



TECNOLÓGICO DE MONTERREY®

LA TOLERANCIA HERMENÉUTICA COMO PAUTA PARA EL RECONOCIMIENTO Y
LA COMPRENSIÓN DEL OTRO. UNA REFLEXIÓN DESDE LA ÉTICA

TESIS QUE PRESENTA

IVÓN AÍDA CEPEDA MAYORGA



TECNOLÓGICO
DE MONTERREY

PARA OBTENER EL GRADO DE

Biblioteca
Campus Ciudad de México

DOCTORA EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS
CON ESPECIALIDAD EN ÉTICA

DIRECTORES DE TESIS: DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ
Y EMILIO RABASA GAMBOA

JULIO 2012
CAMPUS CIUDAD DE MÉXICO

TESIS
HM1271
C46
2012

CJV 615734243



**TECNOLOGICO
DE MONTERREY**

El Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

Campus Ciudad de México

**LA ESCUELA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
POSGRADO EN ESTUDIO HUMANÍSTICOS**

Los miembros del comité de tesis recomendamos que la presente tesis de la
Mtra. Ivón Aida Cepeda Mayorga
sea aceptada como requisito parcial para obtener el grado académico de

**Doctor en Estudios Humanísticos con Especialidad en
Ética**

Comité de Tesis

Dr. Emilio Rabasa Gamboa
Codirector de tesis

Dra. Dora Elvira García González
Codirectora de tesis y Sinodal Presidente

Dra. Shannon Anne Shea
Sinodal

30 de Julio de 2012

Propiedad intelectual de Ivón Aída Cepeda Mayorga, 2012
Todos los **derechos reservados**

A mis padres

Los monstruos existen pero son demasiado poco numerosos para ser verdaderamente peligrosos; los que son realmente peligrosos son los hombres comunes.

– Primo Levi

La tarea de la filosofía, como decía Hegel, consiste en conformar la figura conceptual de la época; o en elaborar esa época en conceptos.

– Eugenio Tρίας

Quizá en la forma de soportar lo que no quisiéramos, se trueca en tolerar y como el tolerar se entrelaza con el comprender y el aceptar la diferencia de los diferentes.

- Carlos Thiebaut

El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era.

- Hans-Georg Gadamer

Agradecimientos

El comentario común para quien escribe una tesis generalmente gira alrededor de la pregunta que interroga por el lugar de la voz de quién escribe. No es esto una justificación ante lo que se leerá líneas adelante, mas bien creo que no es una voz solitaria la que se ha expresado en estas páginas, sino el conjunto de varias voces que me han acompañado en diálogo, juego y reflexión durante cierto tiempo. Voces presentes más allá de los autores con quienes dialogo, voces a quienes quiero en especial agradecer tanto sus palabras como sus silencios.

Primero agradezco a la voz de mi casa de estudios, el Tecnológico de Monterrey, que dio cabida para que el esbozo de una idea se fraguara en proyecto de investigación, y que más tarde acompañó con consejos, críticas, espacio de reflexión y tiempo de lectura a las palabras aquí escritas. Agradezco así a Kande, Shannon, Lillian, Emilio, en otras latitudes, a John Horton, y en especial, con gran admiración y cariño, a Dora Elvira. Gracias por su tiempo y su voz guía.

Agradezco después a la voz de mis amigos, que en los momentos de mayor silencio estuvo presente para revitalizar el juego de la reflexión y de la vida compartida más allá de las palabras. Agradezco así a Mariana, Vane, Joana, Fabi, Vania, Gaby, Eli, Brisa, Oscar, Alejo, Diego, Manolo, Mario, Panke y Rodrigo. Gracias por ser voz de inspiración, alegría y reencuentro.

Agradezco también a la voz de mi familia que me ha impulsado a ser una persona de espíritu grande para luchar por mis sueños. Agradezco así en un primer momento a mis padres, Ivón y José Luis, y a mis hermanos, Diego y Felipe, quienes fueron testigos de la transformación de una inquietud a una idea que investigar; en un segundo momento, agradezco a Dante, quien se aventuró conmigo en aquellas noches infinitas que se juntaban en las madrugadas frente a un escritorio, libros y una computadora. Gracias por ser voz de cariño y amor.

Por último, agradezco a aquellas voces que se quedan en un silencio no meditado, cuyos nombres seguramente permanecen en el tintero, pero que en su momento me acompañaron en este camino y uno que otro tropiezo. Gracias.

