

¿Fundamentar o resignificar?:

Observaciones sobre el sentido moderno de tolerancia

Diego Parente
(CONICET – Universidad Nacional
de Mar del Plata)

¿Desde dónde fundamentar la noción de tolerancia? Quien realiza este cuestionamiento y se esfuerza en la búsqueda de una justificación quizá esté pasando por alto uno más básico: ¿hay que esforzarse en hallar un fundamento, o bien habrá primero que analizar el estatuto de la tolerancia tal como hoy en día es concebida en el discurso teórico y en el interior de la praxis humana?

Teniendo en cuenta esta alternativa, priorizaré este segundo compromiso: ¿es el concepto de *tolerancia* un término obsoleto? La retórica utilizada en dicho interrogante presupone la convergencia de dos legados. Quizá no en la respuesta, pero sí indudablemente en la forma de plantear la pregunta, tanto Nietzsche como algunos pragmatistas (me refiero, especialmente, a James y Dewey) habrían estado de acuerdo: hay ciertas palabras filosóficas que deben ser dejadas a un lado no en virtud de su falsedad, sino a raíz de su inutilidad, de su inadecuación. No se ha demostrado su falsedad, simplemente se han vuelto innecesarias dentro de la cultura que los ha generado. Esta es, de cierta manera, la aproximación nietzscheana a la idea de Dios. Nietzsche insiste con este procedimiento en *Cómo se filosofa a martillazos* al denunciar que la filosofía ha venido trabajando con “momias conceptuales”. También en *La voluntad de poderío*, donde afirma: “No hay ni ‘espíritu’, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; las citadas no son sino ficciones inútiles”¹. Una perspectiva similar asume James al plantear la inadecuación de algunos conceptos que forman parte del vocabulario gnoseológico tradicional –entre ellos, el de Verdad independiente² y la *adequatio* de raíz aristotélica entre enunciado y hechos del mundo³–

Si leemos la historia de la filosofía en el sentido propuesto por Gianni Vattimo⁴ (apoyado, desde ya, en los hombros de gigantes como Nietzsche y Heidegger), observaríamos un camino que desde la Modernidad estaría marcado por un lento proceso de secularización de sus principales conceptos. Este desarrollo habría obligado a que nociones como verdad independiente, verdad absoluta, sujeto absoluto,

¹ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Madrid: EDAF, 1981, parag. 475, p. 276.

² JAMES, William, “El significado del pragmatismo”, en *Pragmatismo*, Madrid: SARPE, 1984, p. 73.

³ Véase, especialmente, “Concepción de la verdad según el pragmatismo”, en JAMES, *Pragmatismo*, ed. cit., pp. 163-189.

⁴ Ver, especialmente, VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1987, capítulos 1 y 2.

Realidad unitaria (con mayúsculas), perdieran gradualmente su carácter sagrado y, como consecuencia, se desprendieran de algunos de sus privilegios dentro del discurso filosófico.

Habiendo realizado esta aclaración, retornemos a la cuestión: ¿es la noción moderna de tolerancia un concepto obsoleto o, al menos, debilitado? Y, en caso afirmativo, ¿cómo sustituirlo, cómo resignificarlo, cómo tomar su lugar, teniendo en cuenta que dicho concepto no regula algo irrelevante sino la misma trama de las relaciones humanas? Para sugerir una respuesta, intentaré previamente una aproximación a otra serie de nociones que se conectan de manera directa con la tolerancia.

