblos, que den origen a criterios auténticamente interculturales.

Esta última tesis tiene un carácter metamulticulturalista, pues se refiere al valor mismo de la pluralidad cultural de los pueblos, y no tanto al valor intrínseco de cada cultura.

Gracias al pluralismo cultural es posible que los miembros de una comunidad cultural puedan comprender y aprender de otras culturas para someter a cuestionamiento y crítica los principios, valores, prácticas e instituciones de su propia cultura. Esta es la alternativa que, ante el dilema universalismo etnocéntrico o relativismo multiculturalista, nos ha mostrado de manera ejemplar Peter Winch en su polémica con MacIntyre⁴ y Gadamer en su discusión con Habermas⁵.

La actitud ética, epistémica y política de esta versión del diálogo intercultural es precisamente la opuesta al etnocentrismo que ha dominado desde la antigüedad y que considera «bárbaras» a las culturas diferentes a la propia, como lo ha analizado con detalle Francisco Fernández Buey en su libro *La barbarie de ellos y de los nuestros*⁶. Esta actitud etnocéntrica lleva, en el mejor de los casos, a ignorar las formas de vida diferente a la nuestra, y, en la mayoría de los casos, a considerar a estas sociedades blanco de conquista y dominio.

Pero la posibilidad de que en una comunidad exista una actitud de diálogo no solo depende de la pluralidad cultural y de una actitud de apertura y aprendizaje hacia lo distinto y lo distante. También depende de la existencia de espacios públicos plurales y tolerantes que aseguren la plena libertad de interpretaciones y discusiones diversas, así como de instituciones democráticas que procesen esas discusiones en acuerdos y decisiones políticas. Si no existe una amplia libertad pública y un marco institucional republicano, el ejercicio hermenéutico de comprender otras culturas es inútil.

2. Liberalismo y multiculturalismo

La pregunta que hay que plantear es si las democracias liberales pueden proporcionar un marco institucional adecuado para el multiculturalismo pluralista. Los principios fundamentales de la democracia liberal, que exigen igualdad de derechos fundamentales entre todos los individuos de un Estado, excluyen la posibilidad

⁴ Cf. WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

⁵ Cf. GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994, caps. 17, 18 y 19.

⁶ FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. *La barbarie de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Paidós, 2002.

de satisfacer el reclamo multiculturalista del reconocimiento jurídico y político de las diferencias sociales y culturales entre diferentes grupos, principalmente étnicos, que conforman la población de todo Estado.

En este sentido, la democracia liberal mantendría la tesis de que si bien existen diferencias culturales entre los individuos, pues es algo inherente a la libertad individual que todos deben gozar por igual en el ámbito de la vida privada, tales diferencias no afectan el estatus jurídico y político de los ciudadanos. Esto es, las diferencias culturales corresponden al ámbito privado y no al público.

Por el contrario, los defensores del multiculturalismo afirman, como lo hace Charles Taylor⁷, que la ciudadanía homogénea implica el desconocimiento de derechos especiales de grupos culturales que son indispensables para el efectivo ejercicio de su libertad individual. Por ello, las diferencias culturales sí deben reconocerse en el ámbito jurídico y político en forma de una ciudadanía diferenciada y a través de la autonomía política de los pueblos.

La posición que defiende la igualdad de derechos entre individuos y, por ende, de la ciudadanía homogénea da prioridad a la persona individual sobre el grupo o comunidad y por ello se asocia con el liberalismo. Por el contrario, las posiciones que defienden la prioridad de los derechos especiales de grupos culturales y, por ende, demandan reconocimiento de ciudadanía diferenciadas al interior de un Estado, se asocian más con las posiciones llamadas comunitaristas, en cuanto dan prioridad al *ethos* y necesidades comunitarias sobre las preferencias de los individuos⁸. Esta asociación entre multiculturalismo y comunitarismo, por una parte, y democracia y liberalismo, por otro, ha contribuido a radicalizar el dilema y las controversias, más que a esclarecer el problema.

Conscientes de la poco fértil confrontación entre liberalismo y comunitarismo, algunos pensadores liberales como Will Kymlicka han desarrollado una visión liberal del multiculturalismo⁹ que ha resultado bastante sugerente. Su propuesta

⁷ TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 60-63.

⁸ Will Kymlicka plantea el conflicto en los siguientes términos: «Los individualistas sostienen que el individuo tiene una prioridad moral sobre la comunidad: la comunidad solo importa si contribuye al bienestar de los individuos que la componen [...] De aquí que los individualistas rechacen la idea de que grupos étnicos o nacionales puedan tener derechos colectivos. Los colectivistas, en contraste, niegan que los intereses de la comunidad se puedan reducir a los intereses de los miembros que la componen. Ellos ponen los derechos colectivos a la par que los derechos individuales. De igual manera que los derechos individuales surgen del interés del individuo en su libertad personal, ciertos derechos comunitarios surgen del interés de la comunidad en su auto-preservación. Estos derechos comunitarios deben ser sopesados frente a los derechos de los individuos que componen la comunidad». KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 47.

⁹ «La discusión sobre la primacía del individuo o de la comunidad es una vieja y venerable discusión en filosofía política. Pero debiera quedar claro, espero, cuán poco útil resulta para evaluar la mayoría de los derechos diferenciados de grupo en las democracias occidentales. La mayoría de estos derechos no se refieren a los de la comunidad sobre los individuos. Más bien, se basan en la idea de que la

consiste básicamente en distinguir dos tipos de demandas de derechos colectivos o de derechos de grupo: las «restricciones internas» y las «protecciones externas». Las restricciones internas a un grupo son demandas que pretenden disrupción o disenso interno a la comunidad, a través de imponer limitaciones a las libertades civiles y políticas de los miembros de la comunidad. Tales restricciones internas son inaceptables para Kymlicka. Por el contrario, las protecciones externas se refieren a relaciones intergrupales y no corren el riesgo de imponer limitaciones al interior del grupo étnico o nacional, sino que «buscan proteger su existencia e identidad distintiva a través de limitar la influencia de las decisiones de la sociedad en general». El riesgo de estas protecciones no son la violación de derechos individuales, sino el establecimiento de grupos sociales con derechos distintos, y, en caso extremo, podría significar el aislamiento de algunos grupos culturales. Kymlicka considera justificados los derechos de protección externa que no entran en conflicto con los principales derechos civiles y políticos de los individuos y, en este sentido, le da prioridad a la perspectiva liberal. Pero también está consciente de que admitir derechos especiales de protección para los miembros de ciertos grupos—tales como los derechos de representación de grupos minoritarios, los derechos de autogobierno o los «derechos poliétnicos» para minorías religiosas o culturales que los exenta del cumplimiento de ciertas leyes generales, o que reciben fondos especiales— implica reconocer ciudadanía diferentes dentro de un Estado-nación y con ello se abandona el principio liberal de igualdad de derechos y de ciudadanía homogénea¹⁰.

No obstante que Kymlicka ciertamente cuestiona la idea liberal de igualdad de derechos, se mantiene en una tradición liberal, pues rechaza totalmente la posibilidad de una confrontación entre derechos individuales y colectivos al desconocer a aquellos que implican restricciones internas. Tales demandas son comunes en los reclamos de los pueblos indígenas de México, sobre temas de religión, de elección de autoridades, de sanciones penales, de propiedad, entre otros. En estos ámbitos se han planteado conflictos entre decisiones comunitarias y derechos individuales. Para tales casos—expulsiones por motivos religiosos en Chiapas, aplicación de usos y costumbres en designación de autoridades locales que excluyen elecciones en Oaxaca, restricciones comunitarias a la propiedad privada en aras de intereses colectivos—, la visión liberal de Kymlicka no nos daría una respuesta satisfactoria. Además, para alejarse de la controversia, derechos colectivos-derechos individuales, Kymlicka introduce el concepto de «derechos diferenciados de grupo» (*group differentiated-rights*) que se aplican sobre todo a los miembros de grupos culturales específicos. Así pues, a pesar de querer superar la confrontación liberalismo-comunitarismo, Kymlicka se mantiene en esta controversia, tratando de buscar un punto de equilibrio entre los extremos, aunque ciertamente ese punto está más cerca del liberalismo.

justicia entre grupos requiere que los miembros de los diferentes grupos se pongan de acuerdo sobre sus diferentes derechos» (ib., p. 47).

¹⁰ Cf. ib., pp. 47-48.

Pero lo que a mí me preocupa en la propuesta de Kymlicka es que su planteamiento a favor del multiculturalismo no responde adecuadamente a las principales demandas de los pueblos indígenas en México, pues varias de ellas se ubicarían en lo que él llamaría «restricciones internas», que amenazan derechos civiles y políticos de los individuos.

Si aceptamos el punto de vista liberal de Kymlicka, tendríamos que concluir que ciertas demandas multiculturalistas que plantean los pueblos indígenas de México son efectivamente incompatibles con la democracia. A esta conclusión llegaron también los legisladores mexicanos en la reciente aprobación de las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas.

Mi propuesta para responder a este dilema entre democracia y multiculturalismo no estriba en buscar una mediación equilibrada o una negociación entre liberalismo y comunitarismo, ni tampoco en cambiar el concepto de derechos colectivos, como lo hace Kymlicka, sino más bien en redefinir el concepto de democracia, recurriendo a la tradición política republicana. Como veremos más adelante, esta idea fue desarrollada de una manera asombrosa por los primeros multiculturalistas de la modernidad, que a raíz de la conquista de América defendieron las civilizaciones autóctonas, basados en una teoría política republicana radical. Me refiero particularmente a Bartolomé de las Casas y a Fray Alonso de la Veracruz.

3. Multiculturalismo y republicanismo

La noción republicana de la democracia implica una concepción del origen y legitimidad del poder político y una forma de gobierno. Durante la época moderna del republicanismo ha sido desarrollado principalmente por Maquiavelo, Guiciardini, Harrington, Jefferson, Rousseau, Tocqueville, entre otros¹¹. De manera muy resumida, podemos expresar las siguientes características de la democracia republicana.

- a) La soberanía en su origen, ejercicio y supervisión corresponde a la comunidad de ciudadanos, al pueblo, quien autoriza a ciertos miembros de su comunidad a gobernar en su representación.
- b) El ejercicio del gobierno debe siempre ejercerse sobre la base de leyes previamente establecidas que expresen el consenso entre las diferentes clases y grupos sociales que conforman el pueblo y que, por ende, conduzcan al bien común de toda la sociedad.

¹¹ Sobre el concepto de republicanismo, véase mi ensayo «Republicanismo». En N. A. Rabotnikof y otros. *La tenacidad de la política*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995, pp. 109-120. Véase también VILLORO, Luis. «Democracia comunitaria y democracia republicana». En Luis Villoro (coord.). *Perspectivas de la democracia en México*. México D. F.: El Colegio Nacional, 2001, pp. 9-42. Véase también VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. «Democracia liberal y democracia republicana». *Aracauria, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, año 1, n.º 1, 1999, pp. 72-82.

- c) Para que las autoridades representen efectivamente la diversidad de intereses y concepciones relevantes dentro de la sociedad son necesarias al menos tres condiciones:
- Que las instituciones gubernamentales, principalmente las legislaturas, sean efectivamente mecanismos de representación social que reflejen la diversidad de los principales grupos y clases sociales, a fin de que sus respectivos intereses, concepciones y propuestas puedan ser expresadas y defendidas en los debates parlamentarios y de esta manera participen efectivamente en la formación de los consensos¹².
 - Es necesario mantener una cercana comunicación entre representantes y representados, a fin de que la opinión y gestión de los representantes respondan efectivamente a los intereses y opiniones de sus grupos representados y puedan rendirle cuentas a ellos (*accountability*). En este sentido, los representantes tienen más el carácter de gestores que de tutores¹³.
 - Con el fin de que pueda mantenerse una comunicación continua entre representantes y representados y que sea posible la formación de consensos dentro de una pluralidad razonable, es indispensable fortalecer los gobiernos a nivel local y limitar significativamente las atribuciones de los gobiernos centrales o federales, que por su amplio ámbito geográfico y social de competencia se encuentran necesariamente alejados de la opinión y control de los ciudadanos.
- d) Estas características del gobierno republicano requieren desde luego un marco institucional adecuado que permite la separación funcional de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial, por ejemplo) y la distribución geográfica del gobierno (federal, estatal, municipal y comunitario, por ejemplo).
- e) Además, es indispensable una cultura política de amplia y responsable participación ciudadana, especialmente en los gobiernos locales. Esta cultura política participante corresponde a lo que los antiguos y renacentistas llamaban «virtud cívica».

Esta concepción republicana de la democracia coincide en algunos puntos con la democracia liberal. Por ejemplo, coincide con el principio del origen popular del poder político, a través del sistema electoral; coincide también con el principio de legalidad de los actos de gobierno y con la división funcional de poderes.

¹² Esta idea de la representación social es para Maquiavelo el fundamento de la libertad republicana. Véase *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Libro I, cap. IV.

¹³ Sobre diferentes conceptos de representación, véase el libro de PRYKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. California: University of California Press, 1976.

Pero también se diferencia del modelo general de la democracia liberal en cuanto que la democracia republicana enfatiza el carácter social y plural de la representación política, esto es, que la estructura del poder legislativo debe reflejar proporcionalmente la pluralidad de clases y grupos sociales principales que efectivamente existen entre los gobernados. Las diferencias entre la concepción republicana y la concepción liberal de la representación política se pueden ver claramente en las polémicas que se desarrollaron entre los partidarios de Jefferson (republicanos) y los federalistas (liberales) en torno a la Constitución estadounidense de 1786.

Mientras que los federalistas liberales consideraban que el representante es una persona intelectual y moralmente superior a los representados y que por ello conoce mejor los intereses de la ciudadanía y no requiere consultarlos¹⁴, los republicanos antifederalistas encabezados por Jefferson pensaban que el control de la representación debería estar en los representados y por ello los representantes deben estar siempre cercanos a los ciudadanos para escuchar sus opiniones y mandatos¹⁵.

Además, la democracia republicana exige una amplia virtud cívica entre la ciudadanía y mecanismos de comunicación y control ciudadano sobre los representantes (consultas populares, plebiscitos, foros, etcétera), que no requiere para su funcionamiento la democracia liberal. Por el contrario, en la concepción liberal de la democracia el representante goza de una amplia discrecionalidad para integrar la diversidad de intereses de los diferentes grupos sociales y no está sujeto, más allá de las elecciones, a mecanismos de control ciudadano.

Como se puede observar, el modelo republicano de democracia reconoce la pluralidad de intereses y opiniones entre los ciudadanos y sobre todo se preocupa por que esa pluralidad de intereses efectivamente esté representada en las legislaturas y demás instituciones políticas. En este sentido, la democracia republicana es una forma de gobierno adecuada para procesar la pluralidad de puntos de vista, de demandar intereses en consensos incluyentes. Por esto, precisamente, considero que la democracia republicana es un régimen afín al multiculturalismo, pues lejos de partir de una ciudadanía homogénea, admite la diversidad de opiniones y culturas de los ciudadanos. Además, el régimen republicano da mayor importancia a las autoridades locales que a las centrales o federales, lo cual es afín a las demandas a favor de la autonomía de los pueblos que conforman una nación.

¹⁴ James Madison expresa enfáticamente la concepción del representante como «tutor» que, por otra parte, liberales posteriores como Sartori: «Gracias al patriotismo y amor a la justicia de los representantes es menos probable que se sacrifique el verdadero interés del país en aras de consideraciones parciales y temporales. La voz pública pronunciada por los representantes del pueblo estará más a tono con el bien público que si fuese pronunciado por el mismo pueblo». MADISON, J. *The Federalist*. Chicago: The University of Chicago-Enciclopedia Británica, 1980, Carta 10, p. 52.

¹⁵ La concepción republicana de la representación política como mandato del pueblo la expresaban los jeffersianos en boca de «Brutus»: «El mismo término representante implica que la persona o grupo elegido para este propósito se asemeje a aquellos que lo nombraron. La representación del pueblo de América, si es una representación, debe ser como el pueblo». *The Antifederalist. Writings by the Opponents of the Constitution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985, p. 235.

Es importante señalar que esta tradición republicana ha tenido en la historia diversas manifestaciones con matices específicos. Así, el republicanism de Maquiavelo no es el mismo que el de Rousseau y este no es igual al de Jefferson ni al de Tocqueville. Pero me parece que todos ellos coinciden en las tesis que hemos enunciado anteriormente. Pero lo más interesante es que el republicanism tiene en México y en la cultura iberoamericana su expresión propia y constituye una tradición de pensamiento político arraigado en nuestra historia. Me refiero en particular al pensamiento político novohispano del siglo XVI de Bartolomé de las Casas y de Fray Alonso de la Veracruz. Estos autores, inspirados en buena medida en el pensamiento aristotélico tomista de Francisco Vitoria, desarrollaron una concepción republicana del poder político para defender los derechos de autonomía cultural y política de los pueblos y gobiernos autóctonos del Nuevo Mundo, en contra de la expansión etnocéntrica e imperialista de España.

En el siguiente apartado nos referiremos a algunas de las tesis centrales de este republicanism novohispanomexicano.

4. El republicanism novohispano del siglo XVI

El descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista por parte de los españoles planteó de inmediato dudas y problemas a filósofos, teólogos, juristas y gobernantes, acerca de tres temas fundamentales:

- a) La legitimidad del dominio de la corona española sobre los pueblos y las tierras del Nuevo Mundo.
- b) El carácter justo o injusto de la guerra de conquista sobre los reinos de los naturales del Nuevo Mundo.
- c) La naturaleza racional de los indios de América, como seres capaces de conocer la ley natural y vivir de acuerdo con ella en el ámbito moral y político.

En estas cuestiones fundamentales, hubo un grupo de intelectuales y humanistas que consideraron que la moral, la religión, las instituciones y leyes de los reinos europeos eran las únicas expresiones válidas del orden conforme con la ley natural, y, por tanto, consideraron que la forma de vida de los pueblos del Nuevo Mundo eran moral y políticamente reprobables; en consecuencia, se justificaba la guerra de conquista y el dominio español. En este grupo destacaron Palacios Rubio, Gregorio López y Ginés de Sepúlveda. Por otra parte, otro grupo de humanistas consideraban que las formas de vida de los pueblos indígenas, aunque muy diferentes a la de los europeos, se apegaban en lo general a la ley natural, y, por ello, los gobernantes de estos reinos tenían plena legitimidad, y los indígenas eran verdaderos señores de sus tierras, con pleno uso de la razón. En consecuencia, no se justificaba la guerra de Conquista ni tampoco el dominio del rey de España.

En este grupo destacan: Francisco Vitoria, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, entre otros humanistas.

Así pues, el reconocimiento de que las comunidades autóctonas tenían capacidad suficiente para interpretar y aplicar la ley natural, condujo a los humanistas como De las Casas y De la Veracruz a defender los derechos de los pueblos indios y sus gobiernos, mientras que la negación de tal capacidad sirvió de base a Ginés de Sepúlveda y Juan López de Palacios Rubios para condenar a los pueblos indios y justificar la guerra y el dominio del imperio español.

En su obra *De dominio infidelium et iusto bello* (1553-1554)¹⁶, Alonso de la Veracruz niega rotundamente el derecho del Papa o del emperador a ejercer un dominio soberano sobre los indios, pues todo poder político proviene del pueblo sobre el que se ejerce:

Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, este sea por voluntad de la comunidad, la cual transfiere el dominio a otros, tal como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo (como sucede en el principado monárquico)¹⁷.

Además del origen popular del poder, fray Alonso exige que todo gobierno use su dominio para el bien del pueblo o, de lo contrario, puede ser revocado¹⁸.

Así pues, fray Alonso invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal, que originada en el Papa y en el emperador, descendiende hacia las instancias más locales y particulares, desde el virrey hasta los encomendadores. En contra de esta concepción, fray Alonso propone una idea republicana en la que el origen y la vigilancia del poder político deben estar en el pueblo mismo, si se pretende que tal poder sea legítimo. Esta concepción republicana también la desarrolló Bartolomé de las Casas en su polémica con Ginés de Sepúlveda, en las famosas controversias de Valladolid en 1552, así como en otros escritos previos y posteriores. A partir de una concepción igualitaria de los hombres en cuanto a su libertad y racionalidad, se rechaza toda idea del origen divino del poder político. Por el contrario, si la libertad y no el dominio político es lo que proviene de Dios, todo dominio sobre gentes y sobre las cosas ha de ser resultado de acuerdos o convenciones de los hombres que conforman un pueblo. Por ello, el único dominio legítimo sobre los indios del Nuevo Mundo es el que proviene de los propios pueblos indígenas, y si estos pueblos no han dado su consentimiento al Rey de España, este no puede tener dominio legítimo

¹⁶ Se trata de la primera cátedra (relección) que impartió en la Real Universidad de México fray Alonso entre junio de 1553 y junio de 1554. La obra estuvo perdida por casi cuatro siglos, y se publicó en 1968 por primera vez en una edición latín-inglés por E. J. Burrus.

¹⁷ DE LA VERACRUZ, Alonso. *De dominio infidelium et iusto bello*, I-II. Traducción de Roberto Heredia. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2000, p. 2.

¹⁸ Cf. ib., Duda I, p. 3.

sobre los pueblos indios; si toma el Rey el poder o sus tierras por la fuerza, se trata de una usurpación y un despojo de los legítimos señores y propietarios¹⁹.

Pero fray Bartolomé de las Casas no solo defiende la tesis del origen popular de la soberanía política, sino que también sostiene la necesidad de que el gobierno consulte al pueblo en asuntos de gran importancia a fin de obtener su consentimiento²⁰.

Esta idea del consentimiento popular está dirigida a cuestionar radicalmente la imposición de tributos a los indígenas, así como otras formas de explotación como la encomienda y el repartimiento, pues, en el supuesto caso de que el Rey tuviera legítimo dominio sobre los pueblos indios, cosa que no concede fray Bartolomé, el soberano no podría imponer tributos, ni conceder tierras a otras personas (encomiendas, por ejemplo) sin el explícito consentimiento de los pueblos indios.

