



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

**Capítulo 32**

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2003

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú  
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411  
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

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

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

# Tolerancia y confianza

Tolerance and Trust

**ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO**

Instituto de Investigaciones Filosóficas - Universidad Nacional Autónoma de México  
México

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 137-149.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El ensayo trata de describir y examinar la confianza interpersonal —ejemplificada por una conversación en que prima la veracidad genuina y concebida como un «oasis de felicidad» análogo al del juego según lo describió Eugen Fink—, y encuentra en la tolerancia no sólo una de sus condiciones, sino también una motivación de la actitud de apertura que la confianza presupone. La tolerancia que aquí entra en juego se funda en un «hacer y darse pausa», de acuerdo con sugerencias obtenidas en la comparación entre la fenomenología y la técnica psicoterapéutica del enfocamiento (*focusing*) de Eugene T. Gendlin. La pausa se propone entonces como medio práctico y concreto para mejorar las relaciones interpersonales.

The essay tries to describe and examine the interpersonal trust —exemplified by a conversation in which genuine veracity reigns, and conceived as an «oasis of happiness» analogue to play as described by Eugen Fink—, and finds in tolerance not only one of its conditions, but also a motivation of the attitude of openness that trust presupposes. The tolerance here in play is founded in a «making and giving pause», according to suggestions obtained in the comparison between phenomenology and Eugene T. Gendlin's psychotherapeutic technique of focusing. The pause is then propounded a concrete and practical means to improve interpersonal relationships.

Cuanto más me clavaba sus ojos verdes,  
más claro veía yo en mi interior.

PATRICK MODIANO, *Ioyita*

Hablamos con otra persona: un amigo o una amiga, un compañero de trabajo, quizá un familiar, una hermana o un hermano, un tío o un sobrino, o en casos extraordinarios (al menos en nuestra cultura) nuestro propio padre o nuestra propia madre; o puede ser acaso un extraño, que entonces, durante la plática, perderá sin duda poco o mucho lo extraño. El lugar es indiferente: puede suceder en un lugar conocido, en alguna habitación o en la cocina de nuestra propia casa, o en un rincón del campo, ante un bello paisaje, al lado de un arroyo o una caída de agua; o puede ser en el lugar de trabajo, en algún rincón que se aísla del resto justamente durante el momento de la charla y gracias a ella; o en camas paralelas, en un hotel compartido por casualidad con un compañero de viaje también casual; puede ser, en fin, en cualquier parte, o casi en cualquier parte —porque quizá para ciertas personas o personalidades haya sitios o lugares en que una conversación de ese tipo no pueda definitivamente darse. Tampoco es necesario que haya previa o simultáneamente algún interés personal específico (terapias o ayudas de cualquier tipo, por ejemplo). Tampoco hace al caso la presencia de algún medio de estimulación «artificial», digamos, drogas, bebidas, algún ambiente prefabricado. No es en todo caso necesario que haya previa o simultáneamente algún interés personal específico —ni el de mejorar o remediar una relación deteriorada, ni el de aliviar o el de ayudar, o el de planear, y ni siquiera —esto es algo más importante— el interés de aplicarle alguna suerte de terapia al otro, o de ejercerla con él, o de aplicársela o ejercerla uno mismo con la ayuda del otro—; ni tampoco es preciso que haya ningún interés sexual, suave o fuerte, ni siquiera el de esa tenue sensualidad que fácilmente se presenta en esos casos y que puede hasta pasar desapercibida. Esto no hace directamente el caso, no es un elemento del tipo de relación que quiero describir. Y mucho menos, por lo demás, como es obvio, la presencia de ningún medio de estimulación «artificial», digamos, ninguna droga, ninguna bebida,