Resumen

La tolerancia se ha vuelto un referente común al hablar de la diversidad existente en las sociedades contemporáneas. En sus inicios, se conformó dentro del imaginario de la filosofía política de la ilustración, especialmente como una respuesta a las controversias religiosas entre los siglos XVI y XVIII. Algunos autores, como Locke, Voltaire y Spinoza señalaron su importancia como parte de los ideales elementales en la construcción de las instituciones políticas del Estado Moderno. Por otra parte, tanto Mill como Lessing, en su momento señalaron el espíritu humanístico de la tolerancia como parte de la búsqueda de verdad y conocimiento del ser humano. No obstante, actualmente, el concepto de la tolerancia ha sido objeto de severas críticas al argumentar que ha servido para sustentar y promover ciertas estructuras económicas, políticas y sociales, en lugar de dar pie al diálogo y debate entre diferentes perspectivas y puntos de vista. Como resultado, se tiene una idea incompleta sobre lo que significa la tolerancia y lo que demanda del individuo y su sociedad.

La tesis presenta una reflexión en torno al concepto de tolerancia desde una perspectiva ética. El objetivo es proponer un modelo de tolerancia hermenéutica que fortalezca la tolerancia como una virtud de reconocimiento, comprensión y convivencia dentro de la diferencia. Para ello primero se analizan las diferentes nociones de tolerancia, especial la distinción entre la tolerancia positiva y negativa, así como sentido político y ético que rodea al término; después, se hace una revisión de la tolerancia desde una perspectiva ética del reconocimiento y cuidado del otro; como siguiente paso se propone el modelo de la tolerancia hermenéutica con el fin de enfatizar las cualidades de reconocimiento y comprensión del otro dentro de un momento de diálogo; para terminar, la relación limítrofe que guarda la tolerancia con respecto a la intolerancia.

El texto concluye con una reflexión sobre la tolerancia, en especial su modelo hermenéutico, como una virtud de convivencia que fortalezca desde la ética el sentido político de

la misma, para impulsar otras virtudes como la solidaridad. Finalmente, se muestra la necesidad de una formación en una actitud tolerante que vaya más allá de un entendimiento teórico del término, sino la toma de conciencia de la tolerancia como una práctica cotidiana dentro de las sociedades contemporáneas, como una forma de vivir y convivir con el otro dentro de la diferencia.

Introducción.....	1
Capítulo I - Una breve revisión del concepto de tolerancia como punto de partida para su reflexión.....	14
La idea de la tolerancia, ante la ambigüedad de una definición.....	16
Más allá de una división: La relación entre una tolerancia positiva y una tolerancia negativa.....	24
En el origen de la tolerancia, la disputa entre el horizonte político y ético.....	35
Las guerras de Reforma y Contrarreforma: el florecimiento de la tolerancia al inicio de los ideales de la Modernidad.....	38
El horizonte político de la tolerancia: Locke, Spinoza y Voltaire.....	44
El horizonte ético de la tolerancia: Lessing y J. S. Mill.....	55
Capítulo II - La reflexión de la tolerancia desde una perspectiva ética. Una búsqueda por el reconocimiento del otro.....	62
Una «sabiduría práctica» como punto de partida para una reflexión ética de la tolerancia.....	64
El reconocimiento del otro como elemento clave en la reflexión ética de la tolerancia.....	79
El reconocimiento del otro a partir del encuentro con su rostro: la reflexión de la tolerancia a la luz de la propuesta de Emmanuel Levinas.....	90
Capítulo III - Propuesta y crítica de la «tolerancia hermenéutica». Un horizonte de reconocimiento y comprensión dentro de la diversidad.....	100
La primacía por un diálogo y la búsqueda de comprensión como punto de partida para una «tolerancia hermenéutica».....	102
Gadamer y su reflexión sobre las «ciencias del espíritu» como forma de comprensión del ser humano.....	105
La «tolerancia hermenéutica» como propuesta de comprensión y escucha al otro.....	123
La crítica a la tolerancia desde la intolerancia.....	131
La necesidad de la intolerancia dentro del imaginario de la tolerancia....	134
Los límites sombríos de la tolerancia: a relación tolerancia-intolerancia desde la noción del «límite».....	142
Capítulo IV - La tolerancia hermenéutica como una virtud de convivencia: el vínculo entre su horizonte ético y político.....	150
La necesidad de vivir con el otro desde el reconocimiento y la comprensión: el horizonte político de la tolerancia hermenéutica.....	151
Revalorando la tolerancia frente a la solidaridad.....	157
Un modelo de formación para una «tolerancia hermenéutica».....	164
Notas Finales.....	175
Bibliografía.....	182