Otra tesis republicana importante de fray Bartolomé de las Casas es la relativa al bien común: el poder político debe siempre ejercerse a favor del bienestar y prosperidad del pueblo. En este sentido, ningún gobernante tiene dominio absoluto sobre los súbditos, sino solo en la medida en que promueve los intereses colectivos²¹.

Es importante señalar aquí que De las Casas sostiene una concepción de la representación y autoridad políticas como mandato del pueblo y de ninguna manera como una autorización irrestricta. Es el conjunto de ciudadanos quien debe indicar al gobernante cómo gestionar los intereses públicos y no el gobernante quien determine en qué consiste el bien común. De nuevo, esta tesis sobre la representación política que pone énfasis en la voluntad y el sentido común del pueblo es típicamente republicana, opuesta a la visión liberal de la representación que enfatiza la superioridad intelectual y moral del gobernante, quien conoce mejor los intereses del mismo pueblo y por ello puede decidir sin su consentimiento expreso.

Para asegurar que el gobernante no anteponga sus intereses personales sobre el bien común y la voluntad del pueblo, es indispensable que el gobierno se ejerza siempre por medio de leyes justas²².

¹⁹ «El poder de la soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo el que hizo a los reyes, soberanos y a todos los gobernantes siempre que tuvieron comienzo justo». DE LAS CASAS, Bartolomé. *El poder de los reyes y el derecho de los súbditos*. En *Derechos civiles y políticos*. Madrid: Editora Nacional, 1974, p. 73.

²⁰ «Además, en asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general. Por esta razón, en toda clase de negocios públicos se ha de pedir el consentimiento de todos los hombres libres. Habría que citar, por tanto, a todo el pueblo para recabar su consentimiento». Loc. cit.

²¹ «La potestad y la jurisdicción de los reyes se refiere exclusivamente a promover los intereses colectivos sin poner estorbos ni perjudicar a su libertad [...] El mal llamado dominio que tienen los reyes sobre sus reinos en nada debe perjudicar a la libertad de los ciudadanos». Ib., pp. 75-76.

²² «Tiene sobre los súbditos un poder que no es suyo propio, sino de la ley y que está subordinado al bien común. Por tanto, los súbditos no están sometidos a ese poder a título personal. No están bajo un hombre, sino bajo una ley justa». Ib., p. 75.

La necesidad de mantener el poder político cerca de la participación y control ciudadano, conduce a fray Bartolomé a dar mayor importancia a la comunidad local, a la ciudad, que al reino en su conjunto²³.

Esta tesis refleja el compromiso republicano de fray Bartolomé con la comunidad local primaria a la que se debe lealtad más que al reino o al Estado. Con ello fray Bartolomé, al igual que lo harán más tarde los republicanos, defiende el valor de la autonomía de la comunidad sobre el principio de soberanía estatal-nacional.

Así pues, respecto a la legitimidad del origen del dominio español sobre las tierras y los pueblos del Nuevo Mundo, tanto fray Alonso como fray Bartolomé niegan rotundamente tal legitimidad.

Además de la cuestión del origen de la soberanía existen otros argumentos, más de carácter cultural, que se utilizaron en contra de la autonomía de los pueblos y gobiernos indígenas. El más importante de estos argumentos es que los indios infieles son racional y moralmente inferiores a los cristianos europeos y por ello viven en la barbarie y cometen graves pecados, resultando incapaces de tener sus propias autoridades.

Con base en la valoración de los logros institucionales de los reinos autóctonos, fray Alonso rechaza rotundamente la idea de que los indios son irracionales o *amentes*.

Los habitantes del nuevo mundo no solo no son niños amentes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes. Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes, y antes tenían gobierno y régimen no solo monárquico, sino aristocrático, como también sus leyes, y castigaban a los malhechores, como también premiaban magníficamente a quienes habían merecido bien de la república. No eran, por tanto, tan niños o amentes como para ser incapaces de dominio²⁴.

La capacidad de los pueblos indígenas para organizarse políticamente demuestra su capacidad para juzgar los actos de sus propios gobiernos, sin necesidad de intervención extranjera alguna que les libere de la tiranía. Incluso, fray Alonso considera que el juicio que ejerce una comunidad sobre el carácter tiránico o no de

²³ «Todo el que nace en una ciudad, en ella tiene su propia patria natural y está obligado a obedecerla y a luchar por su defensa. La razón es que la ciudad tiene poder sobre sus propios ciudadanos. Así pues los ciudadanos tienen como patria propia la ciudad en que han nacido y están obligados ante todo a mirar por su patria. Por tanto, ninguna ley les obliga a exponerse a sí mismos o a su ciudad por ayudar a otra ciudad o a una parte del reino». *Ib.*, p. 77.

²⁴ DE LA VERACRUZ, ALONSO. «Relectio de dominio infidelium». En ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO. *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. México D. F.: Porrúa, 1984, Duda X, pp. 15-16.

un régimen puede diferir radicalmente entre diferentes culturas, en este caso, entre la indígena y la española:

Podría ser que lo que parece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y congruente para esta gente bárbara, en forma que les estuviese mejor ser gobernados por sus propios señores con temor y mano fuerte, antes que con amor²⁵.

De nuevo aquí fray Alonso defiende la autonomía de cada comunidad política y rechaza el juicio e intervención externos a esa comunidad.

Entre los pecados más graves y las prácticas más bárbaras que según los españoles cometían los indios se destacaba la antropofagia. Al respecto fray Alonso es muy cauto. Por una parte, afirma que si bien desterrar la práctica de la antropofagia podría ser un título legítimo para la guerra, esta debiera limitarse solo a ello y al cese de la práctica debieran retirarse los españoles. Pero por otra parte, fray Alonso nos plantea que la antropofagia no representa una razón suficiente de intervención porque:

Esto se hacía sin agravio de nadie toda vez que los prisioneros eran esclavos y pasaban a depender del derecho de los captores, los cuales, por consiguiente, podían comer sus carnes sin agravio de nadie, como podían arrojarlas a los perros o quemarlas. Por este parte, por tanto, no hay causa justa de guerra²⁶.

Más que justificar la antropofagia lo que aquí plantea fray Alonso es un dilema: si aceptamos la legalidad de la esclavitud, entonces no podemos condenar la antropofagia de carne de esclavos. Pero si queremos condenarla, entonces tenemos que rechazar la esclavitud, reconocida por las leyes de España y en general de Europa.

Esta interpretación personal, aunque aventurada, es congruente con una actitud crítica y reflexiva de fray Alonso cuando enfrenta casos de la vida de los indígenas tan reprochables como la antropofagia. En lugar de condenarlos, rasgándose las vestiduras, aprovecha para cuestionar las propias concepciones y formas de vida de los españoles.

En suma, la concepción republicana de la soberanía política que sostienen De las Casas y fray Alonso de la Veracruz, se puede resumir en las siguientes tesis:

- a) Todo poder político proviene del pueblo por consentimiento expreso, pues el pueblo es el titular de los derechos de tal poder.
- b) En todos sus actos, el gobernante debe procurar el bienestar y prosperidad del pueblo.

²⁵ Ib., Duda XI, p. XCVIII.

²⁶ Ib., Duda XI, p. 20.

- c) El ejercicio de la soberanía debe someterse continuamente a la consulta de los ciudadanos, pues ellos conocen los verdaderos intereses del pueblo.
- d) Todo acto de gobierno debe someterse a leyes justas que procuran el bien común.
- e) El ejercicio del poder soberano jamás debe ir contra la libertad de los ciudadanos y del pueblo. La libertad es el mayor valor político.
- f) La soberanía debe distribuirse en tal forma que los ciudadanos siempre estén cerca de las autoridades para que puedan ser consultados y para que ejerzan una vigilancia sobre las autoridades. Por ello, debe darse mayor jurisdicción a los poderes locales de las ciudades que a los centrales del reino.

El republicanismo de fray Alonso y de De las Casas da fundamento a una justificación del multiculturalismo, entendido este como el reconocimiento de la diversidad de formas de vida social, cultural, religiosa y política. La asociación entre republicanismo y multiculturalismo que nos proponen abre nuevos horizontes para la transición democrática en países con una gran diversidad cultural como es México hoy en día.

5. Conclusiones

Después de revisar el modelo general de la democracia republicana y de analizar la versión pluralista del multiculturalismo hemos mostrado no solo su compatibilidad, sino también su interdependencia. La democracia republicana requiere una amplia libertad pública donde puedan expresarse y reconocerse la pluralidad de intereses y concepciones del mundo proveniente de los diferentes grupos sociales y culturales que existen en los habitantes de una nación. Libertad pública y pluralismo son condiciones esenciales de la democracia republicana, a diferencia de la democracia liberal que enfatiza la homogeneidad cultural ciudadana y la libertad individual frente al poder público. Por su parte, el multiculturalismo pluralista, con el fin de promover un continuo diálogo e intercambio cultural entre los diferentes pueblos o grupos sociales relevantes, requiere de un espacio público ampliamente influyente, independiente del mercado y del Estado, donde los diversos grupos de ciudadanos puedan expresar y argumentar sus visiones del mundo y acordar mutuos reconocimientos respecto a sus derechos comunes y sus derechos específicos como miembros de grupos o pueblos que forman parte de una nación multiculturalista.

En este sentido, la democracia republicana constituye la forma de gobierno adecuada para responder al reto fundamental del multiculturalismo que plantea Kymlicka «de que la idea de la justicia entre grupos requiere que los miembros de los diferentes grupos se pongan de acuerdo sobre sus diferentes derechos»²⁷.

²⁷ KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Ob. cit., p. 47.

La argumentación plural acorde con las diferencias sociales y culturales entre la población y el control ciudadano de los representantes, que son como hemos visto rasgos distintivos de la democracia republicana, resultan muy pertinentes para alcanzar este acuerdo sobre diferentes derechos entre los diferentes grupos a los que se refiere Kymlicka.

En contraste, la democracia liberal no puede realizar esta función, pues de entrada es antagónica al reconocimiento de derechos diferenciados y, en todo caso, la representación política en la concepción liberal no plantea la simetría entre diferencias culturales y la estructura de la representación política, ni mucho menos el control ciudadano de los representantes.

Además de la interdependencia entre democracia republicana y multiculturalismo pluralista que hemos argumentado conceptualmente, hay otra razón histórica para defender la pertinencia de la democracia republicana en el caso de México. Como hemos visto, la concepción republicana del Estado ha surgido y se ha desarrollado en nuestro país desde la gestación misma de nuestra nación multicultural en el siglo XVI, con pensadores como De las Casas y Alonso de la Veracruz. Estos planteamientos republicanos tuvieron una importante influencia en los más destacados intelectuales mexicanos que como Alegre, Clavijero y Teresa de Mier forjaron un proyecto de nación donde indios, mestizos y criollos pudieran convivir en una patria común, preservando sus diferencias culturales en una auténtica república. En este sentido, el republicanismo es una tradición política más enraizada en nuestra historia que la misma tradición liberal.

Así pues, tanto por argumentos teóricos como por tradición histórica, la democracia republicana es una respuesta adecuada para responder a los retos del multiculturalismo a la democracia en países como México.

Marie-France Begué | Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires | Argentina

De la tolerancia al reconocimiento mutuo

§ 1. Tolerancia

Podemos observar que la primera manifestación que se nos presenta a la experiencia de la tolerancia es su forma negativa, o sea, el sentimiento de indignación ante algo, de lo intolerable. Solo a partir de este sentimiento de fuerte rechazo, nosotros hacemos el camino interior en el sentido opuesto de abrirnos hacia aquello ante lo cual, en un primer momento, nos cerrábamos.

Sabemos por los diccionarios que el término «tolerancia» surge en el *quattrocento* (1438), a partir del verbo latino *tollerare*, que significa «soportar, aguantar con constancia». Sabemos que el sustantivo tiene varios sentidos, tales como ser el «hecho de no prohibir o exigir algo aun cuando se lo podría hacer» o «la libertad que resulta de esta abstención». Sabemos también que este término lleva el sello histórico de la paz entre protestantes y católicos, establecida por decreto en el siglo XVI, en Francia, y que se extendió progresivamente a la aceptación de la libre expresión de todas las creencias y del libre pensamiento. También podemos decir que, desde el punto de vista ético-moral, la tolerancia indica la actitud o regla de conducta de dejar a cada uno la libertad de expresar sus opiniones, aun cuando no sean compartidas. Esta actitud supone el abandono de la violencia para defender las propias ideas, ya sea por considerar que nadie es dueño de la verdad absoluta, ya sea que se considere a la otra creencia como una contribución a la verdad total.

Por un lado, la tolerancia siempre se opone al fanatismo. Pero, por otro, su mayor peligro es que ella sea el fruto de la indiferencia hacia los otros, nuestros semejantes, o hacia los valores absolutos.

Vemos entonces que el término tiene diferentes fases semánticas y que a lo largo de su evolución ha pasado de ser un signo negativo, como es el *abstenerse* de prohibir, a uno positivo, como es la *admisión* de la diferencia.

En este trabajo enfocaremos el tema desde el *plano cultural*. Entendemos este plano como el lugar donde se confrontan las opiniones, las creencias o las corrientes de pensamiento con sus diferentes escuelas, y lugar también donde se expresan las actitudes fundamentales de los unos respecto de los otros. Pero tenemos en cuenta que tanto estas mentalidades como estas actitudes repercuten sobre las *instituciones* y sobre las *creencias religiosas* objetivamente formuladas. Hay una dialéctica circular entre la cultura, las instituciones y las creencias, cuyas figuras representan, en cierta manera, la cristalización emergente de la vida de los pueblos. Esta circularidad

produce una profunda transformación en las mentalidades que Ricoeur llama «*mutación cultural*».

Cabe recordar que la primera gran mutación se hizo en pleno desarrollo de la cultura laica y bajo la presión de la filosofía de las Luces, que creó una cultura secular liberada de toda tutela eclesiástica. Esto explica el aura polémica que rodea a la tolerancia y que atestigua el fondo de conflicto entre dos poderes.

Pero Ricoeur también nos recuerda que, si bien este aporte fue clave en su momento, desde el punto de vista del «espíritu religioso», los valores que se reactivaron ya eran propios del Evangelio, tal como fue escrito en sus orígenes y honrado por innumerables testigos. Podemos decir que, si bien el pluralismo y la tolerancia son el fruto del espíritu crítico de las Luces, estos valores siguen *espoleados* hoy por las comunidades cristianas que, en una nueva comprensión de sí mismas, *reactualizan* y *prolongan* el espíritu profundo y esencial de los Evangelios.

Todo esto nos permite observar que la tolerancia expresa una *relación polémica* que oscila entre la hostilidad reprimida y el reconocimiento del otro. Esta oscilación es la que reclama que la *justicia* ilumine y organice la evolución de las costumbres a partir de los principios del Derecho reconocido por todos.

La práctica de la tolerancia se apoya sobre el hecho de que todos somos «*iguales* ante la ley» y de que cada uno tiene derecho a la «*misma libertad*» que cualquier otro individuo o grupo. Nuestro siglo XXI sabe que esta libertad debe extenderse a la libertad de conciencia y a la libertad de expresión, porque de lo contrario dicha conciencia quedaría muda y por lo tanto oprimida; y sabe también que la igualdad se debe extender a la igualdad de oportunidades, porque ellas son las que garantizan «las condiciones materiales para el ejercicio de la libre expresión»¹. La protección de las libertades, a su vez, exige que haya «reglas de orden» que organicen la vida pública, para que el derecho ajeno sea respetado y los beneficios de la libertad no dejen de acrecentarse «para todos». Todos los individuos tienen creencias, convicciones e intereses que definen sus comportamientos y discursos. Y la función de la ley aquí es impedir que la expresión de la libertad de uno invada el terreno de la expresión de la libertad del otro.

Lo interesante, dice Ricoeur, es que el término «ante la ley» determina el derecho en sí de la persona en cuanto tal, cada vez que hay que «arbitrar entre pretensiones rivales»² y más allá de los contenidos que ellas encierran. Este trabajo requiere una verdadera ascesis del poder por parte de quien lo tiene.

¹ RICOEUR, Paul, «Tolérance, intolérance, intolérable», en: *Lectures 1, Autour du politique*, Paris: Editions du Seuil, 1991, p. 300.

² *Ib.*

«Del equilibrio entre dos tolerancias donde cada campo renuncia a prohibir lo que puede impedir, emerge con dificultad una tolerancia positivamente conflictual que consiste en el *reconocimiento* del derecho del adversario a existir, e incluso en una expresa voluntad de buena convivencia cultural»³. Lo que Ricoeur observa es la emergencia progresiva de un «*consenso conflictual*» que, gracias al arbitraje de los derechos, funda el equilibrio entre las fuerzas enfrentadas. Por un lado, es «consenso» en la medida en que las diferentes culturas se ponen de acuerdo acerca de «valores comunes», que ellas «fundan de maneras diferentes»⁴. Pero también es «conflictual», porque los ríos de pensamiento que se oponen solo se entrecruzan en algún punto.

«El consenso conflictual —dice nuestro autor— es el producto de una larga historia, el fruto de concesiones mutuas siempre en curso»⁵.

§ 2. Reconocimiento

Varias son las fases semánticas que tiene esta palabra, ya sea como conocimiento redoblado, o como reconocimiento de sí o del otro a partir de ciertos rasgos que lo identifican, o, también, como sinónimo de agradecimiento. En estas líneas tomaremos los elementos del reconocimiento de sí y del otro que nos parecen útiles para hacer avanzar a la tolerancia hacia niveles más genuinos de solidaridad.

La acción de reconocer tiene su voz pasiva, el «ser reconocido», que abre a una nueva dimensión de reconocimiento, con una también nueva profundización y alcance ontológicos. La voz activo-pasiva del reconocer y ser reconocido, tomada en su globalidad, tiene la ventaja de abarcar la amplitud de la noción de hombre que Ricoeur siempre definió como «obrante y sufriente».

Sabemos que el «ser reconocido» fue explicitado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* con la figura de la lucha y de la búsqueda por tal reconocimiento, la que marcó culturalmente varias generaciones. Es cierto que este esquema está ligado a la época de juventud del filósofo y que no fue su última palabra al respecto, pero lo que aquí se quiere destacar son las resonancias culturales concretas que esta figura de *lucha* ha tenido en el siglo pasado, con sus diferentes modos de violencia. No se trata pues de discutir si Hegel supera su propia posición, sino de encontrar «otras» figuras del «ser reconocido» que encarnen también «otras» motivaciones para obrar y padecer. Esto permitirá que la vida práctica de cada uno produzca nuevos tipos de vínculos, depurados, en lo posible, de violencia.

El paso de lo activo a lo pasivo, a la vez que se aleja de la simple *recognitio* o conocimiento redoblado y se abre a la reciprocidad, también profundiza los diferentes

³ Ib., p. 303.

⁴ Ib., p. 304.

⁵ Ib., p. 306.

niveles de identificación o de identidad. El nivel estrictamente cognitivo implica solo reconocer algo como siendo el mismo, mientras que el reconocimiento del sí bajo la forma personal descubre la identidad en su *ipseidad*. Cuanto más profundo es este reconocimiento, más se revela la autenticidad de aquello que nos *hace ser quienes somos* y que pide, precisamente, ser reconocido.

Ricoeur propone la figura del maestro y del discípulo porque este reconocimiento del sí requiere, en cada etapa, al menos la *ayuda* del otro. La relación maestro-discípulo invita a que el sí-mismo, gracias al maestro, se reconozca como tal *en* sus propias capacidades individuales y sociales. Además, en este modelo, el éxito más genuino del maestro es que el discípulo encuentre su propia libertad y se independice de él, o sea, que su *ipse* no sea una copia de la ipseidad de su maestro sino una verdadera originalidad lograda por él mismo. Hay que saber, sin embargo, que este reconocimiento permanece siempre *inacabado*, por no decir mutilado, debido a la «persistente disimetría» que habita en todos los vínculos que responden al modelo de la ayuda y que, por más que se los quiera superar, impregnan su dinamismo.

a) Nivel fenomenológico-hermenéutico

Para el hombre agente y sufriente, dice Ricoeur, un hombre *capaz* de ciertas realizaciones, el camino del reconocimiento, de lo que él es en verdad, es un *camino largo*.

Entre las diferentes capacidades mediante las que el hombre atestigua su sí-mismo, encontramos que la capacidad de *narrar-se* y de *narrar* en general es una de las que mejor hacen la mediación para ejercitar este modo de reconocer al otro, poniéndose en su lugar y comprendiendo sus motivaciones, su mundo, más allá de la simple tolerancia.

La dimensión narrativa no se puede eludir debido a un hecho principal: la persona humana solo existe bajo el régimen de una vida que se desarrolla del nacimiento a la muerte, y este encadenamiento en la duración del tiempo plantea el problema de la identidad.

Ya conocemos la distinción que hace el autor entre los dos aspectos de la identidad que se complementan: la identidad como *idem* que responde a lo que llamamos «lo mismo» y la identidad como *ipse* que responde a lo que llamamos el sí-mismo o *self*. Más allá de lo que permanece idéntico en el curso de una vida, que Ricoeur llama la «mismidad», está el sí-mismo reflexivo que responde a lo que el autor llama la «ipseidad» y que, considerado en su dimensión histórica, tiene la particularidad de ser *móvil*.

Hay un aspecto de la persona, su *quién*, que es lo que le hace ser capaz de reconocerse autor de sus propias acciones, de ordenarlas en el tiempo mediante un discurso coherente y de hacerse responsable de sus consecuencias. Esta identidad personal está

directamente ligada al acto de narrar y se expresa emblemáticamente bajo la forma reflexiva del *narrar-se*. Ella produce lo que Ricoeur llamó la «*identidad narrativa*». La identidad narrativa cumple la mediación entre las dos figuras complementarias de la identidad que, como recién dijimos, son el *idem* y el *ipse*.