ning6n ambiente prefabricado para propiciar nada. Nada de esto es necesario; pero tampoco se trata de elementos que tengamos que eliminar forzosamente de la situaci6n que imaginamos —y hasta podemos admitir que emp6ricamente y en ciertas condiciones, para ciertas personalidades, algunos o alguno de esos elementos o factores son o pueden ser propiciadores, facilitadores, por el tipo de relajamiento que provocan, o por las asociaciones personales que ustedes quieran y manden. Imaginamos esa conversaci6n en y por s6 misma: una conversaci6n —empiezo ahora a describirla— en la cual, como suele decirse, las palabras fluyen. Con lo cual no se quiere decir que fluyan precisamente en un discurso seguro de s6 mismo, pues esas palabras que «fluyen» pueden ser dichas incluso con una gran inseguridad respecto de su justeza o su fidelidad, con titubeos, retractaciones, vueltas atr6s y nuevos intentos que indican m6s bien una necesidad y una voluntad de apegarse a la palabra justa, a la descripci6n justa, fiel, de lo narrado, de lo vivido, de lo que pretenden narrar o describir. M6s bien se dice en casos as6 que las palabras fluyen porque pueden ser dichas al otro sin el temor de que el otro las escuche mal o las distorsione, porque surgen con la confianza de que el otro las escucha y recibe sin ning6n inter6s extraño a la conversaci6n misma, quiz6 para aprovecharlas o usarlas en la difusi6n de alg6n chisme llamativo; y de que tampoco las est6 escuchando, como se dice, s6lo con un o6do, mientras piensa en otra cosa o mientras 6l mismo est6 ocupado formulando mentalmente la frase que quiere pronunciar en seguida, en cuanto nosotros hagamos el m6s breve silencio (aunque esto, digamos entre par6ntesis, puede en efecto suceder por momentos sin quebrantar mayormente la fluidez o la armon6a de la conversaci6n). Y por otro lado, hay que decir todav6a, bien puede ser que esta conversaci6n que imaginamos se cargue m6s, por as6 decirlo, en nosotros, es decir, en uno de los interlocutores, en lo que tiene y quiere decir, mientras el papel de escucha se carga m6s, o completamente, en el otro interlocutor; pero tampoco es necesario que decidamos aqu6 y desde ahora las diferentes modalidades del equilibrio conversacional. Pero lo que hay ante todo que subrayar es aquello a lo que he llamado fluidez, pero que no es precisamente fluidez, sino esa franqueza con la que en esas ocasiones podemos hablar, la confianza —6sta es justamente la palabra— que sentimos al hablar, que funciona claramente y sin m6s an6lisis —es decir, sin que el que habla haya reflexionado en ella o haya llevado en forma alguna su atenci6n a ella—, y que, simplemente vivida, es como un medio, una condici6n, o hasta como un disparador de las palabras, de la voluntad o las ganas de decirlas, de la voluntad o las ganas de confiarse al otro.

Se trata de examinar esta confianza que por lo pronto est6 ah6, vivida, sentida, no pensada, como una condici6n, si no acaso como un m6vil o una motivaci6n de nuestro discurso. Pero llamarle discurso a esto es un poco pomposo, porque precisamente la 6ndole de lo que en tales ocasiones decimos o podemos decir —y esto especificar6 mejor el tipo de conversaci6n al cual me estoy refiriendo— no es nada digno de un discurso p6blico (al menos en condiciones «normales»), sino algo personal, priva-

do, íntimo, confidencial quizá: la confesión de algún secreto largo tiempo guardado, la revelación de un sentimiento amoroso que nos ha parecido ingenuo o pueril, la expresión de un temor incomprensible, de un deseo descabellado, de una vergüenza vivida insoportablemente, de un dolor o una culpa que no nos abandona por más años que pasan. Pero aunque puede y suele haber algo de esto en las conversaciones a las que me refiero, tampoco algún motivo particular necesita ser el único o siquiera el central. Basta que la conversación tenga esa calidad, ese carácter personalísimo, de lo que ahora llamaré *veracidad personal genuina*. Esto no es, pues, un discurso, sino una corriente, tal vez, como he insinuado, un poco atropellada, como pedregosa, como escabrosa, a veces un poco dubitativa, insegura respecto de la justeza de las palabras, pero esencial y finalmente fácil, cómoda o cada vez más cómoda, o en la cual —y aquí hay alguno de sus meollos— lo que parecía difícil o imposible de decir, aquello que estaba tan encerrado, tan encarcelado, tan celosamente guardado bajo las siete llaves del alma, resulta maravillosa o sorpresivamente fácil, llano, y es puesto ahí, ya, a la luz del día —porque hemos sentido la confianza de hacerlo, porque esta confianza nos lo ha permitido.

