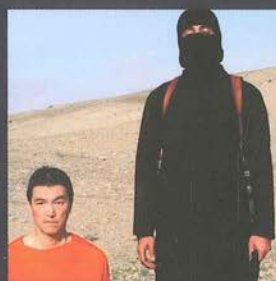
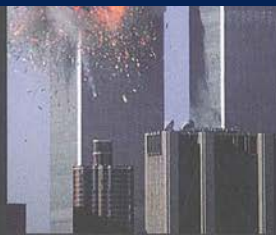




# TOLEFRANCIA

## Capítulo 8



*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

**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?<sup>1</sup>

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 pelagra la estabilidad de la sociedad bien ordenada<sup>2</sup>, 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 reconocerlos<sup>3</sup>.

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.

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

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

<sup>3</sup> 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 empirista<sup>4</sup> 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»<sup>5</sup>.

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.

---

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

<sup>5</sup> 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 democracias<sup>6</sup>. 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.

<sup>6</sup> 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 fundamendador 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 responsable<sup>7</sup> 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

<sup>7</sup> 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 ellos<sup>8</sup>.

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,

<sup>8</sup> Cf. FORST, Rainer. Ob. cit, pp. 588-629.

sus pertenencias e identidades<sup>9</sup>. 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 omnicomprensivo 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 omnicomprensivas 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 omnicomprensivas 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,

---

<sup>9</sup> 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»<sup>10</sup>.

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,

---

<sup>10</sup> 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»<sup>11</sup>.

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.

<sup>11</sup> 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»<sup>11</sup>.

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.

<sup>11</sup> 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 democrática<sup>12</sup>.

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 constitucional<sup>13</sup>. 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

<sup>12</sup> 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».

<sup>13</sup> 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»<sup>14</sup> 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.

<sup>14</sup> 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—»<sup>15</sup>.

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