Para explorar la narratividad, Ricoeur se apoya en la noción aristotélica de «puesta en intriga» (*mūthos*) la cual apunta a la representación (*mímesis*) de la acción. La puesta en intriga le otorga una configuración inteligible a un conjunto heterogéneo de elementos compuestos por intenciones, proyectos, causas y peripecias. La unidad de sentido que resulta de esta puesta en intriga tiene un *equilibrio dinámico* que entreteje la exigencia de *concordancia* con la admisión de las *discordancias*, las que, hasta el final del relato, pondrán en peligro esta identidad particular. Se trata de una verdadera *producción poética* cuyo resultado es una configuración concordante-discordante, la cual no es otra cosa que el propio «poema de vida», si se admite esta expresión.

Lo que importa para nuestro tema es el vínculo entre el personaje y la acción misma. Personaje es todo aquel que *hace* la acción dentro de un relato; él es, por lo tanto, también una categoría narrativa y su rol dentro del relato está directamente vinculado a la «inteligencia narrativa» propia de la intriga misma. El personaje mismo es «puesto en intriga», y es a través de ella que nosotros podemos alcanzar a conocer su identidad.

La acción y los personajes se vinculan por sus funciones que van determinando los roles dentro de la misma acción. El desarrollo de un carácter a través de un personaje y de la historia narrada tienen la misma génesis y emergen simultáneamente. Reconocerse en un relato es identificarse con tal o cual rasgo o personaje de la puesta en intriga. Esto significa que, si queremos conocer a alguien, siempre lo haremos mediante la comprensión de los relatos propios o ajenos acerca de esa persona. Ejercemos nuestra capacidad de configurar nuestra identidad a partir de esta dimensión narrativa.

Nos corresponde a nosotros, lectores-receptores de las intrigas, el ir refigurando la trama y ejercer lo que Ricoeur llama una «*apropiación crítica*» de los diferentes relatos. Debemos estar advertidos de que la comprensión de la intriga se hace a la manera de quien la recibe, es decir, según sus propias capacidades de recepción, sus propias expectativas, dependientes de su mundo real e imaginario. Aprender a reconocer-se y a reconocer al *otro* a partir de los diferentes relatos significa también aprender a narrar y a narrar-se *de otra manera*. Así como «el ser se dice de muchas maneras», podríamos parafrasear a Aristóteles diciendo que «el hombre se narra de muchas maneras».

Podemos vincular también este «aprender a narrar de otra manera» con el primer paso para el aprendizaje del difícil trabajo del *perdón*. El perdón trabaja las heridas de la memoria y la memoria siempre se vincula con los relatos. Contar de otra manera, que no sea a partir de nuestras heridas o humillaciones, es también dejar de calcular

la deuda que los otros tienen con uno y liberarlos de su peso, y es, simultáneamente, liberarse uno mismo del rol de acreedor.

Este aprendizaje nos enseña: 1. Que la sobreabundancia de una identidad rebasa infinitamente la suma de los relatos; 2. Que, sin embargo, la aprehensión de una identidad solo se puede hacer a través de los relatos, y 3. Que la capacidad de refigurar a partir de los relatos depende de un aprendizaje tanto poético-hermenéutico como ético. Saber ponerse en el lugar del otro no solo pide la riqueza de la imaginación sino también la *disposición* interior o «simpatía», diría Ricoeur, hacia el otro que recibimos en calidad de «huésped». Hospitalidad que nos invita a poner el reconocimiento en la vía de la *mutualidad*.

La identidad narrativa, mediadora entre el *idem* y el *ipse*, hace ahora la mediación con la *alteridad*, con el extraño, con el extranjero. Esto es así porque toda historia de vida está encabestrada con las historias de los otros. Nuestra experiencia *princeps* es que, antes mismo de que aparezca cualquier cuestión acerca de la identidad, ya sea narrativa u otra, estamos enredados en las historias ajenas. Parte de la identidad individual también depende del vínculo social. Nuestra propia memoria individual se apoya sobre una memoria colectiva que es la que primero nos ofreció sus narraciones a partir de las cuales construimos la nuestra.

Este reconocimiento de nuestra historia, entrelazada en las de otros, tiene un lado de fragilidad que hay que atender para no caer en identidades ilusorias. Más de una vez hemos comprobado el poder de las ideologías para manipular estas identidades frágiles, mediante los simbolismos de la acción elevados a narraciones «oficiales», si así se puede decir. La capacidad de «ser narradas de otra manera» tiene también el peligro de *ser manipuladas* al servicio del poder de turno. Siempre se puede *reconfigurar*, y esto hace que la identidad narrativa «prosperare sobre un campo minado»⁶.

b) Nivel ético-religioso

Ricoeur propone que el espíritu de reconocimiento mutuo en la diversidad se extienda a todas las culturas y a todas las creencias. No hay un atalaya desde donde podamos abrazar la multiplicidad de las creencias y de las concepciones del mundo, sino que siempre reconocemos y comprendemos los compromisos ajenos a partir de nuestro propio compromiso. Ricoeur tampoco cree que pueda haber compromiso con un orden abstracto de valores sin que se quiera pensar ese orden como tarea para todos los hombres.

Aquí es donde se puede caer en el desvío de la convicción hacia una potencial intolerancia cuando, en vez de ser «una adhesión firme de un individuo o de una

⁶ Ib., p. 303.

comunidad a una manera de pensar, sentir o actuar»⁷, ella da lugar a un «principio negativo»⁸ que se mezcla: el impulso de imponer nuestras propias convicciones. Nos cuesta aceptar que los que no piensan como nosotros tienen el mismo derecho de profesar sus convicciones, porque pensamos que estamos «dando igual derecho a la verdad que al error»⁹.

Ante esta potencial violencia que se insinúa en el corazón de la convicción, debemos recordar que la adhesión del otro a sus creencias es tan *libre* y digna de *respeto* como la nuestra. «Solo este *a priori* de libertad, a la vez causa y efecto del respeto, puede poner freno al impulso violento que pervierte toda convicción fuerte»¹⁰.

Esta actitud se ve confirmada por la apuesta ricoeuriana de que «lo mejor de todas las diferencias converge»¹¹ y de que «los avances del bien se acumulan, mientras que las interrupciones del mal no hacen sistema»¹².

En estos avances del bien, cada uno se siente invitado a poner a prueba su compromiso de *testimoniar* la actitud de apertura y comprensión que está en las raíces de la propia herencia cristiana, como lo dijimos al comienzo. «Solo profundizando mi propio compromiso, dice el autor, yo puedo encontrarme con aquel que, partiendo de otra perspectiva, realiza un movimiento semejante al mío»¹³.

La acción de atestiguar anula la violencia porque nuestro compromiso no consiste en obedecer a una autoridad, sino en «responder a una invitación»; invitación a interpretar nuestra vida a la luz de los mensajes esenciales, como son las Escrituras, que nos motivan para actuar de esa manera.

Aquí se unen «interpretar» y «practicar» en un círculo hermenéutico que, por otra parte, además crea el vínculo dialogal con el otro.

La finitud de la comprensión y de los compromisos particulares, que no agotan las reservas simbólicas de las Escrituras fundacionales, llevan a lo que Ricoeur, en otros lugares, llamó la «nostalgia por el otro» o la «hospitalidad cultural». Esto es, reconocer en forma lateral las maneras como otros, diferentes a uno, comprenden el mismo fondo simbólico también de diferente manera. «En este nivel de profundidad —dice Ricoeur— solo el intolerante es intolerable. El poder impotente de la palabra es la no-violencia»¹⁴.

⁷ Ib.

⁸ Ib.

⁹ Ib.

¹⁰ Ib., p. 304.

¹¹ Ib.

¹² Ib.

¹³ Ib., p. 309.

¹⁴ Ib., p. 310.

Para esto es necesario que incentivemos lo más posible la *creatividad*. Porque así como no puede haber genuina apropiación del mensaje cristiano sin una reinterpretación creadora de dicho mensaje, en función de nuestra experiencia histórica, tampoco puede darse un desarrollo auténtico de la reflexión filosófica sin una relectura siempre nueva de nuestras herencias, a la luz de los textos fundacionales, llenos de inagotables posibilidades.

La crisis en la que se debaten las naciones, acerca de su modelo, en este comienzo de siglo cargado de polémicas, nos lleva a preguntarnos qué actitud puede alimentar las discusiones y las argumentaciones de los diferentes bandos. Es necesario, dice Ricoeur, que «tomemos una medida más *relativa* de la forma de sociedad que hoy socava nuestra confianza. Después de todo, este tipo de sociedad solo apareció en Occidente en fecha relativamente reciente»¹⁵.

La relativización debe alcanzar no solo la herencia de la *Aufklärung*, sino algo más: ella debe «reubicar esta herencia sobre el trayecto de una más larga historia, enraizada, por un lado, en la Tora hebraica y el Evangelio de la Iglesia primitiva, y, por otro, en la ética griega de las virtudes con su filosofía política. Dicho de otro modo, hay que saber *hacer memoria* de todos los comienzos y los recomienzos, y de todas las tradiciones que se han sedimentado sobre su zócalo. En esta reactualización de las herencias, más antiguas que la *Aufklärung* —y tan poco agotadas como ella— la identidad moderna puede encontrar los correctivos apropiados para los efectos perversos que hoy *desfiguran* los logros irrecusables de esta misma modernidad»¹⁶.

Esta *liberación de las herencias* significa también hacerlas entrar en una *intriga policéntrica*. Significa *renunciar* a la idea de que habría un solo gran relato común; porque la historia es un relato con muchos focos, una intriga atravesada por muchas intrigas particulares que permiten reconfiguraciones nuevas.

Uno no elige a sus contemporáneos sino que todos hacemos camino a través de una serie de paisajes históricos y filosóficos, que nos exigen este trabajo crítico-hermenéutico para seguir avanzando en nuestra propia búsqueda de *reconocimiento mutuo*.

Se nos invita, entonces, a redescubrir el poder impotente de la Palabra con su fuerza en la capacidad de ser atestiguada, a reconocer la inconmensurabilidad de un mensaje respecto de la finitud de sus interpretaciones, y a comprender que los sistemas de pensamiento son siempre limitados respecto de la riqueza potencial de la proclamación originaria. Esta invitación es ya entrar en la paciencia del camino largo que Ricoeur nos propone.

¹⁵ RICOEUR, Paul, «Langage politique et rhétorique», en: *Lectures 1, Autour du politique*, p. 173.

¹⁶ *Ib.*, p. 173.

7.

Tolerancia y memoria

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

Tolerancia: entre el conflicto y la difícil verdad

§ 1. Evidencia, tolerancia y verdad

En un breve espacio como este solo es factible plantear temas, sugiriendo pautas, acaso líneas de investigación posible, cuyo desarrollo sería necesario para pretender alguna legitimidad. Máxime si, como nosotros aquí, abordaremos el tema de la *tolerancia*, desde un ángulo singular. Hay, en efecto, un consenso respecto de los problemas más conspicuos que atañen a este concepto, de cara tanto a su indiscutible relevancia filosófica —particularmente práctica— como a las aporías que plantea la reflexión sobre el mismo. El contexto posible es sobrecogedor y al parecer ilimitado, pues no está solo atado a los desafíos mundiales de fines del siglo XX e inicios del XXI, sino que se remonta al origen de la modernidad y acaso se pierde en el tenue hilo de la historia occidental o aun universal. Basta mencionar la tensión actual entre el ambiguo fenómeno de la globalización, por un lado, y el significado de las identidades nacionales y sus crisis, por el otro; la consagración y el colapso de persistentes colonialismos, la emergencia de nuevas naciones africanas y asiáticas sumidas en guerras fratricidas; revoluciones traumáticas que derrumban imperios monárquicos para luego verse reemplazados por imperios políticos ideológicamente totalitarios; dos guerras mundiales que sacuden el orbe y transforman radicalmente el mapa europeo y asiático; la consecuente creación de los bloques del este y oeste y los denominados primer, segundo y tercer mundo, en una nueva división hemisférica norte-sur que conmueve desde sus entrañas la autoconciencia del euro-centrismo europeo civilizado; la redefinición de los bloques del primer mundo concomitante al auge de la aldea global como imperio planetario de la técnica, en pugna con los desesperados devaneos de una infinidad multicultural asombrosa que clama por doquier —de modo a veces altisonante y muy violento— una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas, étnicas y culturales, deslizándose con frecuencia en fundamentalismos religiosos primarios, etc.

Los desafíos propiamente filosóficos no son menos sobrecogedores. En primer lugar, los referidos a la aporía intrínseca entre, por un lado, la cuestión de la supuesta *necesidad universal* de la tolerancia —la alegada necesidad de su *ilimitación*— y, por el otro, la consecuencia típicamente *escéptica* que acarrea tal postura al terminar auto-destruyéndose en su permisividad universal; en suma, la cuestión aporética de los límites de la tolerancia ante la inevitable necesidad de la «intolerancia con la intolerancia». En segundo lugar, y no menos intrigantes, los referidos a las ambivalencias

del término, cuyo sentido mismo exhibe fronteras morfológicamente tenues y hasta contradictorias: como la *indulgencia*, física o mental, ante lo *mediocre* u objetable, o aun pernicioso, en un extremo; y, en el otro, el *respeto* positivo y espacio de libertad otorgado a creencias u opiniones de otros en materia religiosa, política o ideológica, e incluso más básicamente, el respeto del otro en su *radical alteridad*, étnica y cultural (lingüística, racial) sin paternalismos ni ocultas agendas colonizadoras.

Nosotros aquí no seguiremos ninguno de esos caminos, aunque nuestra vía se vincula de modo sutil a ellos. Es nuestra cercanía con la dolorosa experiencia peruana del desvelamiento de la verdad de veinte años de violencia terrorista de origen ideológico y de violaciones sistemáticas e indiscriminadas a los derechos humanos por parte de agentes del Estado, lo que ha motivado nuestra vinculación *sui generis* del tema de la *tolerancia* con aquellos de la *evidencia* y de la *verdad*¹. La *Comisión de la verdad y reconciliación (CVR)* inició su trabajo el año 2001 a contrapelo de, por un lado, la verdad oficial que sobre esos luctuosos sucesos habían impuesto sobre la mayoría ciudadana los tres gobiernos que sucesivamente condujeron al país entre los años 1980 y 2000, con el respaldo de las Fuerzas Armadas, y la verdad de los grupos levantados en armas, por el otro. En medio, la población fundamentalmente mas no exclusivamente andina —originalmente excluida y marginada de la vida ciudadana del Perú oficial, por razones culturales y étnicas, desde la fundación de la República en 1821 y que había sido la principal protagonista entre las 69,280 víctimas registradas² (75% quechua-hablante y 90% campesina)— callaba su verdad por temor a represalias de uno y otro lado, a pesar de lo cual muchos de sus miembros pereció o fue encarcelado. La CVR inició su indagación entre dos fuegos y una presión mediática y política de virulencia inédita, dando por primera vez protagonismo a la voz de las víctimas y conmocionando al país. Pero ella debía tener muy claro el concepto epistemológico y ético de *verdad* y *objetividad* de lo sucedido, que sustentaba metodológicamente el informe que pretendía proponer a la población y autoridades en general, y también debía poder justificar epistemológica y éticamente —de serle requerido— el *tipo de evidencia* que sustentaba sus *conclusiones* en la introducción del *Informe Final* que presentó al país a fines de agosto del 2003, al término de su mandato.

¹ Al lado de los conceptos de reconciliación y de justicia, y de modo preeminente, la noción de *verdad* constituye el núcleo y el objetivo inmediato del trabajo de la *Comisión de la verdad y reconciliación (CVR)*.

² Cf. *Comisión de la verdad y reconciliación, Informe final*, dirección URL: www.cverdad.org.pe (también, en versión completa, Ciurlizza, Javier, Carlos Iván Degregori y Félix Reátegui [coordinadores de la edición], *Informe final*, edición en CD, diciembre 2003). Cf. igualmente, BALLÓN, José Carlos (editor general), *Comisión de la verdad y reconciliación, Informe final (Perú: 1980-2000)*, Lima: UNMSM/PUCP, 2004, tomo I: *El proceso, los hechos, las víctimas. Sección primera: Exposición general del proceso*. Por último, cf. REÁTEGUI CARRILLO, Félix (coordinador de la publicación), *Hatun Willakuy, versión abreviada del Informe final de la Comisión de la verdad y reconciliación: Perú*, Lima: Miembros de la Comisión de Entrega de la Comisión Verdad y Reconciliación, 2004. La cifra es una proyección estadística conservadora basada en cerca de 17,000 testimonios voluntariamente ofrecidos a la CVR fundamentalmente por parte de los sobrevivientes de las víctimas, y del cruce de diversas bases de datos que consignan los nombres y apellidos de cerca de 35,000 víctimas, entre asesinados y desaparecidos.

Nuestra reflexión aquí, que recoge discusiones sobre el tema con varios colegas de orientaciones no fenomenológicas, no la llevamos a cabo con un mero afán erudito ni una pretensión filosófica de interpretar mejor la labor realizada por la CVR del Perú, confrontándola con problemas filosóficos perennes. Más bien, más modestamente, usamos libremente el método fenomenológico-trascendental con el afán de contribuir —desde dicha perspectiva— a legitimar *ética* y *epistemológicamente* una investigación de alcance histórico en nuestro país. Lo hacemos, por ende, apelando a una descripción del modo *cómo* el *sentido* de lo que ocurrió y la reconstrucción de la *verdad* de lo ocurrido se constituyó —y se sigue constituyendo— en experiencias intencionales mundano-vitales y subjetivo-relativas de todos los involucrados —protagonistas directos o indirectos, u observadores más o menos pasivos— en dicho conflicto interno armado que afligió al Perú. El sentido y la verdad de procesos que involucran la *praxis* humana intersubjetiva y tienen una dimensión moral, en efecto, no flotan en la estratósfera de un mundo de «idealidades» intemporales como puede plantearse de entidades o enunciados matemáticos. Todo *sentido* y *verdad* —o, usando una frecuente expresión de Husserl: todo «*sentido* de ser y *validez* de ser»— se constituyen *intersubjetivamente*, siendo esto más patente en aquellos de naturaleza *práctica* o *moral*. Solo cuando la comunidad intersubjetiva de nuestro país, extremadamente fraccionada culturalmente, logre comprender esto a cabalidad, quizás pueda ella lograr una aceptación más benevolente y tolerante del *Informe final* que la CVR le ofreció en agosto de 2003 con los resultados de sus investigaciones, y así, viéndose reflejada en él, pueda finalmente entrar en la senda tanto tiempo postergada que conduzca a su *reconciliación* inmanente.

§ 2. «Fundamentalismo» versus «fundacionalismo»

Hace más de una década, y durante los años de la violencia armada en el Perú, todavía nos resultaba atractiva la idea de que la noción moderna de fundacionalismo y el fundamentalismo —religioso o ideológico-político— se co-perteneían como primos hermanos. Abordábamos a este último desde la crítica heideggeriana al «fundacionalismo moderno», esto es, al concepto de racionalidad occidental y su principio rector, el de *verdad* como *certeza*. La adecuación de todo ente a la medida, los principios, y el proceder calculante del *ego* acarrearba la interpretación de este como *fundamentum absolutum et inconcussum*, primera sustancia y sujeto por excelencia, que asegura su dominio total sobre la naturaleza colocándose como su presuposición fundamental y proyectándola matemáticamente como imagen suya. El *ego*, como fundamento e identidad consigo mismo en la transparencia más absoluta, pretendía poder distinguir claramente —vía el método analítico-sintético, resolutivo-compositivo— entre la verdad y el error y llegar al conocimiento de todas las cosas³. Siendo esta empresa fundacional solidaria con la pretensión totalizante de un discurso unitario absolutamente verdadero —que tiende a obliterar la finitud humana—

³ Cf. DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, traducción y notas de J. Sirven, Paris: Vrin, 1966, cuarta edición, pp. 18-20. (Adam, Charles y Paul Tannery, [eds.], Paris: Cerf, 1903, pp. 371-373).

nos resultaba atractivo, repito, vincularla con los fundamentalismos políticos e ideológicos tan en boga en distintas partes del orbe y que para ese entonces estaban desangrando a nuestro país⁴.

Claro está, *fundamentalismo* era una palabra usada hacia fines del siglo XIX e inicios del XX en los Estados Unidos y Canadá para referirse a ciertos grupos de cristianos protestantes conservadores opuestos a tendencias liberales y modernas en la interpretación de la fe cristiana, y solo por extensión se empezó a utilizar para caracterizar toda suerte de fanatismos religiosos y políticos. Asociamos, así, la noción de *fundamentalismo* al sentido que antaño Jean Grenier dio a la expresión de «espíritu de ortodoxia»⁵, o a lo que luego Paul Ricoeur, en su extraordinario ensayo «Ciencia e ideología»⁶, caracterizó como los rasgos patológicos de la *orto-doxia* (recta creencia) que paulatinamente emergen en todo fenómeno ideológico, cuando, luego de constituirse en *representación primitiva* e *integradora* de una comunidad social, deja de movilizar socialmente y asume los rasgos de *domesticación del recuerdo*, consenso, convención, racionalización o *legitimación*, a través de una interpretación cada vez más simplificadora y esquemática del grupo, la historia y —en el límite— del mundo, muy poco rigurosa pero de gran eficacia social. Las ideologías *ortodoxas*, o los fundamentalismos, son pues esencialmente *intolerantes*, pues se presentan a través de un discurso único, intransigente, que no admite contradicción; y si esta no puede ser eliminada, se la transforma para introducirla en el sistema. Su lenguaje, en tanto degeneración de la *retórica*, lenguaje político por excelencia, se reduce aquí a un vocabulario mínimo de denominaciones correctas, expresándose fundamentalmente en máximas, *slogans* y fórmulas lapidarias que aseguran inicialmente la eficacia social de las ideas, para finalmente agravar su inercia, intolerancia y marginalidad. Muy atractivo, pues, nos resultó vincular el fundamentalismo como una creencia ciega, irracional —*ergo*, intolerante— de tipo mítico-religioso o práctico-ideológico, que no pone en cuestión el fundamento, cimiento o suelo sobre el que ella se yergue y desde el cual, sin embargo, se cometen los crímenes más viles, con el proyecto fundacional moderno. En otras palabras, no era difícil voltear el argumento y hallar precisamente en el seno mismo de posturas aparentemente antitéticas —esto es, racionales, modernas e ilustradas— exactamente el mismo prejuicio esencial de los fundamentalismos irracionales; solo que, en este caso, se trataba de no poner en cuestión un fundamento, cimiento o suelo que no era otro que el de la razón

⁴ Son varios textos en los que desde distintos ángulos abordamos dicha relación, siendo los más importantes de ellos: RIZO-PATRÓN, Rosemary, «Una "ética para el futuro": entre la esperanza y la responsabilidad», en: *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1987 (segunda edición 1988), pp. 19-99; RIZO-PATRÓN, Rosemary, «Violencia y Razón. La paradoja de una relación», en: *La racionalidad*, Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM/ CONCYTEC, 1988, pp. 85-115; RIZO-PATRÓN, Rosemary, «Fundamentalismos y crisis de fundamentos: consecuencias para la realidad peruana actual», en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n° 18 (1992), pp. 69-89.