Esta confianza, este confiarse, no carecen de motivos, por supuesto, ni de condiciones y situaciones. Pero los que me pueden interesar aquí no son los que se encuentran en la comodidad del lugar, o en su belleza, en el suave acogimiento del diván o del sillón, en el calor de la bebida en ninguna otra circunstancia «externa» —pues a lo mejor no hay ninguna bebida, ningún diván, sino una silla o una peña incómoda, la luz de las estrellas como único estímulo, el frío de la noche en un campamento improvisado en un sitio agreste, o lo que quieran imaginar, incluyendo cansancio y mosquitos y comida escasa. Pero posiblemente ahí, y con todo, se da la condición o situación a la que quiero dirigir su atención: el simple hecho —simple hecho, pero que puede ser sentido como un milagro— de que nuestro interlocutor escucha, y escucha no sólo poniendo el oído, sino que sigue lo que decimos y en alguna forma nos hace saber y sentir que lo sigue. En esta forma de entendimiento, presentido primero, acaso, quizá buscado, quizá imprevisto, y en todo caso susceptible de surgir sin planeación y sin voluntad alguna, y de ser vivido desde luego sin pensar en él, sin reflexión alguna, en ese entendimiento mutuo en que el uno pone una escucha tolerante, respetuosa, atenta, dedicada, y el otro pone unas palabras auténticas, de veracidad genuina (o, puede decirse, «se pone uno mismo» en sus palabras), me parece ver una de la más extraordinarias y poco comunes modalidades de relación entre personas, y también, en mi opinión, de las más interesantes desde los puntos de vista de la filosofía y la fenomenología, la sociología, la psicología y la psicoterapia —por lo menos—; pero sin lugar a dudas, y al margen de todo eso, uno de los sucesos de relación interhumana más felices que pueden darse.

Eugen Fink escribió un bellissimo tratadito llamado *Oasis de la felicidad* en el que hacía el ensayo de una ontología del juego: no cabe duda: «*el juego* —escribía Fink—

tiene —en relaci6n con el curso vital y su inquieta din6mica, su oscura inseguridad y su futurismo acosante— *el car6cter de un 'presente' tranquilizador y un sentido autosuficiente, es semejante a un 'oasis' de felicidad que nos sale al encuentro en el desierto de nuestra brega por la felicidad y nuestra b6squeda tant6lica*<sup>1</sup>. Quisiera poder hacer comprender aqu6 ese tipo de relaci6n interpersonal en que florecen la confianza y el respeto (la tolerancia) como otra suerte de «oasis de felicidad» de diferente 6ndole, no s6 si tan ontol6gicamente autosuficiente, o tan placentero y m6gico como el del juego, pero en un sentido preciso m6s profundo, y m6s prometedor social, pedag6gicamente, cultural y pol6ticamente, pues contiene en s6, a diferencia del juego<sup>2</sup>, un germen de expansi6n hacia el torrente de la vida que lo rodea, y alberga entonces la posibilidad de extenderse a ese desierto de desconfianza en que vivimos cotidianamente.

Hay que distinguir en primer lugar esta confianza de la confianza de la cual hablan los soci6logos y los te6ricos de sistemas y que consiste en nuestra muy b6sica capacidad de comprometernos con expectativas respecto de las cuales no tenemos una garant6a de satisfacci6n o cumplimiento<sup>3</sup>, y que van desde la consabida confianza en que el sol saldr6 ma1ana de nuevo hasta la confianza en el sistema legal y judicial de nuestro pa6s. Aunque se distinga, como hace Luhmann<sup>4</sup>, entre una «confianza impersonal» (traduzco as6 el t6rmino ingl6s *confidence*) y una «confianza personal» (en ingl6s *trust*), por el grado de involucramiento personal, o de responsabilidad, con que el agente asume u otorga su confianza y est6 dispuesto a atribuirse el peso del fracaso de la expectativa, no son estas variadas confianzas las que aqu6 quiero examinar. Hay, sin duda, un concepto com6n de confianza, m6s b6sico y radical, que la confianza vivencial y personal a la que quiero referirme comparte con el concepto de confianza que interesa a los soci6logos. Se tratar6a del tener fe o esperar, «apostar» —dir6ase hoy— por el resultado positivo de alg6n lance, as6 sea este lance una verdadera apuesta en un juego, o el que el avi6n en que viajamos surque los cielos en paz y llegue a su destino sin contratiempos, o que el sol salga ma1ana, o el cumplimiento de un contrato cualquiera, o, precisamente, el lance de hacer en la conversaci6n que imaginamos algunas hondas confiancias. Tambi6n es cierto que la «confianza impersonal» (*confidence*) puede considerarse —aunque estos no sean los t6rminos de Luhmann— como una actitud o un proceso «pasivo», en el sentido de Husserl, y que como tal nuestra confianza, la que lleva al *confiarse a otro* y que es nuestro tema, se puede enten-

<sup>1</sup> Fink, Eugen. *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontologia del juego*, traducci6n de Elsa Cecilia Frost, M6xico: UNAM, Centro de Estudios Filos6ficos (Cuadernos, 23), 1966, p. 14.