Introducción

No se puede vivir aislado, la vida se forja en relación con alguien más. En cada una de las actividades cotidianas está implícito un vínculo, por momentos difuso, con el actuar de otra persona. Incluso el hecho de nombrar algo presupone una escucha a lo nombrado. Aún así, es fácil olvidar esa relación con el otro. Aunque tampoco se puede vivir volcado hacia el otro, es importante aprender a reconocerse para ver de qué forma se dará el convivir. Dado que no se sabe del todo cómo vivir-con-el-otro puesto que esa convivencia compromete un mínimo reconocimiento del otro y de aquello que nos vincula, este panorama se complica aún más si las personas se descubren diferentes y cuando aquello que nos distancia nos resulta molesto u ofensivo. No obstante, si existe una motivación por la cual se deba persistir en el diálogo a pesar de reconocer la diferencia, entonces se está en el umbral de aquello llamado tolerancia.

Cotidianamente el ser humano se enfrenta a situaciones que implican un cierto tipo de tolerancia por el clima de diversidad propio de las sociedades contemporáneas. Desde una postura académica, la tolerancia es tema de discusión y debate sobre su consideración como un ideal a promover dentro de la vida democrática de una sociedad.¹ Esta vinculación política del término hace que adquiera una gran relevancia su reflexión, y es con lo que cierra la presente investigación, sin embargo la preocupación que se expresa como propia dentro de este texto tiene que ver con el

¹ En la campaña publicitaria que el Instituto Federal Electoral mexicano (por sus siglas IFE) lanzó en 1999, de cara a las elecciones del año 2000, una de las frases usadas decía: "Tolerancia... valor de la democracia" como una forma fomentar una cultura política de aceptación y diálogo entre los ciudadanos del país. Esta frase buscaba mostrar que en México ya existía una postura de apertura a la existencia de ideas distintas entre las personas. No obstante, la aparición de esta frase no significa un completo entendimiento de lo que significa la tolerancia. De hecho, la campaña se centraba en preguntarle a diferentes personas qué entendían por tolerancia sin profundizar en su reflexión ni en su distinción. Esto muestra cómo a pesar de que la tolerancia es un término recurrente dentro del ideario de campañas políticas y promoción de una cultura de la democracia, no se hace realmente una reflexión sobre su significado y sus compromisos, dándose por sobrentendido.

ámbito de lo ético que constituye el punto de partida de lo político. De esta manera, se busca enfatizar el ser tolerante con los demás es una actitud que debe ser inculcada dentro de la vida en comunidad. La reflexión plasmada en las siguientes páginas surge de la inquietud por profundizar más, desde un horizonte académico, en lo que significa e implica la tolerancia como elemento que se da dentro de un momento de diálogo puesto que a pesar de que sea algo tan cotidiano, hay un espectro de diferentes nociones y valoraciones sobre el mismo concepto. Si es uno de los valores a promover dentro de una sociedad para el fortalecimiento del diálogo dentro de un ambiente democrático, es relevante reconocer qué tipo de tolerancia es la que fortalece de mejor forma ese diálogo y permite desarrollar otro tipo valores o virtudes cívicas.

Ahora bien, el estudio sobre la tolerancia y sus implicaciones no es una cuestión reciente. El nacimiento del concepto dentro del imaginario de la filosofía política data de los siglos XVI, XVII y XVIII cuando se hacía hincapié en la necesidad de aceptar la diversidad de creencias religiosas, enfatizando el respeto a la libertad de cada persona en profesar determinado dogma o creencia sin que por ello se le persiguiera o condenara. El origen de dicho término está relacionado con la organización de los poderes políticos europeos de aquella época² junto con la edificación de instituciones políticas marcadas por un laicismo, hicieron que el término cobrara mayor fuerza como parte de los ideales a defender dentro de una sociedad liberal ubicada en los albores de la Modernidad, dado que complementa el énfasis puesto sobre la libertad individual al tiempo que se establece como una forma de fomentar la convivencia de distintos grupos dentro de una sociedad heterogénea.