⁵ Cf. GRENIER, Jean, *Sobre el espíritu de ortodoxia*, traducción de Pierre de Place, Caracas: Monte Ávila, 1969.

⁶ Cf. RICOEUR, Paul, «Science et idéologie», en: *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 72 (1974), pp. 328-356.

misma, incapaz de plantearse la cuestión del fundamento de su propio fundamento, y proponiéndose como causa-incausada, condición-incondicionada, vale decir, incondicionalidad.

Así, el fundamentalismo irracional y el fundacionalismo racional parecen fundirse en uno solo pues la *razón*, como fundamento necesario, absoluto e incondicionado, llevada a su extremo absoluto, anula su diferencia con su contrario: la máxima *sin-razón*, el caos.

Asimismo, no solo los proyectos *políticos utópicos* modernos (y siempre entendimos aquí por igual a los liberales de derecha como los comunitaristas de izquierda, cual dos caras de Jano), sino también la misma *ciencia moderna* tendían a reemplazar a la naturaleza, el ser humano, la historia y el mundo, cuyos respectivos discursos alegaban explicar, por ficciones utópicas, imágenes míticas o hipótesis matematizantes alejadas de las experiencias cotidianas, mundano-vitales, subjetivo-relativas.

No es sino profundizando en el concepto de *fundamentación última* en la «filosofía primera» de Edmund Husserl⁷, y siguiendo una pista de Jean Ladrière en un extraordinario texto titulado *El abismo*⁸, que caímos en cuenta que ambos conceptos no tienen la misma extensión, aunque sí están relacionados en el sentido indicado. En otras palabras, el *fundamentalismo* —y esta es la tesis que proponemos— es una perversión, degeneración, del *fundacionalismo*, el que tiene —además de la acepción moderna más conocida, expuesta aquí— otra posibilidad de ser entendido, fuera de las revalorizaciones neo-kantianas del pensamiento moderno (dentro de proyectos formalistas y pragmático-transcendentales) como la que llevan a cabo empresas del estilo de la de Jürgen Habermas contra las interpretaciones críticas de la modernidad, como las de Jean-François Lyotard.

¿Por qué sostenemos que cabe salvaguardar alguna noción de fundamentación última racional, y por qué nos parece esto relevante? Apelamos a la reflexión de Edmund Husserl, quien sintió la urgencia de la tarea de salvataje de una cierta forma de *fundacionalismo* —esto es, de *racionalismo*—, argumentando en innumerables pasajes de distintos textos, fundamentalmente de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que: «También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana

⁷ Cf. el texto de la suscrita, *First Philosophy and Ultimate Foundation. Edmund Husserl's Cartesian Meditations Revisited*, próximo a ser publicado. Un esbozo previo de un capítulo de dicha investigación se halla publicado como «Últimos fundamentos y filosofía primera en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl», en: Rizo-Patrón, R. (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP/IRA, 1993, pp. 51-84.

⁸ Cf. LADRIÈRE, Jean, «L'Abîme», en: *Savoir, faire et espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires de Saint Louis, 1976, pp. 171-191.

solo posee una significación subalterna»⁹. Jean Ladrière, crítico de las distintas formas «fundacionalistas» que según él resucitan a comienzos del siglo XX, especialmente en diversas empresas filosófico-especulativas y científicas¹⁰, observa su filiación con el proyecto resolutivo-compositivo cartesiano y moderno. En efecto, como ya hemos mencionado en diversas oportunidades, todas estas empresas sostienen el postulado de que el último poder fundante es un simple mecanismo, primer término o elemento, donde reina una evidencia indubitable, que se pretende alcanzar en la transparencia de la *intuitus mentis*, y capaz de servir de apoyo a todo lo dado de un modo derivado. Reiteramos que, si bien Ladrière observó que este modelo entró en crisis en el curso del siglo XX, llamó nuestra atención que afirmara —contra el discurso post-moderno imperante— que: «lo que se halla destruido en la idea de fundación es precisamente esta irreductibilidad y esta autarquía del fundamento. (...) Lo que sirve de fundamento en un momento dado no constituye sino una zona de detención, completamente *provisoria*, en un proceso que debe *continuar*. (...) Pero de un lado y del otro se abre pues una infinitud. (...) De un lado y del otro, la cadena de los condicionamientos puede proseguirse sin que aparezca en un momento dado un eslabón último, (...) un elemento primero»¹¹. Y la clave la hallamos en su conclusión, por la que pudimos retornar a Husserl, a pesar de lo que proponía Ladrière, pues, «(...) lo que debe preservarse es la fundación como *acto de fundar*, o más exactamente, como transgresión de lo inmediato (...) ella no puede significar más la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el *esfuerzo por seguir* las indicaciones de las huellas que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo»¹². En suma, la fundamentación última no podía significar otra cosa que la *experiencia* o la *vida intencional del sujeto mismo*, en la cual se decide en última instancia e ineludiblemente «todo sentido de ser y validez de ser», toda «razón y sin razón», y esa experiencia es absoluta solo en el sentido de que «tenga lo que tuviere presente a la conciencia, es a la vez consciente de sí misma»¹³.

⁹ HUSSERL, Edmund, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en: *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1973, tercera edición, p. 160. Este texto, más conocido como la «Conferencia de Viena» de 1935, se encuentra publicado en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, tercer Anexo, pp. 314-348 (la sigla Hua corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers [con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff], 1950-2005). El pasaje citado corresponde a la p. 337. Aun cuando me atengo a la traducción de la conferencia de Viena primero mencionada, también se halla incluida en la traducción castellana a cargo de Jacobo Muñoz y Salvador Mas de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 323-358. Este último texto será referido en adelante como *Crisis*.

¹⁰ Como hemos mencionado en anteriores oportunidades, entre las empresas *especulativas* (o filosóficas), Ladrière menciona a la meta-matemática de Hilbert, el atomismo lógico de Russell y Whitehead o el mecanismo de reducción lógica y la *fenomenología husserliana*; en cuanto a las tres empresas *científicas*, se trata de los desarrollos de la lógica combinatoria, la epistemología científica y la física moderna.

¹¹ LADRIÈRE, Jean, *op. cit.*, pp. 182-183.

¹² *Ib.*, p. 190.

¹³ HUSSERL, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962, p. 283; en adelante, *LFT* (Hua XVII, p. 279).

Nuestra opinión es, pues, que un nuevo sentido de fundacionalismo respecto de su acepción moderna es posible, y que este ha sido introducido primero por Husserl. Asimismo, sostenemos que Husserl es «fundacionalista» siempre y cuando se reconozca que su obra introduce elementos novedosos que abren la posibilidad de una nueva interpretación y transformación del *sentido de fundamentación* y de *conocimiento racional*, más allá del naturalismo y el objetivismo modernos, desviaciones cuya gravedad no ha sido suficientemente destacada ni comprendida por la filosofía post-husserliana¹⁴. Los análisis intencionales husserlianos, en efecto, manifiestan más bien una «retirada» (en expresión de Ladrière) del sentido *moderno* de fundamento, teniendo el mérito de indicar las posibles vías para escapar a las consecuencias escépticas de tal descubrimiento. Su crítica del conocimiento como autorreflexión no es, en efecto, sino «una auto-exposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales»¹⁵. La subjetividad tal como la entiende Husserl —en tanto *fundamento* o *razón*— manifiesta a su vez su raigambre esencial en la experiencia *finita*, en el mundo de la *δόξα* y de la *vida*¹⁶, entendido este, por consiguiente, como constituyéndose y constituyéndola originariamente *antes* de su forma madura, lingüística, «discursiva» y «consensual». Al revalorizar el sentido de «fundamentación racional», Husserl tampoco pretende —como las estrategias neokantianas habituales— «reconstruir» lo que constituye el procedimiento «racional» o discursivo, desde el que se pueda posibilitar el entendimiento consensual, base de la constitución de las sociedades civil y políticamente organizadas. Sin que su proceder contradiga las estrategias anteriormente señaladas —y situándose más bien en un nivel más esencial o «fundamental»— pretende meramente «describir» *lo que se manifiesta* (fenomenalmente) como la *subjetividad* «funcionante» o «actuante» (*leistende*) *responsable* de todo «sentido de ser» y «validez de ser» (esto es, «trascendental») —en tanto fundamento o razón. Esta descripción, por ende, no contradice, sino que puede perfectamente servir de trasfondo a estrategias «procedimentalistas» u otras que se «construyan» sobre la base de dichas descripciones. Por el contrario, los intentos, por parte de dichas estrategias, de auto-justificarse «en oposición» a las miras y descripciones de la fenomenología husserliana, solo han manifestado —de parte incluso de figuras notorias de la filosofía contemporánea— desconocimiento y malinterpretación notables de aquélla.

En suma, Husserl introduce en la reflexión sobre el fundamento dos elementos centrales: *a.* primero, que la «fundación última» no ha de entenderse como punto de partida racional y fijo, sino como *τέλος* de la *razón*, no como un proceso detrás de nuestras creencias y sosteniendo nuestra reflexión, sino delante de ella, como *meta práctica* de la voluntad en un proceso histórico infinito, interminable, cuyas valideces no pueden entenderse sino como conquistas parciales, relativas y provisionarias

¹⁴ Cf. *Crisis*, p. 172 (cf. *Hua VI*, p. 348).

¹⁵ *LFT*, pp. 283-284 (*Hua XVII*, p. 280).

¹⁶ Cf. *Crisis*, pp. 13, 50-55 (cf. *Hua VI*, pp. 10, 48-54).

(*zeitweiliger Gültigkeiten*) en un proceso llamado a continuarse¹⁷, y, b. segundo, que «fundación última» no significa otra cosa que *última auto-responsabilidad* de la razón, mientras que la fenomenología como «ciencia de fundamentación última» significa «ciencia de última responsabilidad» (*Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung*), esto es, como un compromiso total de la razón.

En suma, esta forma de «fundacionalismo» no solo está reñido con el «fundamentalismo» esencialmente intolerante, sino que es *esencialmente tolerante*: porque se halla involucrada en un proceso abierto de valideces provisionales sometidas a correcciones en un proceso infinito, y porque responde a la auto-responsabilidad más radical, por la que el sujeto racional se hace absolutamente cargo de (responde por) sus efectuaciones intencionales tanto teóricas como prácticas —constitutivas de sentido o de validez— aceptando su historicidad y falibilidad.

Antes de ampliar el sentido de esta forma de fundacionalismo compatible con la tolerancia, para incluir el tema de la intersubjetividad, es necesario un paréntesis metodológico.

§ 3. De la actitud natural a la actitud fenomenológico-trascendental: la eticidad de la reducción

El sentido del «fundacionalismo husserliano exige un retorno a un sujeto auto-responsable que se hace cargo de sus efectuaciones intencionales, vale decir, de la constitución trascendental de sentido, tanto teórica como práctica. La «reducción trascendental» es el procedimiento metodológico de la fenomenología trascendental que, como giro subjetivo, no es una mera «técnica epistemológica» que privilegia la razón teórica al servicio de una filosofía intelectualista, ni conduce a un subjetivismo egológico y solipsista que cercena al sujeto del mundo de la vida y lo atrapa en un relativismo escéptico. Todo lo contrario, en todas sus aplicaciones, la reducción trascendental husserliana tiene una dimensión ética, pues, como subraya Husserl *ad nauseam*, «la razón no admite ninguna distinción en “teórica”, “práctica” y “estética”»¹⁸. Por el contrario, «la razón es racional en el *querer-ser-racional*», en un «*esforzarse* hacia la razón», puesto que ella «indica precisamente aquello hacia lo

¹⁷ Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*, traducción de José Gaos, México/Buenos Aires/Madrid: FCE, 1993, segunda reimpresión, pp. 372-373; de ahora en adelante *Ideas I* (cfr. *Hua IV*, p. 139); cfr. *Crisis*, pp. 277-283 (cfr. *Hua VI*, pp. 269-276). En este último texto Husserl sostiene que: «La filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas: he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena. (...) la filosofía está necesariamente en marcha; pero descubre también que hay en este camino una forma final, pero que al mismo tiempo inaugura una infinitud y una relatividad de un nuevo género» (*ibid.*, p. 273 [*ibid.*, p. 281]).

¹⁸ *Crisis*, p. 283 (*Hua VI*, pp. 275-276).

que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo "bienaventurado"¹⁹. Si bien varios textos de Husserl han sido interpretados como dando expresión a un intelectualismo exacerbado y a la primacía del conocimiento teórico sobre el dominio afectivo y volitivo²⁰, de modo meridianamente claro él sostiene que la «suprema justificación», «la responsabilidad más elevada o la última (que) corresponde en el conocimiento (descansa en) las efectuaciones de la afectividad que son constitutivas en última instancia»²¹. Por ello, a un nivel más profundo de la razón, Husserl sostiene que la «motivación del filósofo que comienza» es la responsabilidad, una función de la razón práctica; siendo inequívocamente el intelecto «sirviente de la voluntad»²². De Husserl y su nuevo concebido «fundacionalismo racional» ha de extraerse la interpenetración de las dimensiones de la razón y la alta dignidad de la razón práctica.

Empero, como ya se ha manifestado, la reducción fenomenológico-trascendental no se ejecuta con un mero retorno o giro reflexivo hacia un sujeto que se reconoce responsable de la constitución de sentidos y de valideces en un proceso histórico infinito y abierto, de correcciones permanentes. El sujeto trascendental constitutivo y responsable, que la «reducción trascendental» pone al descubierto, es precisamente «trascendental» y no una mera entidad mundana, «natural». Permaneciendo en la actitud natural, la simple reflexión solo accede a la mente como entidad mundana psíquica, separada de los cuerpos, pero unida a éstos por relaciones de exterioridad. Solo a través de la *suspensión de la actitud natural* se descubre el oculto y anónimo funcionamiento de la vida del sujeto como una correlación intencional compleja y estratificada, constitutiva de sentido de ser y validez de ser.

Ahora bien, si el «conócete a ti mismo» tiene todavía una dimensión auténticamente ética en Platón —como reconoce Husserl en sus *Conferencias de Londres*²³—, esta dimensión se pierde en su sentido originario con Descartes, el cual conserva únicamente la «eticidad» propia del *radicalismo* del filósofo que pertenece, según Husserl, a la esencia de toda *reflexión* filosófica. Así ella conserva todavía una forma

¹⁹ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

²⁰ Cf. *Hua VIII*, pp. 193-194.

²¹ *Ib.*, pp. 25, 194.

²² En una carta de 1919 a A. Metzger sostuvo expresamente: «No es que yo considere que la verdad y la ciencia son los valores superiores. Todo lo contrario, "el intelecto es el sirviente de la voluntad", del mismo modo yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad» (McCORMICK, Peter y Frederick Elliston [eds.], *Husserl Shorter Works*, Notre Dame/Brighton: University of Notre Dame Press/The Harvester Press Limited, 1981, p. 361). Cf. *Hua VIII*, p. 201. En sus lecciones de 1910/1911 sobre *Lógica y teoría del conocimiento* (Ms. F I 12, pp. 53a-45a), luego de señalar la importancia de construir una ética, praxis y axiología científica, y de confesar que todavía no tiene nada en esa dirección, insiste que en su realización se cifran los intereses más elevados de la humanidad. También sostiene que la personalidad más valiosa es la que se orienta y configura a sí misma y al mundo en tanto razón práctica, en conformidad con los ideales racionales más elevados. Cf. MELLE, Ullrich, «Introducción», en: *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

²³ Cf. HUSSERL, Edmund y Berndt Goossens, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie (Londoner Vorträge 1922)», en: *Husserl Studies*, vol. 16, n° 3 (1999), pp. 183-254.

a la que puede otorgársele valor pudiendo interpretársele éticamente o apuntalar de modo auténticamente ético. En suma, la dimensión específicamente ética del giro subjetivo que exige Husserl es que todo ser humano, aunque sea una vez en su existencia, debe abandonar su modo ingenuo de vida y dedicarse a asumirla, de modo autónomo y responsable, a través de una meditación radical. No es, pues, como decíamos, un mero recurso epistemológico conducente a un solipsismo escéptico. Todo lo contrario. Y, si bien la vida ética misma no requiere de una «reducción trascendental», solo desde esta se vislumbra la esencial conexión entre la vida trascendental (por la que se revela al sujeto como teórica y prácticamente responsable de sus actos) y la vida ética. Por ello Husserl sostiene en la *Crisis* que ella «esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto humanidad»²⁴. En ese sentido, la vida de superficie aparece representando a la actitud natural, mientras que la «vida de profundidad» a la actitud fenomenológica.

Con estos elementos, podemos afirmar que una vida constitutiva de sentido es un tomar conciencia de nuestra propia productividad en nuestra relación con el mundo, esto es, una invitación a «saber lo que hacemos»²⁵, un llamado en cierto modo violento a la autenticidad asumiendo, en un acto de valentía, el riesgo de morir (*melete thanatou*) a la vida natural de objetividades constituidas y certezas asibles, para nacer a la difícil adhesión al ideal ético de la absoluta auto-responsabilidad. Por supuesto que resulta excesivo calificar a la reducción trascendental de acto moralmente bueno, pues solo al término de su realización se le revela al fenomenólogo la auto-responsabilidad radical involucrada en la correlación trascendental. Pero en tanto cumple el papel teórico responsable de esclarecer la constitución de sentido cognitiva, moral o axiológica como sirviente de la voluntad, ella no solo «rompe el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido»²⁶, sino que desata nuestro compromiso ingenuo con el mundo para interpretarlo bajo una nueva luz.

La revelación de la vida constitutiva de sentido posibilitada por la reducción puede en principio fomentar la tolerancia intersubjetiva en general, y política en particular, no solo porque el hábito en el desplazamiento de nuestras propias actitudes (de la «natural» a la «trascendental») nos vuelve flexibles para auto-desplazarnos hacia puntos de vista distintos que el nuestro, sino que nos revela el carácter perspectivo, incompleto, provisorio y de abierta infinitud de nuestro encuentro con el mundo y los otros.

²⁴ *Crisis*, p. 144 (*Hua VI*, p. 140).

²⁵ «To know what we're doing», en términos de HART, James, *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica* 126), p. 28.

²⁶ WELTON, Donn, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en: Elliston, F.A. y P. McCormick (eds.), *Husserl, Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-55.

§ 4. De la evidencia moral a la verdad moral: intersubjetividad y tolerancia

Volvamos ahora al tema de la constitución trascendental e intersubjetiva de la evidencia moral que nos parece corresponder a aquella que sustenta el tipo de investigación (las distintas experiencias indagadoras) de la *Comisión de la verdad y reconciliación*, y que a su vez, en nuestra opinión, sustenta la veracidad —de naturaleza moral, tolerante y anti-fundamentalista— del relato recogido en el *Informe final* que ella presentó a las autoridades y pueblo peruano en agosto del año 2003. En lo que sigue, compartiremos nuestra reflexión sobre los conceptos de *evidencia y verdad morales* —sus premisas y postulados—, la que, a su vez, es tributaria no solo de la fenomenología trascendental sino que se desenvuelve, recogiendo la expresión de James Hart, *secundum sententias Edmundo*²⁷. El lenguaje descriptivo de nuestra reflexión, sin embargo, más que trascendental, es «mundano», esto es, pertenece al ámbito de lo «constituido». Solo tangencialmente echamos luz en el tipo de experiencias trascendentales *constitutivas* del sentido de los fenómenos de evidencia y verdad, intentando permanecer en el nivel descriptivo de una fenomenología mundana dirigida a un público no filosófico. Así, en dicho lenguaje, las referencias a la vida intencional del sujeto trascendental, aunque implícitas, están continuamente presentes.

§ 4.1. Premisas

De modo preeminente, las nociones de *verdad, reconciliación y justicia* constituyen el núcleo y el objetivo del trabajo de la CVR²⁸. Las tres sustentan las definiciones esenciales, el desarrollo y la articulación de su *Informe final*.

El concepto de *verdad*, manejado *operativamente* por los comisionados e investigadores de la CVR, no se mueve en el nivel a-crítico del común de las gentes que presupone (con facilidad positiva) que los «hechos hablan por sí mismos». El peligro que

²⁷ Cf. HART, James, *op. cit.*, p. xi. En efecto, sin hacer explícita referencia a ellas, nuestras reflexiones se inspiran fundamentalmente en los análisis fenomenológicos de Husserl en *Ideas I, Ideas II, Meditaciones cartesianas, Lógica formal y lógica trascendental y Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, entre otros de sus textos.