<sup>2</sup> Salvo cuando el juego es a la vez espect6culo p6blico; pero lo que entonces parece ocurrir es que el juego-espect6culo absorbe en su propio 6mbito de excepci6n feliz a los espectadores. El estudio de esta situaci6n y sus repercusiones requerir6a un espacio que aqu6 no podemos concederle.

<sup>3</sup> Cfr. Gambetta, Diego (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, New York: Basil Blackwell, 1988.

<sup>4</sup> Cfr. «Familiarity, Confidence, Trust», en: Gambetta, Diego, *op. cit.*, y para lo que sigue tambi6n su libro *Trust* (versi6n espa1ola: *Confianza*, traducci6n de Amada Flores, Barcelona: Anthropos, 1996).

der como una especie de ella. Pero no es, en todo caso, una especie de «confianza personal» o «subjetiva», es decir, de *trust*, en el sentido de Luhmann, porque ésta encierra siempre, por tenue o mínimamente que sea, una *toma de posición* voluntaria, si bien no necesariamente del todo activa, y lo que menos tiene la *confianza del confiarse a otro* es el estar sujeta a nuestra voluntad. Y tampoco es una toma de posición.

Normalmente hablamos, está claro, a partir de decisiones y tomas de posición propias, autónomas, libres, sujetas a nuestro arbitrio. Pero la confianza que me «hace» o me «permite», en circunstancias bien determinadas, aunque teóricamente todavía no bien establecidas, tomar la decisión de «confiarme a otro», es decir, lo que se llama «sentirse en confianza», eso no puedo decidirlo, no está sujeto a mi voluntad, y por lo tanto no puede equipararse a ningún «otorgamiento de confianza» en el sentido social o especialmente en el sentido jurídico. El «sentirme en confianza» con otro depende más bien de ciertas motivaciones que, en términos generales, están en función *del otro*, o más precisamente, de mi relación con el otro, de mi percepción o mi representación del otro. La confianza que siento «me la da» el otro. Pero el otro, claro, puede dármela sin proponérselo, y hasta sin estar siquiera dispuesto a responder a ella. Pero éste es otro tema —relacionado con el que nos ocupa, pero posterior. Ahora importa definir con más precisión ese «sentimiento de confianza», o esa confianza sentida, y su motivación.

Esta confianza puede surgir o brotar, aunque con los antecedentes y motivaciones que veremos, a partir de cualquier complejo vivencial anterior (el malestar, el enojo, la indiferencia, la abulia, por poner algunos ejemplos), *pero no cualquiera puede motivarla*. Naturalmente, la primera condición es la relación misma con el otro, y aquí debe presuponerse una teoría del conocimiento intersubjetivo, de la empatía y sus formas; pero justo los motivos a los que nos referimos formarían parte de una teoría de la intersubjetividad completa o íntegra. El otro está ahí, y está conmigo. ¿Es preciso que necesite su confianza, que tenga necesidad de buscarla? Es decir, ¿se requiere que me encuentre en tal estado de ánimo que me dirija a buscar la confianza del otro, o a que el otro me dé confianza? Esto es lo que se niega al decir que la confianza puede brotar a partir de cualquier complejo vivencial anterior; la confianza no necesita ser buscada. Puede, sin embargo, ser buscada. Y la búsqueda puede ser una búsqueda afanosa o urgida. Puedo sentirme urgido de sentir confianza, de que el otro, o alguien, me brinde su confianza. Pero a pesar de la urgencia posible, no puedo en modo alguno decidir que la confianza surja.

Me parece que esta simple constatación fenomenológica tiene una trascendencia sociológica, pero sobre todo pedagógica, muy grande. La confianza, en el sentido en que me he estado refiriendo a ella, no puede ser impuesta, ni dictada, ni ordenada, ni su ausencia puede (o debe) ser reprochada o castigada. Ha de saberse esto sobre todo en el ámbito escolar y familiar. La confianza surge sólo cuando es motivada. Y el juego de motivaciones que la hace surgir es muy complejo.