² Si bien, no se puede generalizar la conformación de los distintos Estados europeos pues el proceso de organización política no fue igual en todos, para efectos de la presente investigación nos centraremos en las figuras emblemáticas del pensamiento europeo alrededor de la tolerancia, como lo fueron Lutero, Locke y Voltaire, entre otros, y su relación con el organización del poder político en lo que fueron los principados alemanes, el Imperio Inglés y el Imperio Francés, respectivamente.

Sería un error pensar que desde aquel entonces a la fecha no se ha reflexionado sobre las implicaciones de la tolerancia dentro del devenir político y social de una sociedad. Sin embargo, la reflexión que aquí se plasma parte de la preocupación de que a pesar de la existencia de dicho concepto como uno de los ideales modernos que dan pie al régimen político democrático, es también uno de los valores menos comprendidos y más desprestigiados, pues la tolerancia hay quienes la describen más como una especie de resignada indiferencia³ que como una virtud política.⁴ Es decir, en el imaginario político común, a la tolerancia se le asocia con la idea de un sacrificio penoso⁵ en lugar de relacionarlo con una formación en una actitud de respeto ante el otro como parte de una convivencia en la diferencia. En la mayoría de los casos, se enfatiza su cualidad como sufrimiento necesario para lograr un fin determinado, que su cualidad como una virtud que promueve la convivencia, dado que no se valora el papel que ella juega en la conformación de un diálogo entre diferentes. Esto también ha dado pie a que se aplique en dos sentidos: uno vertical en donde hay un ejercicio de poder a partir de una estructura jerárquica; y uno horizontal basado en un principio de reconocimiento del otro⁶.

El hablar de la necesidad de reflexionar sobre lo que significa e implica la práctica de la tolerancia, de cierta forma, es admitir que somos diferentes unos de otros, que a pesar de esa diferencia también pueden existir horizontes de diálogo y

³ Enrique Dussel. *Reconstrucción del concepto de "Tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad* (México: UNAM, 2003).

⁴ Victoria Camps. *Virtudes Públicas* (España: Espasa Calpe, 1996).

⁵ Dussel, *Reconstrucción del concepto*.

⁶ Cabe señalar que dentro del sentido vertical de la tolerancia se puede argumentar que existe también una acción de reconocimiento del otro al momento de admitir una distinción de autoridades – por ejemplo, entre el amo y el esclavo – y de un papel específico para cada quien de acuerdo a la autoridad que detenta. Sin embargo, la idea de reconocimiento que se busca enfatizar al hacerla reflexión sobre una tolerancia horizontal es aquella que promueve romper con esta relación jerárquica y propone una relación horizontal, en donde se favorezca el diálogo entre iguales –aun contemplando las diferencias– y promoviendo un sentido de escucha al otro. Dentro de la presente investigación, cuando se hace referencia al término de reconocimiento, se alude a esta segunda noción de reconocimiento entre iguales, visión que se profundizará al momento de analizar el concepto de reconocimiento como tal.

comprensión. En este sentido, la pregunta principal que servirá de guía a la presente investigación es: ¿se puede pensar la tolerancia desde un horizonte ético que permita romper con una visión vertical del término al tiempo que promueva un diálogo en el que se dé un mayor reconocimiento y comprensión mutua? Esta propuesta sugiere un modelo distinto que permita reformular tanto el concepto como la práctica de la tolerancia, que vaya más allá de sólo señalar la diferencia como un problema por solventar, sino que ayude a valorar la diferencia como una forma de continuar y enriquecer el diálogo.

Así, la hipótesis central de esta investigación propone que un modelo de la tolerancia desde la ética, específicamente desde una perspectiva hermenéutica, ayuda a sugerir una concepción distinta de la tolerancia que enfatice sus cualidades positivas junto a una noción de reconocimiento del otro como un interlocutor valioso; además destaca la comprensión de lo que significa este tipo de reconocimiento en el ejercicio de escucha al otro en la construcción de una comprensión de uno mismo a través del diálogo.