²⁸ Cf. el Artículo 1° del Decreto Supremo N° 065-2001-PCM: «Créase la Comisión de la *Verdad* encargada de *esclarecer* el proceso, los *hechos* y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación de los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos. La Comisión de la Verdad propenderá a la *reconciliación* nacional, al imperio de la *justicia* y al fortalecimiento del régimen democrático constitucional» (el subrayado es nuestro). En conformidad, el Decreto Supremo N° 191-2001-PCM amplía luego su denominación al de «Comisión de la *Verdad y Reconciliación*». Utilizamos a continuación el lenguaje del decreto al usar la expresión «hechos» que, a su vez, fenomenológicamente hablando, requiere de una descripción del *proceso de su constitución en experiencias*, partiendo de ellos como «fenómenos» dados a un tipo peculiar de experiencias dadoras de sentido y validez. Cf. *Glosario de términos para la comisión de la verdad (grupo de filósofos)*, trigésimo cuarto borrador, julio 12 de 2003, p. 28 (contribución de la autora). Cf. también, en el mismo glosario, las entradas referidas a «objetividad», «interpretación» y «valor», entre otros, que complementan al de «verdad» (pp. 11-13, 40-41).

conlleva esta posición es su *absolutismo* implícito. Y todo absolutismo desemboca irremediabilmente en *múltiples* absolutismos —en múltiples relatos absolutos e irreductibles de distintos actores y/o espectadores—, todos inconmensurables, *v.gr.*, intolerantes entre sí, lo que se traduce *eo ipso* —y paradójicamente— en su supuesto contrario: en un *relativismo generalizado*. El peligro de caer en un discurso «absolutista» —*ergo*, absolutamente «relativista» y unilateral— es lo que logró *evitar* el relato que recoge el *Informe final* de la CVR²⁹.

§ 4.2 Postulados

Hablar de «verdad» en el contexto de la CVR se sustenta en un concepto ampliado de *razón* humana. No solo porque al lado de la esfera «subjetiva» *cognitiva* se cuentan las del *sentimiento* y de la *voluntad*, sino porque, al lado de la esfera «objetiva» de los «estados-de-cosas» conocidos se cuentan las de los *valores* éticos, jurídicos, y de las *normas* prácticas, etc., esferas tan categorizables como la esfera racional de la cognición. Asimismo, la CVR no presupone una noción meramente *epistemológica* de «verdad» porque la razón no es puramente *cognitiva*, sino más bien simultáneamente *práctica* y *axiológica*.

²⁹ La ingenuidad *epistemológica* de esta postura tiene un respaldo filosófico en el «realismo» metafísico o positivista (que, curiosamente y a pesar de la enemistad secular entre «metafísico» y «cientismo positivista», en esto se complementan a la perfección), el cual presupone que nuestra mente «refleja», «representa» o «extrae» las «formas» de la realidad —o de los «hechos» (palabra santificada por el positivismo)— como si fuese una suerte de «espejo» milagroso. Estas posturas padecen de ingenuidad filosófica (y científica, dicho sea de paso) porque desconocen —y son incapaces de dar cuenta cabal y aceptable de— los disensos múltiples que afectan no solamente las distintas concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) en sus ámbitos *prácticos* (éticos, axiológicos, políticos, culturales en general), sino también *teóricos* (la existencia —por ejemplo— de distintas teorías y paradigmas científicos concurrentes en una época de crisis de paradigmas), y, más aun, incluso disensos *perceptivos* (que afectan el modo cómo desde distintas culturas, etc. las cosas del mundo circundante *aparecen* desde distintas perspectivas, o de distintas maneras). Esto no quiere decir, empero, que las palabras «hechos», «objetividad» y «verdad» carezcan de contenido, y que —nuevamente— de lo que se trate sea de sostener un relativismo moral o epistemológico. Todo lo contrario, pero precisamente la sustentación del *sentido* de dichos términos se torna urgente en su más extrema rigurosidad, sin caer en los simplismos inconmensurables consabidos. Esto quizás explique por qué, incluso antes de presentar su *Informe final* al país, desde numerosas tiendas políticas y de la sociedad civil interesadas —incluyendo los medios de comunicación— se intentó impugnar la veracidad de su versión, muy «sagazmente» creyendo poder «relativizar» de entrada su contenido (antes de conocerlo), como proveniente de un «sector político» —a su vez «interesado»— que estaría representado por los miembros de la CVR. Dichas reacciones denotaron no solamente una falta de inteligencia respecto del complejo problema de la «verdad» —incluso en el caso de algunos periodistas conocidos, antiguos y lamentablemente no muy exitosos estudiantes de «filosofía», que quisieron sorprender al público con sus críticas pretendidamente «inteligentes»—, sino una *mala fe* que no dejó de ser dolorosa, ya que además ocultó adrede el carácter notablemente plural de la composición de los miembros de la CVR. Esta, sin embargo, contempló y abordó con seriedad y desde el inicio ese problema, por lo que dedicó parte de su trabajo a reflexionar sobre los fundamentos epistemológicos y morales de su investigación. Esta reflexión —que duró casi los veinticuatro meses de trabajo de la CVR y que contó con el apoyo de unos diez profesores de filosofía que trabajaron sostenidamente y *ad honorem*— fue redactada en un *Glosario de términos* filosóficos (éticos y epistemológicos) inédito que, sin embargo, fue conocido por los trabajadores de la CVR. Así, la reflexión quedó implícita en la redacción del *Informe final*, pero, aunque no forma parte explícita del cuerpo principal de su relato, sí fue recogida tanto en las palabras preliminares de su Presidente como en la amplia y sustentada Introducción.

La *verdad* misma es una cualidad o atributo que pertenece al conocimiento, esclarecimiento, explicación, juicio, proposición, descripción, relato o narración de algo. Es obvio que el grado de verdad de un conocimiento dado es distinto según el tipo de objeto del que se trate: la verdad de una operación matemática tiene mayor certeza y objetividad, menor opción a interpretaciones o enfoques que la verdad relativa a fenómenos físicos o materiales. A la primera se la ha denominado tradicionalmente «verdad necesaria», a la segunda «verdad contingente» o fáctica. La verdad perteneciente a la descripción o narración de asuntos humanos prácticos, o acciones humanas libres y voluntarias, tiene *mayor contingencia* y facticidad que las anteriores. Cabe en este caso mayor diversidad de enfoques, perspectivas e interpretaciones, porque su objeto es precisamente la *acción* humana, que en tanto libre y voluntaria, siempre es del orden de aquello que «puede ser de otro modo», como sostenía el propio Aristóteles. Ninguna verdad fáctica es absoluta, ni la de los hechos empíricos de las ciencias naturales físicas, ni *a fortiori* la de los «hechos morales». Decíamos que solo determinadas verdades formales, de razón, pueden exhibir una llamada necesidad u objetividad incontestable. La «objetividad absoluta» en el caso de las verdades fácticas, si bien por definición es «fácticamente» inalcanzable e inagotable (una imposibilidad *práctica*), sí funciona como una *meta* deseable, un *ideal*, una pauta o medida de nuestra relativa lejanía o cercanía, o de nuestro grado de certeza.

Ahora bien, el grado de verdad de un conocimiento o narración no depende solamente del *objeto* del que trata. Depende también del tipo o cualidad de la *experiencia* que tengamos de él. Así como es en relación al conocimiento (juicio, proposición, narración) que hablamos de su *verdad*, correlativamente es en relación a la *experiencia* que nos referimos a su *evidencia*. Nuestras *experiencias* de los «hechos» deben ser *evidentes* si queremos que la *explicación* (juicios, evaluaciones, proposiciones, narraciones) de los mismos sea *verdadera*. Si la verdad es la cualidad de la proposición (descripción o narración de «hechos» o «eventos»), la evidencia es la cualidad de la experiencia de esos mismos «hechos» y «eventos». Por consiguiente, si la descripción (*v.gr.*, «verdadera») de los «hechos» presupone la experiencia de los mismos, hablar de su «verdad» presupone como su *correlato* una «evidencia». Ahora bien, una proposición (juicio) verdadera puede depender —obtener su verdad— de otra proposición verdadera, o una narración verdadera depender de otra (incluso *a limine* una narración puede darse por verdadera sobre la base de un «consenso» de narraciones). Pero al final de la cadena meramente discursiva o narrativa deberán hallarse *experiencias evidentes* que la sustenten. En otras palabras, la narración (conocimiento) de un llamado «hecho» o «evento» recoge lo que experimentamos (vemos, tocamos, sentimos, valoramos, estimamos, calculamos, etc.) de él. En consecuencia, no es a nivel de la *narración* (o a nivel lingüístico, como reiteradamente sostienen muchos filósofos contemporáneos) donde se *decide*, *en última instancia*, la verdad de «hechos» o «eventos» dados, aunque la forma discursiva o la narración resulte *indispensable* para poder *expresar* lo que tiene lugar al nivel de la experiencia, *fijarlo*, *recuperarlo*, *transmitirlo*, someterlo a examen intersubjetivo, y luego volver a someterlo a examen y acuerdo intersubjetivo. La verdad se decide

«en última instancia» (o en primerísima instancia, sería más correcto decir) en la «evidencia» de las experiencias originarias en las que los «hechos» o «eventos» en cuestión *se nos manifiestan*. Este es un principio fenomenológico esencial.

La *evidencia* misma de las experiencias originarias, correlato *subjetivo* de la noción *objetiva* de *verdad*, viene de «*ver algo como algo*». No nos engañemos: ningún «ver» es un ver «puro y simple» de «hechos», y mucho menos putativamente aislados y puntuales—como afirman los empiristas—, ni siquiera en la más simple percepción. Todo ver es *ya* un «*ver algo como algo*», un ver interpretativo (valorativo) de algo, aunque todavía implícitamente³⁰. Así, «evidente»—pero solo en sentido amplio— es lo que se «da a ver como algo»³¹. «Evidencia»—todavía en sentido amplio— es un «comprender íntimo» semejante a un «ver» pero cargado de *sentido* y—aspecto frecuentemente pasado por alto, pero esencial epistemológicamente hablando— de modo *consistente* en el *tiempo*. Hay pues diversos modos de «hacer ver» algo. Se «ve algo» percibiendo, recordando, pero también viendo una imagen (foto, cuadro, película), o incluso imaginando. La comprensión (no mera repetición memorística) de un teorema o de una multiplicación, o las experiencias judicativas, son también—o presuponen— un ver o comprender, de tipo intelectual.

Así, el grado de «verdad objetiva» de una proposición, descripción, explicación, esclarecimiento, narración, relato (*ergo*, conocimiento) depende del grado de evidencia—o de certeza— que comporta la experiencia de base. Pero, toda experiencia es evidente en *sentido fuerte* solo si se halla en *síntesis de concordancia* con las experiencias *de otros sujetos* (iguales o distintas) dirigidas al mismo «hecho» o «evento». Vale decir, las experiencias son evidentes en sentido fuerte no solo si son consistentes en el tiempo, como por ejemplo en la síntesis de nuestras propias experiencias concordantes sobre determinadas realidades o eventos, sino si se mantienen consistentes en el tiempo en síntesis con las experiencias de otros sujetos³². Mayor evidencia y certeza—y correlativamente mayor «objetividad» y verdad— exhibe una experiencia cuanto mayor es su síntesis concordante con otras experiencias, vale decir, cuanto menos se halla en síntesis discordante con otras experiencias. Cada experiencia aislada con su evidencia aislada está atada a una *perspectiva*, a un enfoque,

³⁰ Este es el nivel de sentido que se halla en nuestras más elementales experiencias intencionales. Las experiencias de base no son contenidos de sensación, en el sentido empirista de antaño, y menos contenidos de sensación atómicamente independientes, unidos *ex post* por una narración, única instancia supuestamente interpretativa. La interpretación se da *desde la experiencia perceptiva*, pero de modo implícito. Este nivel interpretativo a nivel de la experiencia básica permite entender por qué ellas están sintetizadas entre sí, incluso en un mismo sujeto, que así puede evaluar el carácter consistente de sus propias experiencias.

³¹ Mostrar o «dar a ver» es lo que filosóficamente se llamaba antaño «intuición» o «intelección» (νοῦς). Toda intuición inevitablemente comporta interpretación: «da a ver como algo» (una sensación aislada no es intuición). La intuición es evidente no solo porque muestra, porque da a ver algo como algo, sino porque lo hace de modo consistente en el transcurso del tiempo. Pero se requiere una evidencia más fuerte que sustente la verdad de una proposición o narración: esta evidencia es la intersubjetivamente contrastada.

³² Este es el caso de las evidencias fácticas normales, *a fortiori* de las evidencias relativas a la *praxis*.

a una mera opinión. Es en este sentido que se sostiene la indesligable vinculación de la «intersubjetividad» y de lo que llamamos «objetividad». No estamos hablando aquí —no a este nivel— de «acuerdos» o «consensos» que también requieren del concurso de la intersubjetividad o de la interacción social (sea entre comunidades de científicos, inclusive), pues ellos entran en escena solamente a nivel discursivo y lingüístico, asimismo narrativo que, siendo un nivel ulterior, resulta vacío sin el sustento de experiencias intersubjetivas concordantes de modo consistente en el tiempo. Piénsese que puede haber «acuerdos» o «consensos» muy amplios —a nivel meramente verbal— que versan sobre lo que ulteriormente pudo resultar siendo totales falsedades, o incluso —en el plano político— consensos mayoritarios sobre lo que solo luego resulta ser una opción catastrófica para los pueblos. Llama profundamente la atención a este respecto cómo periodistas, políticos y comentaristas políticos en ocasiones desorientan al público haciéndole creer que el detentor de una preferencia «mayoritaria» es *eo ipso* poseedor de la verdad «objetiva» o del mayor bien posible. Estamos, pues, hablando aquí de aquello que *debe sustentar* un acuerdo o consenso intersubjetivo a nivel discursivo si este quiere estar orientado de modo razonablemente adecuado: que es la síntesis concordante de experiencias intersubjetivas.

Pero volvamos al papel del discurso y de las narraciones, que no deja de ser esencial. En efecto, las experiencias sintetizadas de modo coincidente y consistente en el tiempo —siendo la base de la evidencia y de la certeza— son improductivas si no se ven recogidas en *narraciones* coherentes. Este papel importante de las narraciones ha llevado a algunos a confundir su lugar en la constitución de la evidencia y de la verdad, y a atribuirles un papel primigenio u originario. Las narraciones no producen ni la evidencia ni la verdad, pero sí, como dijimos, llevan a la «expresión» y permiten *fixar* las experiencias intersubjetivas sintéticamente coincidentes de modo consistente en el tiempo. Ahora bien, las narraciones mismas —y el discurso en general— también son concatenaciones, articulaciones o síntesis consistentes y coherentes, pero de *ideas* o *conceptos*. Este tipo de síntesis es *categorial* y «discreto» (no «continuo» como la síntesis de experiencias primigenias) pues se da *en el lenguaje*, pero descansa en y recoge la síntesis previa de experiencias pre-predicativas *ya dotadas de sentido*. Las distintas perspectivas constituyen distintas aproximaciones de cercanía y lejanía *espacial* y *temporal* a los «hechos» y procesos experimentados que se describen y narran *ex post*. La llamada «objetividad» y «verdad» de una narración es el correlato de una certeza aproximativa y se constituye así de modo intersubjetivo, vale decir, con el sustento de la síntesis de coincidencia de experiencias diversas de actores y fuentes con distintas perspectivas y enfoques. Pero esto solo funciona —punto que no ha de pasarse por alto— si se da de modo consistente en el transcurso del tiempo.

La verdad, entonces, de una narración o relato —más allá de su articulación judicial y lingüístico-intersubjetiva— es la *expresión categorial* de un proceso temporal constitutivo de sentido y validez anterior a la narración o al relato mismo, proceso por medio del cual las experiencias intersubjetivas concordantes de comunidades

humanas superan por grados su inherente relativismo y finitud y se orientan asintóticamente al *τέλος* o meta ideal de una verdad absoluta³³.

§ 4.3 Aplicación

Retomemos los postulados anteriores y veamos cómo se aplican en el contexto de la CVR peruana. La *verdad* del relato del *Informe final* de la CVR no es una verdad meramente epistemológica, científica o cognitiva. Acoge un concepto más amplio de racionalidad humana, por lo que su concepto de verdad—debido a los *valores* éticos que la sustentan—busca apelar o motivar a la *voluntad* (libre, por definición) y a los *sentimientos* de los diversos sectores de peruanos. Vale decir, los peruanos deben poder sentirse *emocionalmente afectados* por la verdad del relato y las propuestas del *Informe final* de la CVR para que puedan ser *cognitivamente* persuadidos.

Asimismo, la *verdad* y lo *verdadero*, en el contexto de la CVR, concierne ciertos fenómenos *sui generis*, los de la *acción* humana, voluntaria y libre. No concierne, pues, fenómenos empíricos y naturales (causalmente determinados) como aquéllos estudiados por las ciencias físicas empírico-deductivas, cuya *verdad* comporta una relativa *necesidad* y *universalidad*; ni concierne *verdades de razón*, *necesariamente universales* e incontestablemente *objetivas*, como las que estudian las ciencias formales, lógicas y matemáticas. La acción humana, voluntaria y libre (*praxis*, de ahora en adelante), tampoco comporta la necesidad de otras actividades humanas ligadas a la supervivencia física ni a la producción técnica y cultural de un mundo humanizado. Son acciones *políticas* y *éticas* por excelencia, signadas—como decíamos—por la *libertad*, vinculadas al comportamiento voluntario *intersubjetivo* (a la interacción social) y dirigidas a *finés buenos* (o desviadas de los mismos). La verdad que concierne a esta *praxis* examinada por la CVR, por consiguiente, trata de fenómenos *sui generis* llamados «hechos morales». Toda verdad *fáctica*, que concierne «hechos», y *a fortiori*, «hechos morales», trata de lo *carente de necesidad*, de lo contingente, vale decir, de aquello que puede (o pudo) ser de otro modo.

No huelga reiterar que los hechos que el mandato del estado peruano pidió esclarecer a la CVR son de este tipo: conciernen acciones humanas, voluntarias y libres, que pudieron (incluso *debieron*) *no* ocurrir, y que se llevaron a cabo apartándose de fines buenos³⁴, como la integridad de la persona humana, y en abierta ruptura de la convivencia y paz social.

³³ Una evidencia del más alto grado de objetividad y verdad, sustentatoria de una verdad proposicional, es inalcanzable prácticamente, pero funciona como una meta (*τέλος*) práctica de la voluntad del científico, como una meta deseable que guía la marcha y la dirección de su trabajo, y que es realizable de modo siempre parcial e imperfecto, pero realizada a fin de cuentas. Una objetividad y verdad incontestables serían aquéllas que se hallarían en síntesis de concordancia con todas las experiencias reales y posibles de todos los sujetos reales y posibles en general. Este ideal es, por supuesto, solo eso: un «ideal».

³⁴ Estos fines buenos, como sostiene desde un inicio nuestra constitución política, consisten en la supremacía de la *persona humana*, fin y objeto de todo el sistema democrático, y en la *convivencia pacífica*

En cuanto a la narración de la CVR, por ejemplo, esta pretende presentarse como *verdadera* porque muestra que descansa en *experiencias* que «dan a *ver*» los «hechos» sucedidos, como portando un *sentido* dado, con interpretaciones más o menos explícitas. Lo fundamental aquí es que se pueden evocar experiencias que «dan a *ver*» no solo lo que sucedió, los «hechos» acontecidos, sino que permiten «*ver*» el cómo, el por qué, las responsabilidades compartidas, los padecimientos de las víctimas, y permiten «evaluar» su valor o rectitud moral. Estas experiencias además son de diverso tipo. Las básicas, aquéllas que son portadoras privilegiadas de «certeza» —aquellas creencias «originarias» (*Urdoxa*)— son las experiencias de tipo directamente *perceptivo*. Pero las experiencias perceptivas, si bien fundamentales y «fundantes» respecto de otro tipo de experiencias, son muy limitadas, y su alcance, finito, no siendo «recuperables» en un relato como el de la CVR sin el concurso de la memoria. La *memoria* misma es, por cierto, también una experiencia privilegiada, intuitiva, aunque dependiente de experiencias perceptivas previas, expresada en testimonios vivos de los actores (víctimas, perpetradores o testigos), y con una relativa dosis de imprecisión si la distancia temporal se hace muy grande y la carga emotiva intensa. Además de experiencias «dóxicas», esto es, de «creencias» —como la percepción, la memoria, la empatía, la conciencia de imagen (a través de documentos gráficos), etc.—, también son experiencias portadoras de sentido y contribuyen a la constitución de la evidencia de «hechos morales» las experiencias del ámbito de los *sentimientos* como dolor, espanto, pánico, incredulidad, desesperanza; las experiencias pertenecientes a los *actos voluntarios*, como realizar concientemente el esfuerzo de recordar enfrentando un pasado doloroso, o de salir adelante y confesar la propia participación delictiva; y, finalmente, los juicios o deliberaciones morales básicas o complejas respecto del carácter injusto y maligno de las acciones perpetradas, etc. En todos esos casos —que tratan de experiencias interpretativas, estimativas y volitivas— también se muestran o manifiestan «hechos» con el sentido (o el valor) de actos inmorales perpetrados.

En el caso de los testimonios vivos de los actores, éstos serán evidentes si, y solo si, se hallan en síntesis coincidente —de modo consistente en el tiempo— con testimonios de otros actores y testigos. Pero también otro tipo de experiencias, desde distintas perspectivas y enfoques —incluso aquellas de tipo empírico, deductivo y formal utilizadas en las ciencias naturales—, sintetizadas de modo coincidente con las voces de los testigos, coadyuvan a reconocer los hechos de violencia y violaciones a los derechos humanos, por ejemplo en los estudios forenses, estadísticos, de casos, etc.