Antes de abordarlo, hay que decir algo m1s sobre la confianza como confianza sentida, como confianza vivida. Y ante todo, que no se trata de alg1n tipo de vivencia espec1fica, sino de aquellos complejos vivenciales que Husserl denominaba *actitudes*. Si puede decirse que la llamada *actitud natural* encierra siempre y constantemente una tesis de creencia en la existencia efectiva del mundo o de lo real, es decir, una *confianza* en esa existencia (no inmotivada, claro est1), no puede decirse en cambio que la confianza espec1fica que estamos examinando, como *confianza en otro*, sea de ninguna manera constante o est1 siempre presente. Esto es obvio. Pero cuando la actitud de la confianza surge, entonces efectivamente es vivida, como la actitud natural, como un trasfondo que en cierto modo domina o impera sobre el resto de las vivencias que se tienen mientras dura. La actitud de confianza, diremos, puede estar viva, despierta, o puede estar simplemente en la inactualidad: no ser m1s que una posibilidad, buscada acaso, o no buscada, sospechada y querida o ignorada.

Pero aun cuando est1 viva y despierta, no es la actitud de confianza una actitud necesariamente reflexiva, necesariamente «objetivante» ni objetiva ella misma. Quien vive en la confianza, y se conf1a, y se comporta conforme a ello en relaci6n con otro, no necesita saberlo, en el sentido espec1fico de tener conciencia actual de ello. La confianza embarga como la magnificencia de una obra de arte o de un paisaje embeleso. S6lo que en este embeleso, que es un acto, el yo est1 dirigido a la magnificencia (aunque sin objetivarla): 1sta es el tema (afectivo); pero en la confianza, que es una actitud, el yo no est1 dirigido a la confianza, *sino que vive en ella*: la confianza no es tem1tica. Viviendo en ella, el tema del yo es muy distinto: una complejidad objetiva, o un c1mulo de estados de cosas de diversa 1ndole y tambi1n muy variable, dependiendo del intrincamiento intencional del momento. Pero en el trasfondo se encuentra precisamente, como foco o sol que brinda luz y posibilita la visi6n —un trasfondo claro, por lo tanto—, cierta actitud o virtud o cualidad *del otro en quien uno se conf1a*, o como podemos decir, *cierta peculiaridad de la actitud del otro que justamente ha motivado o ha hecho posible la confianza*. Hasta dir1amos que la ha incitado.

1ste es entonces nuestro tema: 1qué es lo que motiva mi confianza? Conforme con lo que he dicho: 1qué necesito percibir o ver en el otro, o c6mo necesito represent1rmelo, para que pueda surgir mi confianza? 1C6mo o qu1 hace el otro para resultarme en un momento dado confiable, digno de confianza?

1Ser1n estas preguntas ociosas? 1No es su respuesta una especie de sabidur1a humana com1n? 1Pero no sucede aqu1 algo semejante a lo que le suced1a a San Agust1n con la cuesti6n del tiempo? Pues parece muy sencillo responder que el otro tiene que manifest1rse como una persona respetuosa, tolerante y comprensiva. Pero es justamente el preciso sentido de lo que se enuncia as1 de sencillamente lo que no resulta tan sencillo desentra1ar —y desentra1ar, claro est1, de un modo fenomenol6gico. Est1 ya en cuesti6n la genuina naturaleza de estas cosas o de estas virtudes; pero est1 en cuesti6n tambi1n el proceso que se lleva a cabo en la relaci6n entre

ambos sujetos por el cual aquéllas pueden llegar a ser poseídas por el uno y captadas por el otro. ¿Y qué son bien a bien esa posesión y esta captación? Y, si vamos un poco más a fondo, ¿cuál es bien a bien la necesidad o la condición humana que le exige a un sujeto, a una persona, no sólo aguardar el respeto y la tolerancia de otro sujeto, sino ya desde antes ser susceptible o capaz de vivir con el otro la confianza o vivir la confianza por el otro? (Y estoy dejando aquí de lado múltiples cuestiones empíricas, relacionadas con los condicionamientos y la evolución culturales o históricos y que pueden ser muy pertinentes en estas cuestiones. Pero incluso el mínimo manejo de estos temas requiere una previa claridad conceptual fenomenológica, que es la que aquí se busca).