1. Alteridad, tolerancia y democracia

Referirse a la tolerancia implica indagar un concepto particularmente complejo. Parece casi imposible abordarlo de manera coherente sin remitirnos a una red que lo engloba junto con otros conceptos atingentes a la vida social: alteridad, democracia, pluralismo, multiculturalismo. De hecho, si planteamos a la tolerancia como un problema a analizar desde el punto de vista filosófico es porque necesariamente, existe la diferencia. Sin alteridad, sin un cierto Otro, no hay nada que tolerar, existe la identidad plena, transparente, clausurada. En otras palabras, sin alteridad no habría interrogación acerca de los modos de enfrentar a la alteridad. A su vez, la diferencia, materializada en disensión verbal, es una práctica sólo posible, sólo pensable y –quizá lo más importante- sólo practicable dentro de un contexto democrático. Para las estructuras no-democráticas, la diferencia no es en sí misma un “problema”, ni siquiera un obstáculo. Precisamente, los totalitarismos se han caracterizado históricamente por ese destierro, aunque nunca completamente exitoso, de la diferencia. Por último, si el problema de la identidad, la diferencia y la tolerancia tiene sentido es porque nunca puede lograrse una adecuación definitiva entre ellos, nunca una “paz perpetua” entre esos elementos -de hecho, una “paz perpetua” se parecería bastante al siniestro silencio de las distopías retratadas por Orwell en *1984* o por Bradbury en *Fahrenheit 451*, es decir, estados en los que se condena hasta la más mínima disensión-. Si el destino de estos conceptos es la tensión, es necesario pensar cómo reinterpretarlos a fin de aligerar, en alguna medida, dicha situación.

Para que resulte significativa, la pregunta por el carácter obsoleto de la tolerancia debe ser situada, contextualizada. El marco sociohistórico en el que nos cuestionamos está caracterizado por la presencia de sociedades complejas multiculturales, sociedades cuya trama no podrían haber imaginado los primeros teóricos de la tolerancia. No sólo el marco se ha modificado, sino también los conceptos teóricos con los que se anuda y entra en conflicto. En la época de Locke y Spinoza, esos términos fueron “creencia religiosa”, “distinción privado/público” y “libertad de conciencia”. Hoy, en el inicio del siglo XXI, “identidad” y “democracia” son los que forman parte de su campo semántico y requieren, por su propia historicidad, análisis distintos a los ofrecidos por los autores modernos.

¿Qué características tiene, concretamente, esta “identidad” que aparece en escena cada vez que se discute el problema de la tolerancia? En principio, la noción de una identidad unitaria y definida no

parece hoy sustentable dentro de los estudios sociales: las actuales sociedades complejas y mestizas no permiten hablar de un “nosotros” totalmente puro y homogéneo. Algo similar ocurre con la identidad individual. La identidad nunca es cristalina, firme e inmutable. Es más razonable imaginar al yo como algo dividido y complejo antes que como un entidad simple y homogénea⁵. Que el individuo, que el yo se encuentre dividido no significa que esté completamente fragmentado (como suele adscribirse a los casos patológicos). El individuo es multifacético: no se es únicamente mujer, o profesor, o demócrata, o argentino, o joven, o fanático del jazz, o ateo, sino que se es *todo* eso y al mismo tiempo. De allí que a veces resulte un tanto extraño escuchar a alguien decir: “Yo ante todo soy.....”, como si fuera posible predetermined –fuera de la cultura a la que pertenezco, o fuera del contexto en que lo planteo- qué parte de mi propia identidad es más relevante que otra. La identidad se presenta, entonces, como algo móvil y abierto⁶. Tal vez el caso opuesto sería el del fanático religioso: éste no se encuentra dividido, su completitud no permite la aparición de duda alguna, en la medida en que está dominado por una única identidad cuyos principios jamás pueden ponerse bajo crítica.

En definitiva, si se piensa a la identidad en este sentido “flexible”, consideraremos erróneo (y, en muchos casos, peligroso) que se identifique a alguien primero por su pertenencia a un grupo, nacionalidad o creencia religiosa, antes que por su dignidad humana. Esta maniobra suele presentarse frecuentemente enmascarada en muchos discursos mediáticos y académicos que se aproximan al extranjero bajo la figura de un “criminal en potencia” o con la etiqueta de “elemento socialmente peligroso” –precisamente el tipo de retórica que los teóricos de la *Tolerancia Cero* pusieron de moda recientemente⁷-. De modo que, siguiendo la argumentación anterior, tampoco sería exacto postular la existencia de una alteridad “absoluta”: solamente hay diferencias más o menos importantes. Entre las diferencias “importantes”, podríamos marcar aquella entre las culturas que consideran al diálogo como la forma más adecuada de resolver conflictos y las culturas que creen que la violencia es el mejor de los medios disponibles.