La narración de la CVR no pretende ser perfecta, concluyente o cerrada, y no excluye posibles correcciones futuras provenientes de experiencias que hagan ver aspectos anteriormente no contemplados. Sin embargo, aspira a ser el relato más completo, objetivo, verdadero, cierto y persuasivo que se halla escrito sobre los fenómenos de violencia terrorista y violaciones a los derechos humanos acaecidos en el Perú entre

entre todos los miembros de la sociedad, fines que justamente no solo deben estar bajo la protección tanto de la sociedad como el Estado, sino que el Estado debe promover y garantizar.

los años 1980 y 2000, por cuanto se sustenta en un trabajo científico riguroso con un respaldo amplio de experiencias, intersubjetivamente contrastadas, en síntesis de concordancia y consistente en el tiempo.

§ 5. Conclusión

Hemos usado el ejemplo concreto de la CVR para ilustrar que no se trata, como bien sostuvo Husserl, de renunciar al ideal universal de la razón ni al ideal de evidencias y verdades morales apodícticas. Aun así, se trata solo de «ideales», y en tanto tales —a pesar de ser legitimados en experiencias sintéticas concordantes, consistentes en el tiempo e intersubjetivamente contrastadas—, siempre han de ser modalizados, pues «la mera acreditación que reside en la consonancia de la experiencia real no preserva de la posibilidad de la apariencia»³⁵.

Si la *tolerancia* como virtud positiva es un concepto al que, para no auto-anularse como el escepticismo radical, le es inherente la tensión entre la finitud de perspectivas plurales y la infinitud de su aplicación universal, ella es un elemento esencial de lo que la fenomenología entiende por *racionalidad, evidencia y verdad* apodícticas. Asimismo, si estas últimas para Husserl residen como ideas «en el infinito» y están de *facto* necesariamente *en camino* hacia una racionalidad siempre más elevada, la fenomenología trascendental de Husserl también ofrece elementos para un esclarecimiento de la evidencia y de la verdad «morales», relativas a los «hechos» de violencia y de violación a los derechos humanos, cuyo esclarecimiento fue el objetivo central de la CVR en el Perú.

³⁵ *Crisis*, p. 277 (*Hua VI*, pp. 269-270).

José M. González | Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid | España

Sobrevivir al Holocausto: testigos de la intolerancia

Para Giorgio Agamben, «campo» es todo espacio en que se suspende el orden jurídico habitual y el poder soberano ejerce o puede ejercer una violencia irrestricta sobre el cuerpo, todo espacio en que el individuo se encuentra en manos no del derecho, sino de la arbitrariedad, del azar, la casualidad, la suerte o la Fortuna¹. En este sentido, los campos se han multiplicado a lo largo del siglo xx: los campos de concentración del final de la Guerra Civil española dentro del propio país (como el campo de los almendros narrado por Max Aub), o los campos de internamiento del sur de Francia para los republicanos que consiguieron cruzar la frontera, los campos nazis de trabajo y exterminio, el Gulag soviético, los campos de Vietnam, los organizados por las dictaduras militares del cono sur (el estadio nacional de Santiago o la tristemente famosa Escuela de Mecánica de la Armada de Buenos Aires), los campos de refugiados de África o del Oriente medio, los campos de la antigua Yugoslavia o los campos de la emigración actual como el estadio de Bari en el que la policía italiana amontonó a los emigrantes albaneses, los campos de las dos guerras de Irak o la base de Guantánamo, etcétera, etcétera. El siglo xx—y el siglo xxi parece caminar por la misma senda— ha sido pródigo en este tipo de instalaciones—no todas iguales, por supuesto—, que reúnen esa característica común de sustituir el imperio de la ley y del derecho por el uso arbitrario e incontrolado de la fuerza, y en las que el individuo se siente completamente impotente sometido a los caprichos de la diosa Fortuna. En este sentido, puede tener razón Giorgio Agamben al señalar que el campo de concentración es un hecho que marca de manera indeleble el espacio político de la modernidad. Pero lo que me parece exagerado es su intento de elevar el campo de concentración a «*nomos* de lo moderno» o a «paradigma de la modernidad». Pienso que la modernidad es, como toda realidad humana, profundamente ambivalente: hijos de la modernidad son tanto los *Lager*, por un lado, como los derechos humanos y el desarrollo del liberalismo y de los sistemas democráticos, por otro. Ciertamente, toda democracia es imperfecta y debe ser criticada y profundizada, pero no ganamos nada más que confusión si pensamos que las democracias occidentales son una variante del campo de concentración. Me parece que tiene razón Primo Levi al expresar su repugnancia por la equiparación entre una fábrica de Fiat o un hospital psiquiátrico y un *Lager*: «esta comparación del mundo con un campo de concentración despierta repulsión en nosotros, en quienes hemos sido ‘marcados’ o ‘tatuados’». Sin embargo, a pesar de manifestar su disgusto, el propio Levi reconoce la utilidad de la analogía, siempre y cuando no se

¹ Cf. AGAMBEN, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998. Cf. también el libro de MATE, R. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta, 2003, de cuyos planteamientos soy deudor en estas páginas.

confundan los planos: el Holocausto y los campos de la muerte son una experiencia única que no se puede comparar con ninguna otra situación, no se puede trivializar generalizando la situación de Auschwitz para referirse a nuestra vida cotidiana en las instituciones democráticas.

En este sentido, en las conversaciones con Camon, responde Primo Levi lo siguiente: «Sin embargo, y esta es la segunda cosa que debo decir, ellos [los campos] pueden ser válidos como metáfora. Dije en *Si esto es un hombre* que el campo de concentración es un espejo de la situación exterior, pero un espejo deformante. Por ejemplo, el automático e inevitable establecimiento de una jerarquía entre las víctimas es un hecho que no ha sido suficientemente discutido, el hecho del preso que sigue adelante sobre las espaldas de sus camaradas existe en todas partes»².

A veces las metáforas son peligrosas, pues nos invitan a confundir el plano del lenguaje con el plano de la realidad. Y me parece que a veces Giorgio Agamben se desliza por esta fácil pendiente y conceptualiza el campo de concentración no como un espejo deformado de la realidad, sino como la realidad misma. Por otro lado, cabría decir que en toda la época nazi hubo varias metáforas que jugaron un papel perverso. Por ejemplo, la metáfora tradicional del cuerpo político y la necesidad de preservarlo frente a enfermedades y degeneraciones cobró nuevos y terribles significados. La definición de los judíos como un «cuerpo extraño» dentro del cuerpo social y político de la nación alemana condujo a la decisión de hacerlo desaparecer como se extermina una plaga del bosque en orden a preservarlo. La explotación de todos los prejuicios raciales antisemitas a través de la propaganda política más moderna condujo a un proceso creciente de odio hacia los judíos compartido por la mayoría de la población alemana, lo que les proporcionaba un sentimiento de superioridad racial al tiempo que justificaba la opresión y el exterminio de millones de personas. Primo Levi resume el desarrollo de los acontecimientos.

El paso de la prédica teórica a la acción práctica fue rápido y brutal. En 1933, solo dos meses después de que Hitler conquistara el poder, nace Dachau, el primer *Lager*. En mayo del mismo año se enciende la primera hoguera de libros de autores judíos o enemigos del nazismo (pero más de cien años antes Heine, poeta judío alemán, había escrito: «Quien quema libros termina tarde o temprano por quemar hombres»). En 1935 el antisemitismo queda codificado en una legislación monumental y minuciosa, las leyes de Nuremberg. En 1938, durante una única noche de desórdenes manipulados desde arriba, se incendian 191 sinagogas y se destruyen miles de tiendas de judíos. En 1939 los judíos de la Polonia recién ocupada son encerrados en *ghettos*. En 1940 se abre el *Lager* de Auschwitz. En 1941-1942 la máquina de exterminio está en pleno funcionamiento: las víctimas llegarán a millones en 1944³.

² CAMON, F. *Conversations with Primo Levi*. Marlboro: The Marlboro Press, 1989, p. 20. Véase el análisis de HOMER, F. D. en su libro *Primo Levi and the Politics of Survival*. Columbia y Londres: University of Missouri Press, 2001, pp. 14-15.

³ Cf. LEVI, P. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik, 1988, pp. 205-206.

Judíos, gitanos, polacos, eslavos en general, opositores políticos de toda condición, prisioneros de guerra fueron internados en condiciones infrahumanas, después de haber realizado un viaje agotador en vagones de ganado, seleccionados para las cámaras de gas en una revisión médica rutinaria aquellos que no estaban en condiciones de trabajar—niños, mujeres, ancianos—o condenados a sobrevivir para trabajar hasta el agotamiento y la muerte.

El Holocausto ha sido analizado de múltiples maneras y calificado como acontecimiento central del siglo xx en Europa y en el mundo o como «una vivencia mundial». Y ciertamente lo es. Fruto de la modernidad, de la organización y racionalización burocrática llevada a sus extremos, de la racionalidad productiva llevada hasta la máxima irracionalidad y aplicada a la fábrica sistemática de muerte y aniquilación de seres humanos, continúa siendo un aldabonazo en la conciencia mundial. ¿Cómo fue posible? ¿Qué debemos hacer para que nunca más se pueda volver a repetir? Mi perspectiva en esta ponencia se limitará a escuchar la voz de las víctimas, a través del relato autobiográfico de Primo Levi, uno de los supervivientes más conocidos de los campos de concentración y de exterminio. Uno de los elementos que Primo Levi repite constantemente y comparte con otros testigos es la importancia del azar, de la buena suerte o de la Fortuna para librarse de una muerte segura. Suerte que siempre va acompañada por alguna forma de solidaridad de los demás. Y utilizo conscientemente la palabra «testigo», a pesar de que Primo Levi considere que el verdadero testigo es quien no puede contar nada por haber vivido la experiencia hasta el final, muriendo trágicamente en ella. Admitiendo que los muertos en los campos sean los «verdaderos testigos» de la iniquidad, creo que para las generaciones posteriores son también testigos quienes nos han dejado testimonio escrito de sus vivencias y gracias a los cuales hemos podido comprender de alguna manera el horror.

Primo Levi: «Tuve la suerte de no haber sido deportado a Auschwitz hasta 1944». Con estas palabras referidas a la suerte, comienza Primo Levi el prefacio de *Si esto es un hombre*, su primer libro acerca de la experiencia propia en los campos de exterminio del Tercer Reich durante la Segunda Guerra Mundial. Nacido en una familia judía de Turín en 1919, se graduó en Química (1941) en la universidad de su ciudad natal. Miembro de la Resistencia antifascista, fue detenido por la milicia fascista en diciembre de 1943 e internado en Fossoli, un campo dirigido por los italianos del Duce. Poco después, los alemanes se hicieron cargo de controlar directamente la «solución final» en Italia y Levi fue enviado, junto con más de quinientos compatriotas, en un tren sellado a Auschwitz en febrero de 1944, en una época en la que el gobierno alemán ya había decidido «a causa de la escasez creciente de mano de obra, prolongar la vida media de los prisioneros que iba a eliminar concediéndoles mejoras notables en el tenor de vida y suspendiendo temporalmente las matanzas dejadas a merced de particulares»⁴. Liberado de Auschwitz por la llegada del ejército ruso en 1945, Levi tardó un año en regresar desde Polonia a Turín atravesando medio Europa, un viaje que narra en su segundo libro autobiográfico,

⁴ Ib., p. 9.

La tregua, publicado en 1963. Su primer libro de 1947 pasó prácticamente desapercibido en una sociedad que salía de la brutalidad de la guerra y prefería olvidar los trágicos acontecimientos del Holocausto. Solo a partir de los años sesenta, Primo Levi —que mientras tanto había vuelto a su profesión de ingeniero químico— encuentra un público interesado y publica múltiples libros de relatos que culminan, a mi juicio, con la aparición en 1986 de *Los hundidos y los salvados*, obra con la que cierra la trilogía sobre su memoria y testimonio del Holocausto. El título de este último libro repite el de uno de los capítulos del primero y revela una de las obsesiones de Primo Levi. Frente a otras posibles parejas como buenos y malos, sabios y tontos, cobardes y valientes, desgraciados y afortunados, hay dos categorías bien diferentes de seres humanos en una división que se le impone en las duras condiciones de vida de los campos de trabajo, concentración y exterminio de la época nazi: los hundidos y los salvados, *I sommersi e i salvati*. De hecho, Primo Levi quería titular así su primer libro y, según cuenta en una entrevista, fue convencido por Franco Antonicelli, para que lo cambiara por *Si esto es un hombre*, palabras del poema que condensa el mensaje sobre la deshumanización de las víctimas que corre paralela a la deshumanización de los verdugos. En Auschwitz todo estaba pensado para enviar a la muerte en las cámaras de gas a las víctimas que llegaban por miles en los trenes y para suprimir la personalidad de los presos supervivientes que eran considerados útiles para el trabajo esclavo hasta la extenuación. La ropa, el pelo, todos los recuerdos, la familia y los amigos incluso el nombre les era quitado para ser tatuados con un número. Tratados peor que animales, el barracón de Birkenau estaba inicialmente proyectado para 40 caballos y se reutilizó para 400 presos, el gas de las cámaras de la muerte era el mismo que se utilizaba para eliminar insectos. «Ya no es un ser humano» quien es obligado a sobrevivir en estas condiciones, quien ha llegado hasta el fondo de la degradación, pero tampoco es más un ser humano quien inflige la destrucción total a otras personas y las trata como meros objetos. El poema «Si esto es un hombre» se dirige a quienes vivimos seguros en nuestras casas caldeadas rodeados de rostros amigos y nos exhorta a no olvidar a las víctimas del Holocausto, a esas víctimas cuya humanidad ha sido negada por los verdugos:

Considerad si es un hombre
 Quien trabaja en el fango
 Quien no conoce la paz
 Quien lucha por la mitad de un panecillo
 Quien muere por un sí o por un no.
 Considerad si es una mujer
 Quien no tiene cabellos ni nombre
 Ni fuerzas para recordarlo
 Vacía la mirada y frío el regazo
 Como una rana invernal⁵.

⁵ *Ib.*, p. 11. Véase la explicación del título del libro en POLI, G. y G. CALCAGNO. *Echi di una voce perduta. Incontri, intervisti e conversazioni con Primo Levi*. Milano y Mursia, 1992, pp. 48-49.

Mi análisis se referirá solamente al papel de la suerte en la obra de Primo Levi. Suerte o fortuna que tiene dos elementos: fortuna para sobrevivir físicamente en un espacio planificado para la muerte y lo que podríamos denominar «fortuna moral» o suerte para sobrevivir moralmente sin perder del todo la dignidad de personas en un mundo completamente deshumanizado. Doble fortuna, pues, fortuna para sobrevivir físicamente y fortuna para la supervivencia moral en el naufragio generalizado del campo de exterminio. La evocación de la suerte atraviesa todo el libro *Si esto es un hombre*, desde la primera frase—como ya he señalado— hasta la última del apéndice escrito en 1976 y en el que Primo Levi resume su experiencia del *Lager*, insistiendo de nuevo en el papel de la suerte en haber sobrevivido físicamente y haber regresado a casa sin destrozos morales irreparables.

La fortuna de sobrevivir es la que marca la diferencia radical entre los pocos salvados y la inmensa mayoría de hundidos. Fortuna de sobrevivir a la selección inicial al llegar el tren de deportados y no ser enviados directamente a las cámaras de gas. Fortuna también para sobrevivir en la vida del campo después de la selección. De los judíos trasladados a Auschwitz durante años calcula Levi que en 1944 solo quedaban unos cuantos centenares que podían clasificarse en dos grupos: aquellos con una profesión útil en el campo como cocineros o médicos y los *Prominenten*, aquellos individuos particularmente crueles, vigorosos e inhumanos instalados en los cargos de *Kapo*, *Blockältester* y otros, que configuraban la jerarquía de poder entre los presos. Todo estaba programado para sucumbir y este fue el destino de millones de personas. Según Levi solo excepcionalmente se podía durar más de tres meses en las condiciones de hambre y trabajo agotador de Auschwitz, ateniéndose a cumplir las órdenes recibidas, a no comer más que la ración y a adaptarse a la disciplina de trabajo. Este fue el camino de la mayoría de los llamados «musulmanes» en la terminología de los campos: «Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente»⁶.

Estos «muertos vivientes»—junto con los que bajaron de los trenes directamente a las cámaras de gas—son para Levi los auténticos «testigos» del Holocausto, los que han hecho el viaje de la muerte hasta el final y no han podido relatar su experiencia. Pero precisamente porque ellos no tienen voz propia es necesario que los supervivientes les presten su palabra y transmitan al mundo su mensaje. Levi se refiere a los hundidos con las siguientes palabras: «Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una sola huella de pensamiento»⁷.

⁶ LEVI, P. Ob. cit., p. 96.

⁷ Ib., p. 96.

Primo Levi sobrevive a tres procesos de selección entre la vida o la muerte. El primero, al llegar con su convoy de deportados a Auschwitz. Después de bajar del tren, sin saber todavía exactamente dónde estaban ni el destino que les esperaba, en menos de diez minutos, con la fría profesionalidad del trabajo rutinario de todos los días, los soldados de las ss separaron a los hombres útiles para el trabajo de las mujeres, los niños y los ancianos, quienes fueron conducidos directamente a las cámaras de gas: «Hoy sabemos que con aquella selección rápida y sumaria se había decidido de todos y cada uno de nosotros si podía trabajar o no útilmente para el Reich; sabemos que en los campos de Buna-Monowitz y Birkenau no entraron, de nuestro convoy, más de noventa y siete hombres y veintinueve mujeres y que de todos los demás, que eran más de quinientos, ninguno estaba vivo dos días más tarde. Sabemos también que por tenue que fuese no siempre se siguió este sistema de discriminación entre útiles e improductivos y que más tarde se adoptó con frecuencia el sistema más simple de abrir los dos portones de los vagones, sin avisos ni instrucciones a los recién llegados. Entraban en el campo los que el azar hacía bajar por un lado del convoy; los otros iban a las cámaras de gas»⁸.

En el primer sistema la elección todavía tenía un criterio de «racionalidad económica» en la búsqueda de manos útiles para el trabajo productivo; en el segundo, la selección era completamente aleatoria y estaba del todo en manos de la suerte.

Una segunda forma de selección tiene lugar de manera habitual entre los presos de la enfermería del campo. En el capítulo dedicado al Ka-Be (Krankenbau o enfermería), Levi describe los habituales controles de los ss para diezmar la población y cómo se forman dos grupos distintos: el de los que vuelven a su barracón para seguir trabajando y el de los que se dirigen directamente a la muerte: «De esta manera discreta y ordenada, sin aparato y sin cólera, por el barracón del *Ka-Be* se pasea todos los días la catástrofe y le toca a este o a aquel».

Por último, un tercer tipo de selección tiene lugar cada cierto tiempo porque hay que hacer sitio a un nuevo contingente de presos y esto significa reducir drásticamente la población de quienes llevan ya cierto tiempo en el campo. Primo Levi atraviesa por azar también la gran selección de octubre de 1944 y hace esta sumaria descripción del procedimiento por el que un oficial de las ss se convierte en «árbitro de nuestro destino», en diosa Fortuna con poder instantáneo sobre la vida o la muerte de miles de seres humanos: «El *Blockältester* ha cerrado la puerta del *Tagesraum* que da al dormitorio y ha abierto las otras dos que, del *Tagesraum* y del dormitorio, dan al exterior. Aquí, delante de las dos puertas, está el árbitro de nuestro destino, que es un suboficial de las ss. Tiene a la derecha al *Blockältester*, a la izquierda al *furrier* de la barraca. Cada uno de nosotros, saliendo desnudo del *Tagesraum* al frío aire de octubre, debe dar corriendo los pocos pasos que hay entre las puertas delante de los tres, entregar la ficha al ss y entrar por la puerta del dormitorio. El ss, en la fracción de segundo entre las dos pasadas sucesivas, con una mirada de frente y de espaldas,

⁸ Ib., pp. 20-21.

decide la suerte de cada uno y entrega a su vez la ficha al hombre que está a su derecha o al hombre que está a su izquierda, y esto es la vida o la muerte de cada uno de nosotros. En tres o cuatro minutos, una barraca de doscientos hombres está "terminada" y, durante la tarde, el campo entero de doce mil hombres»⁹.

Cada uno de los prisioneros ve si su ficha va a la derecha o a la izquierda, pero nadie conoce con seguridad su destino, ya que se ignora cuál de las dos manos es la salvación. La angustia se mantiene poco tiempo y antes de que termine el recuento, todos saben ya que la mano izquierda significa la muerte. El examen rápido y sumario conduce, ciertamente, a múltiples equivocaciones y no son seleccionados para la eliminación solo los inútiles para trabajar. Lo importante desde la lógica de la burocracia del *Lager* es que nadie se pueda sentir seguro y, sobre todo, dejar sitio libre a las nuevas remesas de deportados que trabajarán durante los meses siguientes hasta ser sustituidos a su vez por otros.

Fortuna, pues, para la supervivencia en todas las selecciones y en las condiciones atroces de la vida cotidiana y del trabajo extenuante en el campo. Pero fortuna también para la supervivencia moral, para no perder completamente la dignidad de personas en un entorno deshumanizado. Levi deja muy claro que muchos sobrevivieron sin dignidad alguna, acomodándose a la violenta ley del más fuerte o del más astuto, como en primer lugar los llamados *Prominenten*, los «funcionarios» del campo, presos como los demás, pero que consiguen un lugar imprescindible en la jerarquía de poder gracias a su oficio o a alguna cualidad especial. Especial atención le merecen a Levi los prominentes judíos que debían luchar más denodadamente que los presos comunes o políticos alemanes o que los de cualquier otra nacionalidad para obtener y conservar su puesto. Lejos de imaginarnos la situación de los oprimidos que se unen en la lucha contra los de arriba o por lo menos para sobrellevar la situación, más bien lo que ocurría en Auschwitz era la lucha hobbesiana de todos contra todos, la vuelta a un estado de naturaleza brutal en el que ciertamente el hombre era un lobo para el hombre. Levi describe con palabras propias de la disección de un médico forense la actitud de casi todos los que adquirirían un puestecillo en la jerarquía burocrática del campo y aspiraban a mantenerse en él o a seguir escalando hacia otro puesto mejor o más seguro: «Cuando le sea confiado el mando de una cuadrilla de desgraciados, con derecho de vida y muerte sobre ellos, será cruel y tiránico porque entenderá que si no lo fuese bastante, otro, considerado más idóneo, ocuparía su puesto. Sucederá además que su capacidad de odiar, que se mantenía viva en relación a sus opresores, se volverá, irracionalmente, contra los oprimidos, y él se sentirá satisfecho cuando haya descargado en sus subordinados la ofensa recibida de los de arriba»¹⁰.

