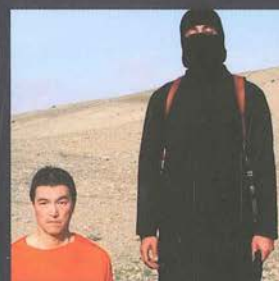
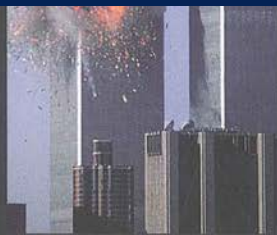




TOLEFRANCIA

Capítulo 19



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

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 refigurarse 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.