Por último, es innegable que el cuestionamiento por los límites de la tolerancia se realiza desde dentro de las propias sociedades democráticas que suelen favorecer su práctica. Es natural que dicha interrogación surja en este tipo de sociedades y no en regímenes autoritarios alejados de la pretensión de generar una actitud crítica con respecto a la legitimidad de las prácticas del estado o de los ciudadanos. Que la tolerancia haya devenido, en los últimos años, objeto de tantos y tan nutridos debates teóricos no sólo es un triste signo de la aparición de fenómenos de intolerancia: también marca un saludable hábito de las culturas democráticas de trazar fronteras y reinventar los vocabularios morales de los que dispone

⁵ Para una perspectiva que analiza esta fragmentariedad del yo desde un punto de vista ético, ver WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza, 1996, especialmente capítulo 5.

⁶ Un caso que ejemplifica el carácter multifacético del individuo está representado en la complejidad interior de actos en los que uno demuestra piedad o tolerancia hacia sí mismo, como cuando pensamos “Me permito tomar algo de alcohol”, “Me permito tal o tal cosa”. Este tipo de diálogos internos presupone un conflicto entre dos criterios morales presentes en un mismo sujeto, quien –como sucede en las frases citadas- considera al yo como un Otro, como alguien al que hay que cuidar y salvaguardar.

⁷ Para un análisis crítico del tratamiento del otro desde una perspectiva sociológica, véase WACQUANT, Loïc, *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires: Manantial, 2000.

–vocabularios a veces obsoletos e inadecuados para afrontar situaciones sociales notablemente distintas a aquellas que los generaron-.

2. Incomunicación complaciente: la Otredad según Kipling

Si bien la tolerancia constituye un problema moderno, los motivos de su aparición –es decir, la diferencia cultural, religiosa, etc.- tienen sin duda orígenes mucho más remotos. La “diferencia cultural”, el problema del Otro en cuanto objeto de referencia teórica no pertenece de manera exclusiva a nuestro siglo aunque es cierto que dicho cuestionamiento se ha profundizado en los últimos veinte años a raíz de distintos procesos (entre ellos, el de la globalización).

Ya en el siglo V aC, en la Antigua Grecia, aparece reconocida la relatividad cultural en los escritos de los sofistas. El rol central que jugó Atenas como centro comercial y cultural de la zona le permitió mantener frecuentes contactos con individuos de distintas culturas y lugares. Esta diversidad abrió la puerta a las primeras consideraciones “relativistas” de algunos pensadores que reconocieron las diferencias a nivel religioso, moral, lingüístico y político entre la sociedad ateniense y la de sus visitantes. El término “bárbaro”, tan bien apreciado por una gran cantidad de filósofos y científicos sociales del siglo XIX y comienzos del XX, proviene del nombre griego utilizado para referirse a los extranjeros. Dicho vocablo remite directamente al sonido del Otro, es decir, al “bla bla bla” ininteligible que un griego escuchaba cuando un extranjero intentaba comunicarse oralmente. Así, el foráneo era concebido como un niño privado de la palabra, como un infante sumergido en la ignorancia. Lo que se debe rescatar aquí es que el término usado para pensar al Otro no tenía nada de neutral. Por el contrario, lo único que hacía era posicionar al enunciador en un escalón superior.