Muy pocos de los *Prominenten* o funcionarios del campo lograron sobrevivir con dignidad, sin degradarse como seres humanos al utilizar la violencia contra

⁹ Ib., p. 135.

¹⁰ Ib., p. 97.

sus compañeros de cautiverio. Conviene tal vez recordar que Auschwitz y los campos aledaños fueron los más crueles de todos, campos en que la lucha hobbesiana de cada uno contra todos se llevó hasta el final, campos en los que la organización política de resistencia fue escasa o, en todo caso, mucho menor que en campos como Buchenwald en los que la experiencia política previa de los internados les podía conducir con mayor facilidad a tejer redes de solidaridad en la desgracia común. Pero además de la categoría de los funcionarios del campo, hubo otro extenso número de prisioneros, «no favorecidos inicialmente por el destino» con un puesto seguro y que lucharon denodadamente con todas sus fuerzas de flaqueza para sobrevivir, teniendo que luchar todos los días contra el hambre, el frío y las jornadas de trabajo agotador, logrando aguzar el ingenio, ejercitar la paciencia, fortalecer la voluntad y también, a veces, «acallar la dignidad y apagar la luz de la conciencia» en el combate cotidiano de cada uno contra todos los demás. A esta segunda clase de supervivientes se refiere Primo Levi con las siguientes palabras: «Muchísimos han sido los caminos imaginados y seguidos por nosotros para no morir: tantos como son los caracteres humanos. Todos suponen una lucha extenuadora de cada uno contra todos, y muchos, una suma no pequeña de aberraciones y de compromisos. El sobrevivir sin haber renunciado a nada del mundo moral propio, a no ser debido a poderosas y directas intervenciones de la fortuna, no ha sido concedido más que a poquísimos individuos superiores, de la madera de los mártires y de los santos»¹¹.

Así pues, poderosas y directas intervenciones de la fortuna necesarias para poder sobrevivir sin perder la dignidad de seres humanos en circunstancias extremas. Esto es lo que podemos entender como «fortuna moral». Pero no solo la vida o la muerte se deciden por azar. Toda la vida del campo está sometida a la arbitrariedad de la diosa Fortuna, ante la cual cualquier previsión razonable se oscurece y deviene vana ilusión. En varias ocasiones repite Levi este diagnóstico acerca de la vanidad de toda previsión en un mundo azaroso, sometido a la arbitrariedad, al cambio constante que produce una sensación de incertidumbre y la certeza de que «cuando se cambia, se cambia para peor». Toda la sabiduría acumulada en cinco meses de *Lager* se puede resumir en «no tratar de entender», no pensar en el futuro, no atormentarse por los acontecimientos, ni por cómo o cuándo acabaría la pesadilla, no hacer ni hacerse preguntas. La Fortuna ha vencido completamente a la Razón en estas circunstancias, y Levi reconoce la pérdida de confianza en la razón propia y el sometimiento a las leyes del azar: «Porque en el *Lager* se pierde la costumbre de esperar, y también la confianza en la propia razón. En el *Lager* pensar es inútil, porque los acontecimientos se desarrollan las más de las veces de manera imprevisible; y es perjudicial, porque mantiene viva una sensibilidad que es fuente de dolor y que alguna pródiga ley natural embota cuando los sufrimientos exceden de un límite determinado»¹².

¹¹ *Ib.*, pp. 98-99.

¹² *Ib.*, p. 179. Observaciones parecidas pueden verse en la p. 123.

Pensar es inútil y perjudicial en este mundo en el que la razón parece haber perdido su partida contra la fortuna. Y si embargo, a pesar de reconocer el enorme peso de la suerte, Primo Levi no abandona nunca la búsqueda de estrategias racionales de supervivencia. Como se recuerda, su viejo compatriota Maquiavelo aceptaba que la fortuna tenía poder sobre la mitad de nuestras acciones y nos dejaba a nosotros la otra mitad, o casi. En las trágicas circunstancias del siglo xx en los campos de concentración y de exterminio de la Alemania nazi, el poder de la Fortuna es mucho mayor y parece no dejar resquicio a la razón. Pero incluso aquí el poder de la suerte no es absoluto y es necesario contraponer la búsqueda de estrategias racionales de supervivencia para mantener la esperanza, aunque no sea más que a nivel inconsciente. Creo que las palabras finales de Primo Levi en el apéndice de 1976 a *Si esto es un hombre* resumen perfectamente su perspectiva: «El hecho de haber sobrevivido y de haber vuelto indemne, se debe en mi opinión a que tuve suerte. En muy pequeña medida jugaron los factores preexistentes, como mi entrenamiento para la vida en la montaña y mi oficio de químico, que me acarreó algún privilegio durante mis últimos meses de prisión. Quizás también me haya ayudado mi interés, que nunca flaqueó, por el ánimo humano y la voluntad no solo de sobrevivir (común a todos), sino de sobrevivir con el fin preciso de relatar las cosas a las que habíamos asistido y que habíamos soportado. Y finalmente quizás haya desempeñado un papel también la voluntad, que conservé tenazmente, de reconocer siempre, aun en los días más negros, tanto en mis camaradas como en mí mismo, a hombres y no a cosas, sustrayéndome de esa manera a aquella total humillación y desmoralización que condujo a muchos al naufragio espiritual»¹³.

Fortuna de vivir (o mejor de sobrevivir, de atravesar la muerte como un aparecido) y fortuna moral. Suerte a estos dos niveles: continuar viviendo y volver indemne —al menos relativamente— a nivel moral. Junto a los textos desesperados de Primo Levi en los que transmite su opinión de la imposibilidad de pensar racionalmente porque no sirve para nada y además es nocivo porque produce dolor, nos encontramos también otros textos más optimistas (o de un pesimismo optimista según le califica Frederic D. Homer¹⁴) en los que podemos leer la importancia de la búsqueda de estrategias racionales de supervivencia en un mundo sometido a las arbitrariedades de la diosa Fortuna. De nuevo, en términos de Maquiavelo, es necesario buscar un resto de virtud para oponer a la fuerza de la fortuna si bien, claro está, la *virtù* de Primo Levi es completamente diferente a la del florentino. En el texto que acabo de citar se encuentran condensados los argumentos de Primo Levi sobre la importancia de la suerte y también de los elementos que colaboran con la buena suerte.

En primer lugar, lo más importante es la motivación, no solo de sobrevivir (que es común a todos) sino la de sobrevivir para contarlo, para ser testigo de la inhumanidad,

¹³ *Ib.*, pp. 211-212.

¹⁴ Cf. HOMER, F. D. *Primo Levi and the Politics of Survival*. Columbia y Londres: University of Missouri Press, 2001, especialmente el capítulo III titulado «Optimistic Pesimism».

para pregonar un mensaje que es casi imposible de escuchar y creer. Primo Levi es un testigo que cuenta por necesidad su experiencia («los recuerdos me quemaban por dentro»), es un químico transformado en escritor porque la «experiencia del Lager me obligó a escribir» y de hecho comenzó a tomar las primeras notas para su libro estando todavía en el laboratorio de química de Auschwitz, sabiendo que si sus apuntes fueran descubiertos por casualidad le costaría la muerte. Escribir significa una liberación interior, una especie de terapia psicoanalítica que de hecho le hace comparar en alguna ocasión su escritura con el diván de Freud. La compulsión a escribir se refleja también en un sueño repetido en el campo de concentración y según el cual soñaba que había vuelto a casa, a los suyos, a su familia, les relataba lo ocurrido en los campos de la muerte y nadie le escuchaba, nadie quería creer¹⁵. Es necesario, pues, relatar en voz alta lo ocurrido. Esta necesidad de ser testigo del Holocausto tiene otras dos razones: es preciso dar voz a millones de muertos que no han podido expresarse, hay que cederles la palabra para que el mundo respete su memoria, es un deber de justicia no olvidar a las víctimas. Y además es necesario evitar que Auschwitz se repita, que nunca más sea posible.

Además, fue para Levi «un regalo del destino» la posibilidad de utilizar sus conocimientos de química para sobrevivir en mejores condiciones de trabajo los últimos meses en el Lager. Hay un elemento de suerte, de «regalo del destino», pero también una estrategia racional de supervivencia por su parte para aprovechar la ocasión de utilizar su pericia profesional, esforzándose en recordar, concentrando todas sus fuerzas físicas y psíquicas en aprobar el examen de química ante el doctor Pannwitz (quien actúa de nuevo como otra diosa Fortuna y escribe el destino de Primo Levi «en la página blanca») y trabajando después sin cometer errores en el laboratorio del *Kommando* 98, el llamado *Kommando* químico.

Por otro lado, Levi mantiene en el mismo texto que su voluntad constante de reconocer, incluso en las peores circunstancias, tanto en sus camaradas como en sí mismo a hombres y no a cosas le preserva de la desmoralización y de la humillación total. Esto le salva de una completa deshumanización y le ayuda a salir de la soledad en la lucha cotidiana por la supervivencia, esa «opaca soledad íntima» que acompaña a cada uno de los prisioneros en su afán diario por sobrevivir. De nuevo nos encontramos aquí—al igual que en otros «testigos» como Imre Kertész y Jorge Semprún— con el valor de la solidaridad. Primo Levi relata la ayuda de Lorenzo, un obrero civil italiano que le dio un pedazo de pan todos los días durante seis meses, le regaló una camiseta y escribió una carta a la familia de Italia y le hizo llegar la respuesta. En último término, gracias a él, reconoce un resto de humanidad en los otros y en sí mismo, resto por el que podía merecer la pena seguir luchando y salvarse: «Creo que es a Lorenzo a quien debo hoy el estar vivo; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puro y entero, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio

¹⁵ Cf. LEVI, P. *The Drowned and the Saved*. Londres: M. Joseph, 1988, pp. 1-2.

y al miedo; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad, debido a la cual merecía la pena salvarse»¹⁶.

Lorenzo, Alberto, los dos colegas del laboratorio de química ejercen la solidaridad que parece imposible en Auschwitz, en ese mundo hobbesiano de pérfida lucha de cada uno contra todos para sobrevivir. Resulta significativa la reflexión de Primo Levi sobre el final del estado de naturaleza en el *Lager* y el comienzo de una nueva situación. El 19 de enero de 1945 los alemanes han abandonado Auschwitz, después de intentar borrar las huellas de la masacre y de llevarse a la mayoría de los presos en una marcha de evacuación que terminó con la vida de casi todos ellos. Solo quedan en el campo los enfermos, Levi con varicela, nada funcionaba ya ni siquiera la calefacción y la temperatura bajaba hasta veinte grados bajo cero. De todos los enfermos del barracón únicamente tres pueden trabajar y se tienen que encargar de todo: conseguir una estufa y hacer el rancho. En esta situación, uno de los enfermos propone que cada uno dé a los que trabajan una rebanada extra de su pan y la proposición es aceptada. Levi comenta: «Solo un día antes un acontecimiento semejante habría sido inconcebible. La ley del *Lager* decía: "Come tu pan y, si puedes, el de tu vecino", y no dejaba lugar a la gratitud. Quería decir que el *Lager* estaba muerto. Fue aquel el primer gesto humano que se produjo entre nosotros. Creo que se podría fijar en aquel momento el principio del proceso mediante el cual, nosotros, los que no estábamos muertos, de *Häftlinge* empezamos lentamente a volver a ser hombres»¹⁷.

La última técnica racional de supervivencia a la que me quiero referir tiene como objeto la suerte misma, su manipulación, interpretar todo de manera positiva porque eso ayuda a seguir adelante y superar esa sensación real de haber tocado el fondo de la desesperación y de la inhumanidad. Recordando una tarde de noviembre en que está calado hasta los huesos después de diez días de diluvio en los que debe trabajar bajo la lluvia en una tierra llena de lodo como el fondo de un pantano, escribe Primo Levi lo siguiente: «Es una suerte que hoy no sople el viento. Es extraño, de alguna manera se tiene siempre la impresión de tener suerte, de que cualquier circunstancia, tal vez infinitesimal, nos sujeta junto al abismo de la desesperación y nos permite vivir. Llueve, pero no sopla el viento. O tal vez llueve y sopla el viento: pero sabes que esta tarde te toca a ti el suplemento de potaje y, entonces, también hoy encuentras fuerzas para superar la tarde. O incluso tienes lluvia, viento y el hambre cotidiana, y entonces piensas que si no te quedase otro remedio, si no sintieses en el corazón más que sufrimiento y tedio, como a veces sucede, que te parece de verdad yacer en el fondo, pues bien, aun entonces pensamos que si queremos, en cualquier momento, siempre podemos llegarnos hasta la alambrada eléctrica y tocarla o arrojarnos bajo los trenes que maniobran, y entonces dejaría de llover»¹⁸.

¹⁶ LEVI, P. *Si esto es un hombre*. Ob. cit., p. 129.

¹⁷ *Ib.*, p. 167.

¹⁸ *Ib.*, p. 138.

Manipular la suerte o al menos interpretar positivamente los acontecimientos, no dejándose dominar por ellos como forma racional de supervivencia, es no dejarse hundir en el «abismo de la desesperación» y seguir adelante sin perder del todo la esperanza.

Cabe también preguntarse hasta qué punto las normas morales podían tener vigencia en las situaciones extremas de los campos de exterminio, en los que la vida humana queda a merced del mero instinto de supervivencia. Hay un texto de Primo Levi que sugiere la existencia de dos mundos morales muy diferentes, fuera y dentro del campo: «Pero es indiscutible que quien está demasiado débil, o desnudo, o descalzo, piensa y siente de otra manera, y lo que se adueña de nuestras mentes era la sensación de estar totalmente inermes y en manos de la suerte»¹⁹.

Sentido de impotencia total y completa dependencia de la suerte a dos niveles: fortuna para sobrevivir físicamente y fortuna para mantener un mínimo de dignidad moral. Pero lo que quiero destacar ahora es la contraposición entre dos formas de moralidad, aquella propia de tiempos normales y la propia de tiempos extraordinariamente difíciles en que el sentido de lo humano tiende a desaparecer. En sus reflexiones sobre la ética y el Holocausto, Roger Fjellstrom ha distinguido entre una moralidad de la luz y una moralidad de las tinieblas o de la oscuridad²⁰. La tradición de pensamiento moral en Occidente ha estado dirigida solo a la «moralidad de la luz»: el término «luz» se refiere a la condición de los seres humanos como *agentes morales* y «moralidad de la luz» abarca un conjunto de cuestiones y respuestas morales referidas a los individuos como tales *agentes morales*. La entera tradición de la filosofía moral occidental, desde Sócrates, ha estado dirigida a ayudarnos a convertirnos en agentes morales racionales y autónomos que eligen sus propias normas de comportamiento. Decisión propia y autonomía son los rasgos fundamentales del individuo como agente moral; además su decisión ha de estar fundamentada racionalmente. De esta forma, racionalidad, autonomía del individuo y elección propia de los valores que dan sentido a la acción concreta o a la propia vida en general son los factores básicos de la «moralidad de la luz». Ciertamente, no todas nuestras elecciones morales cumplen las condiciones antedichas, y una misma persona puede traspasar la barrera entre «moralidad de la luz» y «moralidad de la oscuridad» y volver de nuevo a la primera, e incluso estar al mismo tiempo en una y en otra según diferentes situaciones. Pero en los campos nazis, las posibilidades de los prisioneros de comportarse como agentes morales racionales y autónomos era muy reducida o prácticamente nula y de ahí su sensación de estar completamente «inermes y en manos de la suerte». Primo Levi invita al lector a reflexionar acerca de cuánto de «nuestro mundo moral normal podría subsistir más allá de la alambrada de púas».

¹⁹ *Ib.*, p. 162.

²⁰ Cf. FJELLSTROM, R. «Morality of the Light, Morality of the Dark. Reflections on Ethics and the Holocaust». En A. ROSENBERG; J. R. WATSON y D. LINKE. *Contemporary Portrayals of Auschwitz. Philosophical Challenges*. Nueva York: Humanity Books, 2000, pp. 95-116. Otras interesantes reflexiones sobre la vida moral en los campos de concentración pueden verse en TODOROV, T. *Facing the extreme. Moral life in concentration camps*. Nueva York: Metropolitan Books, 1996.

La entrada en el campo implicaba la destrucción del mundo personal del individuo, de sus lazos de amistad y de familia, con la conciencia, además, de que sus seres queridos habían sido brutalmente asesinados en las cámaras de gas. En muchos casos, destrucción también de la fe (resultaba imposible seguir creyendo en un Dios que permitía la humillación y la aniquilación masiva de su pueblo) y de los valores que daban sentido a la vida personal. Destrucción de toda fe y esperanza en el futuro, con todos los planes de vida radicalmente truncados. Terror continuo e inminencia constante de la muerte, que puede producirse «por un sí o por un no». Arrojadlos a una «opaca soledad íntima» en la lucha constante por la supervivencia, ¿cómo es posible seguir siendo un agente moral en estas condiciones extremas? Son muchos los textos en los que Primo Levi se refiere a la completa pérdida de voluntad, al intento constante por parte de los alemanes de anular primero a los presos como seres humanos para matarles después lentamente. Así, por ejemplo, escribe sobre la música —marchas militares y canciones populares— que acompañaba la marcha de los presos al trabajo, sustituyendo la falta de voluntad de sus «almas muertas»: «Cuando suena esa música sabemos que nuestros compañeros, afuera en la niebla, salen en formación, como autómatas; tienen las almas muertas y la música los empuja, como el viento a las hojas secas, y es un sustituto de su voluntad. La voluntad ya no existe: cada latido se convierte en un paso, en una contracción refleja de los músculos deshechos. Los alemanes lo han conseguido. Son diez mil y son solo una máquina gris: están determinados exactamente; no piensan y no quieren; andan»²¹.

En estas situaciones extremas se carece incluso de voluntad para poner fin conscientemente a la propia vida. De hecho, el porcentaje de suicidios fue muy bajo en los campos debido a que el suicidio supone una capacidad de razonamiento y de decisión que se vuelve inalcanzable en las condiciones de vida miserables, en las que la voluntad ya no existe y el individuo ha quedado convertido en un mero engranaje de una máquina gris, muerta el alma y reducido el cuerpo a un hambre perpetua.

Y, sin embargo, no todo está en manos de la fortuna o de la suerte. Ya me he referido a que la supervivencia física y moral de los «salvados» dependió de actos de generosidad, de encontrar, por ejemplo, un amigo como Lorenzo que ayuda a Primo Levi y le recuerda con su presencia que la bondad sigue existiendo también en el *Lager*. También fue importante, ya lo he dicho, buscar y encontrar una motivación para salir adelante como relatar lo ocurrido, ser testigo para que nunca más se repita Auschwitz. Lo que quiero expresar, por último, es que también existió una «ética de la resistencia» en los campos, y esto a dos niveles: resistencia externa, colectiva, en numerosos intentos de rebelión, casi todos fracasados —con la cruel represión consiguiente— y resistencia interna, en la conciencia de muchos individuos. El crematorio número tres de Birkenau (el campo de exterminio anejo a Auschwitz) fue explotado por el *Sonderkommando*, es decir, el grupo especial dedicado al horrible trabajo de sacar los cadáveres de la cámara de gas y transportarlos al crematorio, grupo que, para eliminar testigos, era periódicamente exterminado

²¹ LEVI, P. *Si esto es un hombre*. Ob. cit., p. 54.

por los alemanes y mantenido segregado del resto de los presos. Según comenta Levi, un grupo «de esclavos inermes y débiles como nosotros han sacado de sí mismos la fuerza necesaria para actuar, para madurar los frutos de su odio». Por otro lado, como ejemplo de resistencia en el fuero interno del individuo bien pueden servir las palabras del veterano Steinlauf, quien le explica al nuevo recluso Primo Levi la necesidad de lavarse todos los días en el agua turbia del inmundo lavabo para mantener un mínimo de dignidad moral. El sentido de las palabras de Steinlauf era el siguiente: «Que somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura, pero que nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. Debemos, por consiguiente, lavarnos la cara sin jabón, en el agua sucia y secarnos con la chaqueta. Debemos dar betún a los zapatos no porque lo diga el reglamento sino por dignidad y por limpieza. Debemos andar derechos, sin arrastrar los zuecos, no ya en acatamiento de la disciplina prusiana sino para seguir vivos, para no empezar a morir»²².

Aunque al principio, Levi no comparte la prudencia y virtud de Steinlauf, más tarde se dará cuenta de la necesidad de mantener un espacio de rebeldía interior, «la facultad de negar nuestro consentimiento» como estrategia racional para sobrevivir frente a los avatares de la diosa Fortuna. Incluso en los momentos de mayor sumisión ante el opresor, cuando no es posible un gesto de rebelión externa ni una palabra de desafío ni siquiera una mirada que juzgue, al menos se necesita mantener la capacidad interna de decir «no», para no empezar a morir física y moralmente.

Mucho tenemos que aprender de los testigos de la intolerancia de Auschwitz y de todas las formas institucionalizadas de intolerancia que han venido después. Y, al mismo tiempo, es necesario escuchar la palabra ahogada de las víctimas y hacer justicia a su memoria.

²² *Ib.*, p. 43.