Al menos parece por lo pronto que ninguna de estas preguntas puede responderse sin las demás; y en particular, parece seguro que la cuestión de la confianza va necesariamente de la mano con la cuestión de la tolerancia. Hablando objetivamente —esto es, sin considerar la complicación que trae consigo el constante tener en cuenta la percepción o representación de un sujeto por el otro, complicación que un análisis completo no podría ignorar— no parece posible la confianza en uno sin la tolerancia del otro: éstos parecen, pues, conceptos correlativos. Aunque aclaro que sigue sin ser aclarada la cuestión de *esta tolerancia*, y que estamos por ahora «tolerando» que este término cubra aquella gama de conceptos antes citados: *respeto, comprensión, y, debemos añadir, aceptación, acogimiento, simpatía...* y tal vez algunos otros. ¿Amor? Tal vez, en efecto, amor. Pero no hemos llegado ni llegaremos aquí tan lejos.

Voy a limitarme a señalar, espero que con cierta precisión, la necesidad de comprender fenomenológicamente esa correlación, ese vínculo acaso esencial, entre la tolerancia en este amplio sentido y la confianza, y a enunciar algunas de sus posibles implicaciones. Ante todo, no es sólo cosa de constatar que la tolerancia funciona o se presenta como una mera condición de la confianza. Esto es cierto, pero es demasiado poco. La tolerancia del otro testimoniada por mí no es sólo lo que da ocasión o posibilita que entre yo en confianza y «actúe» *en consecuencia*. La tolerancia parece ser el motivo mismo de la confianza, o al menos una poderosa invitación a ella. Pero la confianza, como dije, es una actitud y, como tal, un vehículo o un medio para ciertas otras vivencias, conductas, acciones, tomas de posición. Esto es, normalmente, en el caso del cual hemos partido, la conversación misma que se hace en confianza, con la apertura que la caracteriza. Así pues, parece posible concluir que la tolerancia es también motivo, o estímulo, para esas vivencias, para ese «actuar en consecuencia», para la *apertura confiada* a la que en particular me he referido.

Lo cual, en una fórmula, puede decirse: el otro —la tolerancia del otro—, *me abre —me da la confianza para abrirme*. Un abrirme que es naturalmente abrirme a él, al otro; pero ahora hay que observar que este abrirme al otro presupone necesariamente abrirme yo mismo, abrirme a mí mismo, para mí mismo. Hablo de esta apertura, como es obvio, con mucha vaguedad y en un lenguaje nada técnico; pero es ella misma

como proceso vivencial lo que m6s requerir6 de un an6lisis fenomenol6gico detallado. Y no ser6 la 6ltima raz6n de ello el hecho de que la fenomenolog6a misma se ha presentado, en las exposiciones de su fundador, como un examen de s6 mismo, como una autorrevelaci6n o autoconocimiento. No es forzar ni las palabras ni el sentido de las mismas afirmar que este examen, que esa autorrevelaci6n, consisten al menos en buena medida en una *apertura de s6 mismo*.

En un trabajo anterior, presentado en otro contexto<sup>5</sup>, me atrev6 a comparar la fenomenolog6a como disciplina cient6fica de autoconocimiento universal, con la disciplina o la t6cnica del *focusing* («enfoque» o «enfocamiento», diremos provisionalmente en espa6ol) como arte de autoconocimiento individual. Aqu6 cabe traer a colaci6n s6lo algunos puntos. El enfoque se presenta ante todo como una t6cnica de autoconocimiento y de autocontrol o autosuperaci6n personal, pero tambi6n como una condensaci6n, por as6 decirlo, del proceso de introspecci6n que se lleva a cabo en toda psicoterapia exitosa. No debe extra6arnos que estos temas del autoconocimiento y por ende tambi6n de la confianza y la tolerancia (comprensi6n, aceptaci6n del otro, etc.) hayan sido mucho m6s elaborados dentro de las disciplinas psicol6gicas y psicoterap6uticas que en las filos6ficas.

Sea como fuere, lo que aqu6 me interesa recordar en relaci6n con mi tema son algunos de los pasos del procedimiento en que el *focusing* o enfoque consiste y, adem6s, la constataci6n hecha por sus te6ricos y vivida en la pr6ctica por mucha gente, de que la inspecci6n o concentraci6n requerida se lleva a cabo de una manera mucho m6s eficaz cuando el sujeto est6 precisamente con otro sujeto que lo escucha, y que lo escucha en una actitud que puede caracterizarse justo con el complejo de t6rminos que hemos englobado en el de tolerancia.