Rudyard Kipling –quien aprendió los aspectos más intolerantes del etnocentrismo, siendo paradójicamente de origen hindú- dejó en su poema *El extranjero* una clara caracterización de la diferencia cultural y una cierta actitud asumible frente al Otro:

El Extranjero que habita mi tierra / puede ser sincero o bueno
Pero no habla mi lengua / y yo no oigo sus razones
Veo el rostro, los ojos y la boca / pero no el fondo de su alma
Los hombres de mi misma cepa / pueden ser buenos o feos
Pero me cuentan mentiras familiares / y están habituados a mis mentiras
Y no necesitamos intérpretes / cuando tenemos que vender o comprar
El Extranjero que habita en mi tierra / puede ser vil o bueno
Pero yo no sé a qué impulsos o razones / responden sus cambios de humor
Ni cuándo los Dioses de su lejano país / se apoderarán de su sangre⁸

⁸ Texto citado en TODOROV, Tzvetan y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Barcelona: Júcar, 1988, p. 273.

En estos versos, Kipling resume algunas de las vivencias que se pueden presentar al interactuar con personas de otras culturas. Por un lado, elogia la confiabilidad de sus conciudadanos, destaca la previsibilidad de sus conductas, la seguridad interior que le brinda esa familiaridad. Al mismo tiempo, adjudica imprevisibilidad al Otro cultural y, a fin de cuentas, sus versos parecerían recomendar la desconfianza.

Esta consideración de Kipling es sin duda extremista, ya que no parecería concebir ningún tipo posible de acercamiento entre el *nosotros* y el *ellos*: somos diferentes, en tanto no los entiendo, pero tampoco es mi intención esforzarme en comprenderlos. En resumen, el “no oír sus razones”, la incomunicación complaciente parecería ser el punto final de esta perspectiva.

Esta suspensión de la comunicación parece admisible, por supuesto, para cierto tipo de temas no conflictivos (podríamos pensar en la vestimenta o las ceremonias de cortesía de un grupo particular) pero se muestra discutible en cuanto se la pregona como la actitud a seguir frente a prácticas del Otro que atentan contra la autonomía del individuo, contra su libertad, o directamente contra su propio cuerpo. Es a partir de casos como éstos que la tolerancia se convierte en problema: cuando las acciones del Otro no me resultan indiferentes.

Como tópico filosófico y como criterio ético particular, la tolerancia pretende dejar atrás esta afasia complaciente y tomar el riesgo de escuchar las razones del interlocutor. Sin embargo, esta apertura al Otro -que parecería estar implícita en la misma noción que tratamos de analizar- no siempre está presente en las diversas manifestaciones del tolerar. Es así que el concepto moderno de tolerancia muestra algunas debilidades cuyas formas es necesario señalar e interrogar.

3. ¿Qué hay de obsoleto en la idea de tolerancia?

3.1. Auto-destrucción del concepto de tolerancia

El concepto de tolerancia puede tomarse inconsistente debido a varios motivos. Entre ellos, por razones internas referidas a su significación y aplicación⁹. Una forma de disolver dicha noción aparece bien representada en Michel de Montaigne. Como es sabido, la conquista de América y el proceso de colonización reforzaron el reconocimiento de la diversidad cultural, lo que a su vez condujo a pensar en clave ética la cuestión de la diferencia. Esta motivación juega un papel importante en varios de sus célebres *Essais* (1580). Específicamente, a la hora de referirse a las prácticas sociales halladas en el Nuevo Mundo o en sociedades extrañas, Montaigne anticipa una visión cercana a la del *bon savage*: el Otro es admirado por su primitivismo, su retraso, su inferioridad tecnológica y cognitiva. En el Nuevo Mundo,

⁹ Tal vez podría hablarse también de razones “externas” que convierten a la tolerancia en un término inconsistente. En este sentido, una lectura sociológica podría dar cuenta de las transformaciones sustanciales en la historia de la cultura que motivaron el debilitamiento o fortalecimiento de una determinada noción teórica.

“hallamos ... tanta novedad y puerilidad que aun está aprendiendo el abecedario, y hace cincuenta años ignoraba las letras, pesos, medidas, vestidos, trigo y viñas, estando todavía desnudo y en el regazo de la madre Naturaleza, que lo nutría”¹⁰.