Salomón Lerner Febres | Pontificia Universidad Católica del Perú | Perú

Verdad, justicia y reconciliación: la experiencia del Perú

Durante dos años la sociedad peruana se ha sometido a una particular experiencia que cada vez más países afectados por conflictos internos encuentran indispensable de realizar: la investigación franca e irrestricta de los actos de violencia practicados durante esos conflictos y, de la mano de ello, la recuperación colectiva de la memoria de lo que quisiéramos olvidar, como un paso ineludible para construir un futuro mejor. En el Perú, el medio para esa rememoración, como lo ha sido en varias otras sociedades en las décadas recientes, fue una Comisión de la Verdad y Reconciliación, encargada de esclarecer los hechos y ofrecer al país una interpretación de ellos para abrir el camino a la justicia y, en última instancia, al reencuentro de la comunidad nacional.

Creada en junio de 2001 e instalada oficialmente en julio de ese mismo año, la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (cvr) fue la más reciente entre las comisiones de igual naturaleza creadas en América Latina. Al igual que sus antecesoras, la Comisión nació después de un período de grave conflicto social y en un momento en el que la sociedad peruana se hacía nuevamente el propósito de enrumbar por el camino de la democracia.

La misión que el país confió a la cvr involucró una diversidad de tareas, todas ellas vinculadas con la imperiosa necesidad de echar luz sobre los terribles hechos de violencia padecidos por nuestra sociedad entre los años 1980 y 2000. Esas tareas, tal como las señalaba el decreto supremo que le dio origen, consistían en investigar los atropellos y violaciones de los derechos humanos producidos entre mayo de 1980 y noviembre del año 2000 en el contexto de la violencia padecida; establecer la identidad de las víctimas, señalar a los responsables cuando hubiere indicios suficientes para hacerlo; ofrecer al país una interpretación de las causas o factores que hicieron posible ese fenómeno; finalmente, proponer al Estado medidas de reparación de daños y diseñar propuestas de reforma social, legal e institucional que impidieran un nuevo ciclo de violencia.

Ahora bien, las labores que realizó la cvr con el fin de cumplir su mandato fueron múltiples y complejas. Y no podía ser de otro modo, pues así—compleja y múltiple—era la realidad que se nos había encomendado esclarecer.

Esas múltiples dimensiones de nuestro trabajo se expresaron en la metodología y la organización de la Comisión. Ahora bien, aunque fueron muy diversas las tareas que realizamos, ellas se encontraban unificadas por una sola misión y animadas

por una misma vocación, muy estrechamente relacionada con los problemas planteados en este Congreso Internacional.

Me refiero, naturalmente: al reconocimiento del valor absoluto de los derechos humanos como un criterio de exigencia moral para la comunidad mundial, un criterio que tiende a adquirir una relevancia aún mayor en esta época que hallamos caracterizada por el fenómeno de la globalización.

1. Formas de la violencia

Por otra parte, la Comisión entendió también su mandato como una tarea que la colocaba frente a la realidad vivida en el Perú, pero que al mismo tiempo la invitaba a reflexionar sobre la persistencia de la violencia como una marca opresiva sobre la vida contemporánea y acerca de la urgencia de hacer frente a la rotundidad física y simbólica de esa violencia por medio de un elemento en apariencia tan frágil como es nuestra capacidad de hacer memoria y de compartir nuestros recuerdos. Si la violencia es inevitable y si lo es también la evocación de esa violencia por quienes la han padecido, resultaba obligatorio preguntarnos de qué manera ese recuerdo podría llegar a ser instancia sanadora y regeneradora de una vida individual o colectiva lastimada por abusos y atropellos.

Naturalmente, tal reflexión hubo de empezar con una breve meditación acerca de la naturaleza de esa violencia sobre la cual hablamos. Todos los seres humanos tenemos experiencias de múltiples daños o pérdidas. Algunas de ellas pueden tener la contundencia de un cataclismo, de una catástrofe natural que abate hombres y destroza comunidades enteras. Sería impropio, sin embargo, asignar a semejantes calamidades la cualidad de violentas. La naturaleza no es en su sentido más propio agente de violencia, pues carece de ese elemento de voluntad y deliberación, incluso de elección y contingencia, que solo se encuentra en el dominio del actuar humano. Podríamos decir que no hay hecho auténticamente violento que no lleve la impronta de lo humano. Así, la violencia la comprendimos como indisolublemente unida a eso que en las ciencias sociales contemporáneas se conoce como *agencia* y que, en una reflexión de carácter moral, podríamos entender como mociones del alma humana.

Podemos ir más lejos: agencia, espíritu, voluntad, deliberación, todos esos elementos que configuran un acto violento remite, por lo demás, a otra cuestión igualmente crucial: la existencia de la libertad y, por tanto, a la permanente posibilidad de que el sujeto libre opte por hacer el mal en lugar del bien esbozándose así aquello que podríamos denominar la inextinguible virtualidad de la violencia.

La Comisión se enfrentaba, pues, a un fenómeno que siempre estará presente en el repertorio de lo humanamente posible. Y en consonancia con ello, la violencia aparecía como teniendo no una sino muchas caras. Existe, por cierto, esa violencia absoluta, categórica e inapelable que consiste en dar muerte a otro ser humano.

Pero también existe la violencia del despojo; la violencia social —llamada marginación— que se ejerce sobre los más humildes; la violencia simbólica que niega dignidad y reconocimiento a los demás al reducirlos a la simple categoría de objetos. Y esta última es una forma de violencia que me aventuraría a afirmar halla su razón última en la metafísica occidental y moderna, entendida esta como filosofía que se halla signada por la afirmación absoluta y autosuficiente de un yo autárquico que desconoce el horizonte esencial de la alteridad y por ende la necesaria constitución intersubjetiva de la existencia.

En efecto, resultó claro para quienes integrábamos la Comisión que en lo más profundo de la tragedia que debíamos examinar latía una incompreensión fundamental de la condición humana, por la cual quedaba clausurada la posibilidad misma de la pluralidad y con ella la capacidad para establecer una relación auténtica entre seres que coexisten a partir de una radical igualdad, igualdad que, curiosamente, halla su afirmación más plena en el derecho de cada hombre a ser diferente. No otra cosa era finalmente para nosotros la afirmación del valor y la salvaguarda de los derechos humanos, misión con la que estábamos comprometidos, pues esos derechos en su formal y universal reconocimiento reclaman, para tener pleno significado, un contenido moral que personaliza e introduce lo diferente en el seno de lo igual. Justamente la aceptación de lo diferente, aceptación que bien entendida es elemento indispensable para la consolidación de la propia identidad, es lo que no ocurrió en mi país.

Desgraciadamente lo que prevaleció fue el irrespeto hacia el otro, que siendo diferente —en cultura, situación económica y social, opción ideológica— podía por tal motivo, más allá de su valor como ser humano, igual en derechos que los demás peruanos, ser atropellado y negado.

2. Violencia y política

Por otra parte, e intentando aproximarnos más al fenómeno de la violencia, fue necesario que descubriéramos la validez de la expresión «violencia política», frase que fue utilizada continuamente y que se hallaba incluso contemplada en la norma legal que creaba la Comisión.

Muy rápidamente, quienes tuvimos la responsabilidad de llevar a cabo el trabajo nos percatamos de que la caracterización de la violencia como un elemento que podía de manera no problemática conjugarse con la política, entendida esta en su sentido más elevado, no era de recibo, más aún nos conducía a una contradicción inaceptable. En efecto, apartándonos quizá no solo del uso habitual del lenguaje sino también de una comprensión hobbesiana de la política, concebíamos a esta como la negación misma de la violencia, pues en su sentido más profundo consiste en el lúcido ejercicio de la razón moral para el discernimiento en los asuntos humanos. La política, así lo asumimos, debería experimentarse como el espacio del diálogo,

de la confluencia de voluntades que, en el seno de la pluralidad, si bien pueden hallarse enfrentadas, al mismo tiempo, están concertadas en una convicción básica: el reconocimiento recíproco y el respeto mutuo entre personas dotadas todas de valor e investidas por ella de dignidad.

No obstante lo dicho, debemos aceptar que la idea de la violencia política se halla enraizada ya en nuestro lenguaje cotidiano (e incluso académico), y es comprensible que sea así, si tomamos en cuenta la turbulenta historia del siglo xx y, dentro de ella, las reiteradas perversiones que la política experimenta en su realización cotidiana. Se podría admitir esa expresión, pero ello a condición de que su uso fuera inmediatamente seguido de dos precisiones: la primera, su vinculación con la realidad del daño concreto que se ocasiona a una persona o a una comunidad; la segunda, sin menoscabo de lo anterior, su comprensión como la degradación o supresión, por medio de la fuerza, de ese espacio elemental de la realización humana que se diseña en el diálogo razonable y de buena fe.

Esa violencia que desnaturaliza la vida política y que en el Perú alcanzó dimensiones de espanto: cerca de 70.000 muertos y desaparecidos; cientos de miles de desplazados; numerosas poblaciones arrasadas; pueblos nativos reducidos a la esclavitud, violaciones sexuales, torturas físicas y mentales, así como tratos degradantes que han dejado secuelas permanentes es, por desgracia, un elemento recurrente en la vida contemporánea, más tangible y frecuente para unos pueblos que para otros. Los innegables avances obtenidos en los distintos campos del saber humano no nos han purificado de esa repetida apelación a la fuerza y de la propensión a atropellar a los más débiles en nombre de intereses o ideas que se pretenden absolutos. Pareciera, pues, que no podemos suprimir la violencia. Ante ello queda claro, sin embargo, que nuestro deber consiste en buscar aquellas formas que nos permitan restituir a dimensiones humanamente tolerables esa tendencia destructiva que anida en el corazón de los hombres.

3. El lugar de la memoria

Ahora bien, esa violencia que ocurrió en el Perú hace ya más de veinte años permaneció como un trozo de nuestra historia que no fue plenamente reconocido y menos asumido. Sobre él pesaba un silencio preñado de dolor y de mala conciencia. Frente a eso la cvr entendió ante todo la necesidad de enfrentar el tema y ello como una exigencia planteada a todo el cuerpo social y luego entendió asimismo que si existe una manera privilegiada de asumir comprensivamente la violencia padecida por un pueblo en el curso de su historia ella consiste, en primer lugar, en reconocer el papel esencial que tiene la memoria experimentada en un sentido rico y pleno, ejercicio de la memoria que no ha de entenderse como simple evocación de hechos ya ocurridos ni como pura experiencia intelectual, sino de una manera más profunda y comprometedora. Hablábamos, así, de una comunión de experiencias teñida de afectividad, y que aspiraba a tender puentes entre el pasado y el presente para la

reassegnación de un nuevo y superior sentido a sucesos que en tanto meros hechos ya habían sido clausurados por el paso del tiempo.

Ahora bien, ¿cómo asumir esta experiencia? El mal, el atropello, una vez cometidos, no se pueden borrar. Ellos se integran a la cadena de la eternidad y permanecen ahí por siempre. ¿Qué hacer, entonces, frente a ellos?

Solo existe un camino. Y este no es otro que el de la reapropiación de los hechos a través no solo de su reconocimiento sino también de su aceptación para, a partir de tal vivencia, brindar a lo ya ocurrido una nueva inteligibilidad que abra las puertas del arrepentimiento y del perdón.

Este era a nuestro juicio, el único medio para situar en una proporción humana y en términos de significación actos del pasado que, por ser tales, son inamovibles y que por sus características de crueldad nos conducían más allá los límites concebibles dentro de una comunidad civilizada. De allí que, recurriendo a la fuente más directa, dirigiéndonos al mundo de las víctimas, recogimos más de 17.000 testimonios que sirvieron no solo para conocer y recordar sino también para redignificar y dar voz a los atropellados, a aquellos que en el Perú por ser pobres, por tener otra cultura, por ser considerados —como señala Gustavo Gutiérrez— insignificantes, nunca fueron escuchados.

Por cierto, hubo quienes sostuvieron que frente a una violencia tal como la que hemos descrito, la actitud más sensata era la del olvido. Tal creencia —estamos convencidos de ello— constituía un engaño. El olvido no es jamás un remedio, sino un proceder agravante que profundiza el mal y la razón de ello es clara: porque en la actitud de aquel que finge que nada ha ocurrido, en la postura timorata o interesada que condena el necesario peregrinaje hacia el pasado, se halla latente en el fondo una renuncia a la facultad de dar sentido. Preconizar el olvido implica escudarse en la indiferencia frente al daño y traicionar así el principio de solidaridad que se encuentra en los cimientos de la vida civilizada. No solo es una actitud cómoda y fácil de resignación frente al daño ocasionado, sino que también significa el desperdicio de la oportunidad de hacernos efectivamente dueños del pasado y en cierta manera de luchar contra la eternidad de los hechos. En última instancia, quienes abogan por el olvido no hacen sino aceptar una mirada frívola sobre el presente porque no tienen el coraje de escarbar en sus raíces para, desde allí, purificarlo.

Frente a ese olvido, el ejercicio deliberado de la memoria aparece pues como una forma más valiente, más honesta, más eficaz de hacer frente a aquello que duele y que ya no puede ser sustraído a la cadena de lo existente. Esa memoria es, claro está, un atributo individual y por cierto cada uno de nosotros habrá de rescatar de su pasado los hechos que resultan importantes para su propia historia de vida. Sin embargo, en el caso de la violencia que debíamos investigar y que se ejerce a contrapelo de la comunidad política, la memoria ha de ser también colectiva. Así como el diálogo, en su necesaria pluralidad, funda la comunidad humana,

esta, en relación con su pasado, necesita también descansar sobre un legado de recuerdos compartidos que dan sentido y realidad al «nosotros».

4. El recuerdo sanador

Ahora bien, así como en el caso de la memoria individual ella puede, en una evocación insincera, deformarse y así remitirnos a un pasado desfigurado y, ya en los extremos límites, asumir la postura cínica del olvido intencional que es la memoria liquidándose a ella misma, del mismo modo no todo ejercicio de la memoria colectiva posee las propiedades de sanación y humanización que uno espera de ella. Fuimos concientes de la existencia, en principio, de ciertas patologías del recuerdo común sobre las que convenía estar advertidos. Así, existe el recuerdo manipulado que en ocasiones los poderosos imponen a los más débiles. Son situaciones en las que ocurre un falseamiento de la verdad histórica, puesto que se traiciona la experiencia vivida por diversas comunidades y ello de modo que los vencedores prolongan la violencia a través de relatos oficiales que pretenden arraigarse como verdad en el orden subjetivo de la convivencia humana. Es claro que al ocurrir esta patología de la memoria no solamente se arrebató a las víctimas su bienestar material, sino que se deteriora para ellas, y para la comunidad todo un último reducto de humanidad que es residencia simbólica y afectiva, desde la cual se hace posible la interpretación de la vida y del destino; para decirlo en un solo término, se debilitaría la identidad personal y social.

Queda claro, por tanto, que la memoria colectiva que la Comisión buscaba despertar no podía ser una memoria fabricada como instrumento político, sino, por el contrario, un recordar comunitario fiel a los hechos vividos, y respetuoso de las experiencias humanas que se hallaban detrás de esos hechos; revitalizador, desde el presente, de sentidos y significados para el ineludible juicio moral sobre acciones humanas que, en sus momentos y circunstancias, se desplegaron como actos de libertad.

Por otro lado, si la memoria para la dominación resultaba repudiable, también lo era la memoria vindicativa. No se recuerda un episodio de violencia para convertirse en esclavos del pasado, sino para humanizar ese pasado terrible; como decíamos antes, para purificar su sentido. Por ello, esa memoria minuciosa de los agravios que se dirige a motivar la venganza es, en última instancia, un sometimiento al pasado. Es una memoria que no libera, sino que aprisiona; que no eleva el pasado sino que degrada el presente. Los antiguos griegos enseñaron que una forma de alcanzar la libertad era romper el círculo fatal de la venganza. La memoria ha de servir para ello y no para encerrarnos en un ciclo infinito de agravios y represalias. Y es en tal perspectiva hemeneútica que se inscribió la lectura del pasado nacional, que hizo la Comisión a partir de las voces que ella misma alentó a que se profirieran.

Así pues, todas estas amenazas sobre el recuerdo fiel y comunitario, la precaución necesaria para desmontar las verdades oficiales o aquellas que fungían como tales porque se habían hecho «sentido común»; el mensaje permanente para no hacer del recuerdo un instrumento de la venganza sino más bien el espíritu de la acción justiciera, todo ello constituyó el hilo conductor inaparente que guió las investigaciones, los estudios, las tareas de campo, en suma la reflexión permanente de la Comisión.

Así pues, quedaba claro que una aproximación leal y honesta de la verdad —presupuesto de la posible reconciliación en el Perú— solo podría intentarse poniendo a la obra una memoria ética, una memoria ejercida desde nuestra radical e inalienable libertad. Así, elegimos recordar, y una vez que hicimos esa elección, nuestros recuerdos comparecieron ante nosotros en consonancia con las solicitudes de nuestra identidad. Nadie pudo recordar por nosotros; nadie nos pudo imponer trozos de nuestro pasado como un patrimonio afectivo decidido externamente. La re-memoración fue un movimiento deliberado de nuestra conciencia

5. Intersubjetividad - tolerancia

Por otro lado, esa memoria ética, además de ser libre, tuvo que ser respetuosa también de nuestra condición de seres sociales. Es difícil que haya jirones de pasado que nos pertenezcan solo a nosotros entendidos aisladamente. Y eso es del todo imposible cuando la materia del recuerdo es una historia de violencia. Ese pasado es común, y por tanto, la memoria, para tener relevancia colectiva, ha de ser fruto de un diálogo intersubjetivo, de una suerte de pacto de nuestros afectos. Pero ese diálogo, precisémoslo, no ha de dirigirse a seleccionar los hechos, sino a expresar de manera aceptable para todos la experiencia de esos mismos hechos. La vocación pluralista de la memoria sanadora no es una negociación política, sino un ejercicio de tolerancia.

Es justamente en el seno de esta memoria colectiva, ética, penetrada de libertad e impulsada por la justicia en la que pensamos sería posible la con-memoración y no únicamente la re-memoración de lo inolvidable. Ese recordar juntos la violencia abriría entonces las puertas también para un condolerse, para la experiencia de un padecimiento compartido y de un arrepentimiento sincero que tendría que significar, por último, la promesa de la reconciliación. Esa memoria sería, pues, un acto de encuentro y no de aislamiento, de integración y no de exclusión, y estaría animada en primer lugar por el principio del reconocimiento que conduzca a la aceptación de responsabilidades frente a lo vivido y en consecuencia con ello el que se abran los caminos de la justicia y con ella —sin que eso signifique contradicción— también las posibilidades del arrepentimiento y del perdón.

6. Final

He señalado que el ejercicio del recuerdo colectivo no tiene como meta convertirnos en prisioneros del pasado. Ahí se encuentra una interesante paradoja que quiero mencionar para concluir estas palabras. La memoria nos remite al pasado, ciertamente, pero al hacerlo, así lo ha sostenido la Comisión de la Verdad y Reconciliación, tiene también la facultad de dirigirnos hacia el futuro. El recuerdo comunitario es, por sobre todo, el primer escalón de todo proyecto de futuro para una sociedad que, como la peruana, ha padecido un ciclo de violencia honda y terrible. Nada verdaderamente valioso y perdurable podrá edificarse sobre los cimientos del olvido o del recuerdo interesado. Una sociedad que se quiere pacífica y democrática, una nación de personas, reconciliadas entre sí y con su propia historia, solo puede nacer del ejercicio valiente de esa actitud ética que he mencionado. Al servicio de tal propósito se dedicó a lo largo de más de dos años la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Abrigamos la esperanza de haber contribuido a la necesaria reconquista de nuestra identidad mediante la reapropiación responsable y fiel de nuestra memoria histórica y ética.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Book Antiqua en 10 puntos
para el cuerpo del texto
Abril de 2015 Lima - Perú

Otras publicaciones del Fondo Editorial PUCP

El exilio del sujeto: mitos modernos y posmodernos
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Utopías construidas. Las unidades vecinales de Lima
Sharif S. Kahatt

Itinerario hacia el arte
Once lecciones
Adolfo Winternitz

Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo
Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas
Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino (eds.)

Conflictos y desigualdades horizontales
La violencia de grupos en sociedades multiétnicas
Frances Stewart (ed.)

Del desarrollo esquivo al desarrollo sostenible. Ensayos sobre la innovación, el desarrollo, el crecimiento y la sostenibilidad
Máximo Vega Centeno

Los desafíos de la minería y el petróleo para el desarrollo.
Lecciones de África y Latinoamérica
Rosemary Thorp, Stefania Battistelli, Yvan Guichaoua,
José Carlos Orihuela y Maritza Paredes

Conflicto social en los Andes
Protestas en el Perú y Bolivia
Narda Henríquez (coord.)

La Independencia inconcebible
España y la «pérdida» del Perú (1820-1824)
Ascensión Martínez Riaza (ed.)

Conversaciones. Con ojos del siglo XX
Santiago Pedraglio

Levinas: de la morada a la justicia
Raquel Braverman Korenfeld

Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía
Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule (eds.)

Con el ánimo de contribuir a enriquecer el debate sobre la situación creada en el mundo con ocasión de los recientes atentados terroristas, con el deseo de participar y hacer partícipes a otros del «retorno de las ideas» que esta situación ha generado en el mundo entero, la Pontificia Universidad Católica del Perú pone a disposición de los lectores un conjunto de ensayos sobre la cuestión de la tolerancia. En ellos se actualiza la discusión sobre los aspectos más importantes del enfrentamiento entre religiones o culturas, la relevancia de la libertad, las formas de discriminación que dan lugar a relaciones de intolerancia, la violencia política, la cuestión de la laicidad, la tolerancia y la memoria. Los autores de estos ensayos son filósofos destacados, del Perú y el extranjero, que participaron en un importante congreso internacional dedicado enteramente al tema de la tolerancia en el campus de la PUCP hace ya algunos años. Lo que aquí ofrecemos es una selección de aquellos trabajos en una versión especialmente preparada para iluminar el análisis de la controversia de mayor actualidad.

ISBN: 978-612-317-078-3



9 786123 170783