Pues en efecto, nada menos que el primer paso de la serie de pasos en que Eugene T. Gendlin articula el procedimiento del *focusing*<sup>6</sup> consiste —voy a decirlo con mis palabras— en una especie de *distanciamiento del sujeto respecto de s6 mismo*, respecto de sus propios problemas, temores, enredos, etc., pero sobre todo y en primer6simo lugar, respecto de sus propias *ideas acerca de s6 mismo*, respecto de las teor6as y los juicios que tiene ya formados acerca de s6 mismo —juicios que son, en una mayor6a aplastante, prejuicios. El sujeto que hace *focusing* necesita, pues, como primera condici6n, mirarse a s6 mismo como una realidad personal que, al menos por el momento, provisional y estrat6gicamente, es una realidad sin m6s cualidades y atributos, sin m6s valor o disvalor, que los que la inspecci6n o el examen mismo vayan descubrien-

<sup>5</sup> Me refiero al trabajo «Focusing and Phenomenology» presentado en el Primer Congreso Coreano-Norteamericano de Fenomenolog6a: «Technology, Nature & Life: Contemporary Social and Cultural Problems in the Light of Phenomenology», que tuvo lugar en Se6l, Corea, del 25 al 26 de octubre de 2002. Est6 en preparaci6n el volumen que reunir6 los trabajos que se presentaron en esa ocasi6n.

<sup>6</sup> Gendlin, Eugene T., *Focusing*, New York/Toronto/London/Sydney/Auckland: Bantam Books, 1981, segunda edici6n.

do en los pasos posteriores. Ese distanciamiento, esa especie de detención ante las teorías y las valoraciones, esa previa «neutralidad valorativa» (que no debe malentenderse ni por un segundo como la negación de la moral o de la ética), si no alcanza a caracterizar en su integridad todos los contenidos del concepto de tolerancia que estamos utilizando, sí se halla, creo, sin duda, en su núcleo o en su fundamento mismo. A ese momento de detención y de despojamiento, me parece adecuado llamarlo *pausa*. Pues es también, o requiere también, una pausa en el correr de la vida, en el tráfigo de nuestra brega y nuestra búsqueda tantálica. Pausa que es descargarnos por un momento de la piedra de Sísifo de las exigencias que nos imponemos a nosotros mismos, del peso de las acusaciones y los reproches y las culpas y las penas y las vergüenzas que ya siempre tenemos echados auestas. Solamente gracias a esta suerte de *epojé* individual respecto de nuestra realidad personal, nos ponemos en condiciones de iniciar una exploración sin prejuicios de nosotros mismos, porque de entrada nos hemos vuelto, así «desvestidos», precisamente sujetos comprensibles, abiertos de nuevo a nuestra propia comprensión y a la comprensión ajena.

Es éste un punto principal en el cual se compara la fenomenología (al menos en su versión original husserliana) con la técnica del enfocamiento: pues el primer paso metódico de la fenomenología es también una suspensión, una *epojé*, una *pausa* ante la presión de los prejuicios. Y se trata además de una pausa que se efectúa como preparación para el examen de sí mismo, *para la apertura de sí mismo ante sí mismo*. Un motivo muy significativo de esta comparación, en lo que a este punto y otros se refiere, es que, con las teorías y las ideas preconcebidas, quedan puestos entre paréntesis todos los *contenidos* problemáticos o temáticos, *y el énfasis se pone en un principio formal o de método*. Dicho de otra manera, ni la fenomenología ni el enfocamiento aportan, por principio y de principio, nuevas ideas o teorías sobre la realidad en su conjunto o sobre la realidad humana, sino que descubren ante todo un medio, una manera, una vía de acceso para que esa realidad se manifieste concretamente en y por sí misma, desde abajo. No insistiré más en la comparación, pero sí quiero enfatizar de nuevo el punto clave: el fundamento o el primer momento de la tolerancia consiste en un *hacer pausa*.