La perspectiva de Montaigne asume abiertamente un tono paternalista: aquel “mundo infantil” que se encuentra apenas en una “balbuciente infancia”¹¹ merece –como todo niño- cuidado, no intolerancia. En otro ensayo, propone releer nuestras prácticas y criterios a la luz de un ojo extranjero, por ejemplo, el del habitante americano. Su conclusión es previsible: llamamos “barbarie” simplemente a lo ajeno a nuestras costumbres¹². Montaigne postula, entonces, una tolerancia generalizada según la cual todos los hábitos son válidos. En este punto, el relativismo extremo cae en la típica aporía performativa: la frase “Todo vale” (leída en clave ética o gnoseológica) no se presenta como una más, sino como si fuera *la verdadera*. Es, indudablemente, un juicio de valor cuya ventaja sobre otros juicios de valor requiere demostración -y en tal sentido presupone destruir el principio según el cual “todo” vale por igual-

En consecuencia, en la utilización de términos de Montaigne, la tolerancia se disuelve como idea significativa ya que para que exista el acto de tolerar debe existir, necesariamente, una serie de prácticas “intolerables”. En tal sentido, Montaigne no resuelve el problema de la tolerancia, sino más bien lo disuelve, lo hace desaparecer. Al derribar las fronteras entre lo tolerable y lo intolerable, esta tolerancia *generalizada* e indiscriminada deja de ser inteligible. Es, simplemente, autodestructiva.

El argumento anterior no logra demostrar la obsolescencia del sentido moderno de tolerancia, pero nos conduce a observar con desconfianza la idea de un tolerar “absoluto”. En la siguiente sección se indagará un aspecto de la tolerancia mucho más conflictivo: su carácter paternalista.

3.2. Algunas formas de la tolerancia

A lo largo de la historia y, en cierto modo, como producto del incesante entrecruzamiento cultural, la tolerancia se ha practicado de varias maneras y con justificaciones a veces incompatibles entre sí. En cierta medida, esta heterogeneidad de prácticas de la tolerancia torna imposible el deseo de pensar en ella como un todo unitario a la vez que nos obliga a realizar un breve análisis de las particularidades de su aplicación, imponiendo la tarea de reflexionar sobre la singularidad de sus distintos significados.

En su *Tratado sobre la tolerancia*, Michael Walzer¹³ distingue cuatro tipos de tolerancia como actitud mental. En primer lugar, una tolerancia pragmática, consistente en la “aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz”. Esta práctica nos remite a los siglos XVI y XVII y está vinculada

¹⁰ MONTAIGNE, Michel de, “De los vehículos”, *Ensayos*, Buenos Aires: Orbis, 1984, vol. III, p. 108.

¹¹ MONTAIGNE, “De los vehículos”, *Ensayos*, ed. cit., pp. 109-110.

¹² MONTAIGNE, “De los caníbales”, *Ensayos selectos*, Buenos Aires: CEAL, 1969, p. 15.

¹³ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998.

directamente a los conflictos religiosos que causan turbulencias en la Inglaterra de esa época. Esta actitud se encuentra bien representada en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke¹⁴, publicada en 1687. En segundo lugar, describe una tolerancia indiferente, una indiferencia positiva frente a la Otredad. Si bien no me extenderé en este punto, es al menos discutible considerar dicho modelo dentro de esta clasificación en tanto lo que involucra no resulta éticamente problemático: la tolerancia comienza allí cuando las prácticas del Otro no me resultan indiferentes sino relevantes, conflictivas. En tercer lugar, señala una tolerancia estoica, que implica el reconocimiento de los derechos del Otro más allá del hecho de que no considere atractivas a sus prácticas. Por último, una tolerancia abierta, aquella que Walzer identifica con una “expresa apertura hacia los otros, curiosidad, quizás incluso respeto, voluntad de escuchar y aprender”.¹⁵

Es indudable que, de estos cuatro modelos históricos presentados por Walzer, sólo este último tiende a pensar a la tolerancia como acción positiva. El resto de los modelos citados la piensa más bien como inacción, es decir, como la decisión de soportar algo con lo que uno no está de acuerdo, como el compromiso de no-intervención sobre el Otro.

