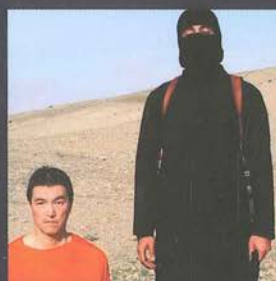
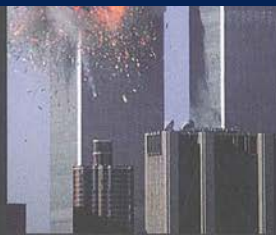




# TOLEFRANCIA

## Capítulo 10



*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

**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.