Precisamente, el modelo propuesto como propio en la presente investigación es el de una «tolerancia hermenéutica» que ayude a orientar la acción de «tolerar» hacia aquello –acto, palabra, actitud, práctica, costumbre, etc.– que resulta ofensivo, abriendo la posibilidad de visualizar al otro como un interlocutor valioso más allá de «aquello que se tolera»; de esta manera, el tolerar se enfoca hacia «algo» que parece ofensivo pero que no se identifica con la persona que lo realiza, lo cual significa que el ejercicio de tolerancia se realiza hacia ese «algo» que me parece distinto y ofensivo, pero que da pie a que al mismo tiempo se reconozca al autor de ese «algo» en una relación de diálogo y comprensión horizontal. Esta aproximación permite entonces fortalecer una idea de reconocimiento mutuo en el que se valora la diferencia y se

fortalece la convivencia en un espacio compartido. Además, también da cabida a una idea de no-consenso frente a lo tolerado, sin que esto demerite la valía de mi interlocutor en el ejercicio del diálogo tolerante.

Ciertamente, lo que se ha llamado dentro de esta investigación como «tolerancia hermenéutica» es el tema a partir del cual se busca enfatizar una noción de reconocimiento y comprensión que permita fortalecer la figura de un diálogo «profundo» en la diferencia, es decir, un diálogo apoyado en el reconocimiento del otro a partir del cual se tome conciencia del devenir del ser humano frente al discurso del otro y cómo distintas posturas pueden nutrir ese desarrollo de diversas formas. En el desarrollo de dicho modelo se combinan tanto la propuesta de Carlos Thiebaut⁷ en cuanto a la descripción de los elementos e ideales que dan pie a la concepción positiva de la tolerancia, junto a las propuestas de Axel Honneth⁸ sobre la teoría de reconocimiento de Hegel, y la postura del diálogo hermenéutico de Hans-Georg Gadamer.⁹ Si bien, ni Honneth ni Gadamer hacen mención de una actitud tolerante ante el otro, la combinación de ambas posturas enriquece los aspectos importantes de la tolerancia positiva enfatizando su valor para el desarrollo de un diálogo en la diversidad. Por un lado, se busca resaltar la importancia del reconocimiento dentro de una sociedad ya que de acuerdo con la lectura que Honneth hace de Hegel los procesos de cambio social dependen de las relaciones de reconocimiento recíproco por la vinculación que éste tiene con acciones de menosprecio. Con respecto al círculo hermenéutico gadameriano, el alcance de la acción de «comprender al otro» a través de dicho círculo permite hacer énfasis en la valía de mi interlocutor más allá de lo que es tolerado, pues se sugiere un espacio de diálogo que se asemeja a un juego continuo

⁷ Carlos Thiebaut. *De la Tolerancia* (Madrid: Visor, 1999).

⁸ Axel Honneth. *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1997).

⁹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método* (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2007).

del que se forma parte sin controlarlo del todo. De ahí que se dé cabida tanto a la idea del consenso como del disenso.

Para poder aceptar dicha hipótesis es necesario hacer una clarificación de lo que se entiende por tolerancia. En este sentido, primero es pertinente establecer aquellas condiciones mínimas para hablar de una acción tolerante. Una vez definidas dichas condiciones, se hará hincapié en la ambivalencia intrínseca del término, es decir, señalar que existen principalmente dos nociones distintas de tolerancia: por un lado, una noción negativa que equipara la tolerancia con una actitud de una «forzada indiferencia» que soporta aquello que resulta ofensivo; por otro lado, se tiene una noción positiva que propone a la tolerancia como un valor que hace posible la convivencia a pesar de existir diferentes aproximaciones a aquello que se tolera, aun cuando puedan parecer opuestas. Visto desde una perspectiva ética, una noción positiva de la tolerancia permite una reflexión crítica sobre el actuar del ser humano y propone un reconocimiento del discurso del otro como una forma de cuestionar aquellas pretensiones de verdad que dan sentido a nuestras acciones en la vida diaria. Esto sirve como punto de partida para hablar de una tolerancia hermenéutica.