Es posible agregar a este listado un quinto modo, tal como lo ha identificado Massimo Cacciari¹⁶: una “tolerancia escéptica” o “libertina”. Cacciari identifica a esta práctica con el prejuicio, expandido en la Europa de los siglos XVI y XVII, según el cual el Otro es un infante, un niño supersticioso –prejuicio que continúa el linaje abierto por la noción de “bárbaro”-. Es evidente que este último tipo se apoya en una idea profundamente paternalista.

Ahora bien, ¿qué enlaza a estas concepciones de tolerancia? A excepción del cuarto modelo walzeriano, todas ellas impiden pensar al Otro como interlocutor legítimo. Más bien, tienden a evitar al diálogo o, a lo sumo, a presentar un mero simulacro de él. Si tolerar a alguien implica un acto de poder, entonces ser tolerado significa aceptar cierta debilidad, cierta gratitud con respecto a quien me permite disentir. En este sentido, es claro que la relación *tolerador-tolerado* no se presenta como una relación abiertamente equitativa. Lo cierto es que ninguno de los modelos de tolerancia analizados más arriba tiende a producir un “diálogo” de manera efectiva. Aquello que producen, su resultado, se parece, más bien, a un monólogo frente al cual el Otro sólo se atiene a escuchar sin posibilidad de réplica. Un monólogo que, por supuesto, ni siquiera asegura la comprensión de las dos partes.

Hasta aquí he intentado mostrar en qué sentido el concepto de tolerancia se presenta inadecuado. Por un lado, cuando se lo utiliza con demasiado énfasis o amplitud, se disuelve, pierde inteligibilidad. Por otro, cuando se lo esgrime en defensa del Otro viene frecuentemente acompañado por una aire de superioridad que no ayuda en la tarea de considerar al Otro como interlocutor –en todo caso éste es comprendido como mero medio, en el sentido criticado por la ética kantiana-.

¹⁴ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 1994.

¹⁵ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, ed. cit., pp. 25-26

¹⁶ CACCIARI, Massimo, “Tolerancia e in-tolerancia. Diferencia e in-diferencia”, en *NOMBRES – Revista de Filosofía*, año IV, nº 4, Córdoba, mayo de 1994.

3.3. Más allá del paternalismo: Hume y la simpatía

¿No abriría el *Tratado de la Naturaleza Humana*¹⁷ una cierta perspectiva no paternalista sobre la relación con la Otredad? Contrastando con las concepciones anteriormente presentadas, David Hume pensó que la relación con el Otro requería un cierto tipo de aproximación comprensiva. Había que entregarse al diálogo, más allá de que dicho diálogo pudiera no resultar, en principio, simétrico. Sabemos que su perspectiva ética no incluyó a la racionalidad como protagonista: la razón no tiene intervención en la aprobación o desaprobación de conductas. Hume considera que toda la vida moral es el resultado de sentimientos de simpatía, comprendida ésta como una cualidad de la naturaleza humana: nuestra inclinación a simpatizar con los demás por más diferentes que sus sentimientos sean a los nuestros. La simpatía no es un sentimiento determinado sino, más bien, una disposición general a sentir lo que los otros están sintiendo. Mediante ella, cree Hume, el sujeto supera su propia parcialidad. Lo hace a través de una cualidad imaginativa, una invención o artificio, que lo lleva a considerar lo bueno o lo malo en general. Esta disposición imaginativa conduce, por ejemplo, a aprobar el bienestar del Otro, aun cuando este bienestar no conduzca necesariamente al mío.