Ahora bien, la tolerancia era no sólo la condición de la confianza, de la apertura confiada, sino, en alguna forma que no hemos acabado de entender, también era su motor, su estímulo. Nos referíamos a la tolerancia de un sujeto que despertaba la confianza en otro. Pero nos faltaba tomar en cuenta un factor de la mayor importancia, que el repaso de la técnica del enfoque nos ha venido a recordar: la tolerancia, o la pausa en que el distanciamiento consiste, es ante todo una *pausa ante uno mismo*. La tolerancia que me hará abrirme es en primer lugar la tolerancia que he de tener respecto de mí mismo. La pausa primera (no quizá en el orden temporal) es la pausa que me debo a mí mismo, a la que estoy «obligado» conmigo mismo —si quiero, claro está, poder abrirme ante mí mismo, examinarme, saber quién soy. Y tal vez así pueda

entenderse en alguno de sus aspectos ese extra6o hecho de que la tolerancia ajena pueda motivar e impulsar la confianza propia. Es que el otro, con su tolerancia o con la pausa que encierra *hacia m6*, abre el espacio para la pausa o la tolerancia que yo mismo necesito suscitar en m6, o se suma a la que en m6 se incoaba y la refuerza. La tolerancia es entonces din6mica: la del otro dinamiza la m6a, y la m6a a su vez dinamiza la confianza en el otro. Dicho vulgarmente: la pausa a la que el otro nos invita, o en la que el otro nos sume, 6no es siempre un motivo bienvenido para hacer nuestra propia pausa? Y puestos ambos en el terreno confiado que la pausa ha abierto, puede crecer y florecer la exploraci6n compartida de uno mismo.

Aunque no lo he fundamentado de ra6z, creo que hay bases suficientes para afirmar que el fundamento de la tolerancia radica en el *darse y hacer pausa*, en una detenci6n o suspensi6n, en una *epoj6*. Proponer el movimiento de la pausa como un medio *pr6ctico*, no te6rico, concreto, no abstracto, para fomentar una mejor6a en las relaciones interpersonales no parece mayor cosa; pero no es tampoco una propuesta descabellada ni rom6ntica —aunque toda propuesta con ese fin tenga en nuestros d6as cierto car6cter ut6pico. Aqu6 me he limitado a dar una primera vislumbre sobre la necesidad de entrelazar te6rica y fenomenol6gicamente la confianza con la tolerancia y a se6alar el momento de la pausa como decisivo, y he limitado esta consideraci6n al 6mbito de las relaciones personales m6s simples, las relaciones de persona a persona, de uno a uno. Poco se necesita, sin embargo, para ampliar estas ideas, suponi6ndolas bien fundadas y desarrolladas, a las relaciones de pocos a uno o de uno a pocos, o entre grupos peque6os —cuyas interrelaciones se den en un mismo espacio f6sico con todos los participantes presentes y de modo no an6nimo. Las implicaciones y derivaciones a un 6mbito m6s amplio, social, cultural e intercultural, pol6tico, nacional e internacional, con las aplicaciones a las correspondientes pr6cticas que podr6an darse pedag6gica, psicoterap6utica, ideol6gica y pol6ticamente, no est6n de ning6n modo canceladas aunque enfrentan complicaciones te6ricas enormes que habr6a que considerar primero, y luego una realidad vast6sima y complej6sima para la cual no se puede proponer nada de golpe, sin suficiente preparaci6n y conciencia de responsabilidad.

Pero en todo esto, y para empezar en el m6nimo 6mbito interpersonal en el que nos ubicamos aqu6, hay que evitar el malentendido de que la propuesta de la pausa pudiera significar de hecho un distanciamiento entre las personas, una pausa de las relaciones entre ellas. Todo lo contrario. La pausa se propone porque se descubre en ella la primera condici6n de la confianza compartida, y por ende del acercamiento sincero y solidario entre los individuos, es decir, de aquello que es, dir6 parafraseando a Husserl, el «secreto anhelo», si no de la filosof6a occidental, s6 en mayor o menor medida de todos y cada uno de los individuos —al menos en las sociedades en las que el individualismo es dominante: la cercan6a, la compenetraci6n, la apertura, y la confianza y franqueza hacia el otro y con el otro, la disoluci6n del aislacionismo y el

derrocamiento de la desconfianza. Se trata, pues, al final, de que el desierto no siga creciendo, y de que algún día esa frase infausta, «el infierno son los otros», pueda ser vista como un perjurio, sobre todo dicha por un fenomenólogo. Porque los otros pueden ser, y muchas veces son, sin duda, un infierno para nosotros. Pero también son la posibilidad y la promesa de un alivio dichoso —para no llamarlo paraíso— y la teoría y la práctica de una fenomenología de la tolerancia, de la comprensión, de la amistad, de la solidaridad, tienen que estar comprometidas con el hallazgo y la descripción de los caminos para realizar esa posibilidad y cumplir esa promesa.