Dicha noción de simpatía (eclipsada posteriormente por el imperativo kantiano, por su rechazo de las inclinaciones y su correspondiente énfasis en los aspectos racionales) puede tener aún cierta utilidad dentro del discurso filosófico y, más específicamente, en el marco de discusiones éticas como las que estamos tratando de abordar. De hecho, podríamos pensar –por ejemplo– que nuestro sentimiento de generosidad (limitado en una primera instancia a parientes o amigos) sería capaz de extenderse a individuos más lejanos, que aun no conocemos. Es decir, mediante la simpatía podríamos aumentar el número de destinatarios de esa generosidad.

En varios de sus ensayos, Richard Rorty ha rescatado el potencial de esta noción de simpatía. Indudablemente, la “educación sentimental” de la que habla en *Contingencia, ironía y solidaridad*¹⁸ lleva en sí una ineludible impronta humeana. De hecho ha llegado a sostener que, para cumplir la utopía de la ilustración, “Hume es mejor consejero que Kant”¹⁹. Más allá de considerar sumamente valioso al concepto humeano de simpatía, ¿no sería acaso un tanto ingenuo (e inclusive peligroso) delegar exclusivamente al sentimiento y sus caprichos un tema tan relevante como el de la relación con el Otro? La última sección de este trabajo intentará moderar esta importante sugerencia rortyana.

¹⁷ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional, 1977, especialmente libros II y III.

¹⁸ RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1995, especialmente cap. 9.

¹⁹ RORTY, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en T. ABRAHAM y otros, *Batallas éticas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997. En ese mismo ensayo afirma que la manipulación de sentimientos, la denominada “educación sentimental” tiene como meta “...expandir la referencia del término ‘nuestra clase de gente’ y ‘gente como nosotros’” (p. 69).

4. Dos exigencias para repensar la tolerancia

Hasta aquí se ha intentado señalar algunas razones para afirmar el carácter obsoleto del concepto moderno de tolerancia. De acuerdo a lo visto, este término –tal como hoy es usado tanto en el lenguaje cotidiano como en el teórico– conserva todavía una carga semántica que no puede desprenderse de su matriz sociocultural, la Europa colonialista de inicios de la modernidad. Si bien es cierto que fue utilizado frecuentemente para la defensa del débil, para el cuidado del Otro –por ejemplo, en Montaigne–, este concepto presupone una actitud paternalista que tiende a diferenciar jerárquicamente al sujeto de tolerancia de su “tolerado”. Admitida la igualdad de derechos de todo el género humano, esta diferencia sustancial no resulta teóricamente defendible. De acuerdo a las consideraciones hechas más atrás, un trato con el Otro concebido como interlocutor en un mismo plano no resiste una perspectiva paternalista.

Si bien los conceptos filosóficos –en este caso particular, el moderno de tolerancia– parecen tener fecha de caducidad, lo que no está obsoleto es la necesidad de respeto entre los seres humanos. De modo que el problema del Otro persiste, si bien modificado por el tipo de sociedades híbridas en las que nos toca vivir. Lo cierto es que para escapar de esta matriz resulta necesario postular una doble exigencia, una que nos situaría a mitad de camino –si se quiere, en el “justo medio”– entre Hume y Kant, entre la justificación por la emoción y la fundamentación por la racionalidad.

En primer lugar, si pretendemos edificar un nuevo concepto de tolerancia, no sólo semánticamente consistente sino también efectivamente practicable, deberíamos plantear la necesidad de respeto por ciertas reglas de juego, es decir, la exigencia de una serie de procedimientos y condiciones que sí deberían ser universales para vivir en un *collage*. Esta exigencia *racional* postularía la universalidad de las “reglas de juego”, de los procedimientos sobre los cuales todos los interlocutores posibles deberían estar de acuerdo como condición esencial para el inicio del diálogo. Un grupo que no tomara en serio estas “reglas de juego” (entre ellas, la capacidad para admitir que uno puede estar equivocado) sería indudablemente un interlocutor difícil, pero no imposible.

Sin embargo, una relación con el Otro que pretendiera ir más allá del modelo de tolerancia paternalista criticado más atrás debería recurrir también a una exigencia extra-racional, esto es, básicamente emotiva. Aquí entraría en juego la educación sentimental de la que habla Rorty, el “progreso de sentimientos”, la simpatía en clave humeana. Sin este acercamiento no motivado por la razón (pero no por eso “irracional”), sin identificación con los dolores y los “puntos de vista” del Otro, no hay posible aproximación exitosa. Por otra parte, en cuanto la xenitud es siempre el resultado de interpretaciones y no un “hecho del mundo”, en cuanto existen estrategias de construcción de la Otredad, de la diferencia, esta segunda exigencia estimularía la producción de mecanismos de construcción de la mismidad, de generación de pertenencia a una misma comunidad de diálogo, lo cual implicaría a su vez privilegiar las similitudes entre individuos provenientes de marcos culturales distintos.

Por último, postularé aquí una exigencia meta-discursiva, externa a las dos anteriores. Intenta aludir a la propia práctica del usuario que comprende a la tolerancia como la combinación entre las dos actitudes anteriores. Se trata del requerimiento de un “etnocentrismo con conciencia”. Tal actitud implicaría, por un lado, reconocer los motivos profundamente idiosincráticos que dan surgimiento a las anteriores exigencias y, por otro lado, admitir la innecesariedad de fundar esa elección en estructuras supra-históricas y/o metafísicas de algún tipo. Es decir, aceptar que la necesidad de considerar a cualquier humano como un interlocutor válido no está fundamentada en nuestra naturaleza humana, ni en nuestra racionalidad, ni en la “marcha de la historia occidental”, sino más bien que es simplemente el producto contingente de la historia (reconocimiento que de ningún modo le quita legitimidad a dicha demanda)²⁰. De modo que, si alguien objetara aquí que la exigencia *racional* no es más que un prejuicio etnocéntrico podríamos responder: “Por supuesto que se trata de un prejuicio etnocéntrico, pero –a diferencia de otros prejuicios, los teócentricos, por ejemplo- éste permite una apertura al diálogo, es decir, un tipo de aproximación que podría resumirse con el lema gadameriano según el cual ‘el otro puede tener razón’”²¹. De esta manera, las exigencias de una simpatía (en el sentido humeano) y de respeto universal por las reglas de juego o procedimientos no son incompatibles sino más bien complementarias y, en cierto sentido, imprescindibles: constituirían una búsqueda de equilibrio entre los aspectos racional y emotivo del ser humano. Se trataría, en cierto sentido, de una fundamentación “débil” combinada a su vez con una exigencia “fuerte” de resignificar el concepto de tolerancia. A fin de cuentas, la pareja teórica “fundamentar o resignificar” ha resultado ser cualquier cosa menos una dicotomía.

En definitiva, una sociedad democrática –como sostiene G. Marramao²²- no debería estar clausurada a la llegada de un “huésped inesperado”. Esta figura del huésped, intuyo, abandona finalmente los componentes “intolerantes” (paternalistas) del concepto moderno de tolerancia. De todos modos, este huésped -en tanto que un cierto Otro con el que se coexiste-, no puede ser sino un huésped *incompleto*, es decir, uno que nunca llega a efectivizar completamente su condición en tanto es siempre más que un huésped: es un anfitrión en potencia. En tal sentido, no habría que perder de vista el hecho de que el anfitrión no deja jamás de ser un potencial huésped, incluso allí donde puede llegar a creerse dueño, en la familiaridad de su propia casa.

²⁰ Al respecto, Richard Rorty afirma: “... los ideales de la justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y reconocer ... esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales puedan ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie”. Ver RORTY, Richard, “Sobre el etnocentrismo”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 282.

²¹ La cita refiere a una de las definiciones que Gadamer dio sobre la hermenéutica en el marco de una entrevista. Véase “Diálogo con H.G. Gadamer”, en FERNANDEZ, Graciela (comp.), *El otro puede tener razón: Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia*, Mar del Plata: Suárez, 2000, p. 163.

²² MARRAMAIO, Giacomo, “Paradojas del universalismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 1, abril de 1993, Madrid.