Ahora bien, más que ser una ambivalencia, ambas nociones –negativa y positiva– conforman un arco de conocimiento y acción dentro de la tolerancia en donde se enfatizan distintos elementos y valores que a su vez están ligados con las diferentes formas de tolerancia. Sin embargo, ¿por qué se propone un arco de entendimiento entre ambas nociones? Como se verá en páginas posteriores, lo que se busca no es la negación entre dos formas de tolerancia opuestas, sino el mostrar los diferentes momentos en que se cae en cada tipo de tolerancia y hacer hincapié en los resultados que cada una arroja, con el fin de resaltar la distinción de la propuesta de una tolerancia hermenéutica como aquella que promueve un mayor reconocimiento y

comprensión del otro. En otras palabras, el modelo del arco de conocimiento de la tolerancia se propone como una forma comprender la tolerancia en un sentido de movimiento, o virtud «en movimiento» entre una primera tolerancia negativa hacia otras nociones de la tolerancia como lo son la positiva y la hermenéutica, sin que se dé por hecho que sea una virtud adquirida de facto, sino un proceso continuo. El entender a la tolerancia a partir de esta visión conjunta permite asimismo analizar la relación entre tolerancia e intolerancia que se trabaja en la última parte de esta investigación.

En este sentido, ¿de dónde surge esta doble significación entre una tolerancia negativa y una tolerancia positiva? La clarificación de lo que se entiende por tolerancia también exige un estudio sobre el origen de ambas posturas con el fin de resaltar los aspectos característicos de cada perspectiva. Justamente, por ello es preciso hacer un breve recorrido histórico que permita trazar las condiciones y los contextos en los que se concibe ya sea el término positivo o el negativo de la tolerancia, para así vislumbrar el objetivo que persigue cada perspectiva. En esta parte de la investigación se propone que la doble noción de la tolerancia también obedece a un doble fin que se buscaba con ella, en donde por un lado se procuraba una funcionalidad política centrada en un ejercicio de poder para establecer una figura de orden dentro de la sociedad. Mientras que una propuesta desde la ética –sin negar una funcionalidad política– procura primero un pensamiento que enfatiza el espíritu humanista del término el cual se enfoca en promover la tolerancia con un fin de convivencia y reconocimiento de la diversidad desde un horizonte de comprensión mutua.

De esta forma, en el marco de la revisión histórica del término se propone analizar cómo es que al momento de concebirse el concepto de la tolerancia se enfatizó el uso político del término, dejando de lado el espíritu humanista que también

lo permeaba y que era más cercano a una postura ética. El enfocarse en el horizonte político también responde a un contexto histórico que acompaña los ideales propios de la Modernidad, la cual busca una idea de orden y progreso que se vea reflejado en las instituciones políticas de la sociedad, desvinculándose de lo que se consideró propio del espacio privado, a saber: la ética.

Si bien no puede negarse el horizonte político del término, la propuesta de hacer una revisión del mismo desde un horizonte ético es insistir en la tolerancia como una *praxis* de convivencia que acentúe la idea de diálogo dentro de la diferencia, que parte desde una base ética pero que incide en el actuar político del término. Una reflexión así también apuntala la vinculación entre la ética y la política tan necesaria y que por momentos parece dejarse de lado. Para esto es necesario mostrar cómo el espíritu humanista propio del concepto se fortalece desde una perspectiva ética. ¿Por qué se promueve una perspectiva ética? Si se toma en cuenta que la reflexión ética se ubica en el análisis tanto de la dimensión individual como de la dimensión social del ser humano con el fin de responder a la pregunta base sobre cómo hemos de vivir, al empatar dicha reflexión con la idea de tolerancia, se propone que desde dicha reflexión se enfatizen los postulados positivos de la tolerancia desde una perspectiva horizontal. Ésta permite una convivencia basada en un reconocimiento igualmente horizontal que permita la escucha del otro.

Hasta aquí, pareciera que la sola vinculación de la ética con la noción positiva de la tolerancia es suficiente para subrayar una convivencia en la diferencia por lo que cabe la pregunta ¿por qué una tolerancia hermenéutica frente a una tolerancia positiva si ambas proponen una idea de reconocimiento? Ante esto, es necesario proponer a la tolerancia hermenéutica como una superación del modelo de tolerancia positiva en el sentido que permite profundizar la idea de reconocimiento y

comprensión del otro en un diálogo que reconoce la valía de la diversidad. Tal idea no busca «superar» la diversidad sino considerarla como uno de los elementos del diálogo que a la larga promueve tanto la comprensión del otro como de uno mismo, dentro de la dinámica de los procesos de cambio social vinculados con el reconocimiento entre individuos.

Por otro lado, la propuesta desde una óptica gadameriana recalca la idea de un “juego” constante, en el que hay un diálogo a través de lo que se denomina “fusión de horizontes”, situación que puntualiza la necesidad de escucha y valoración del otro. La fusión de horizontes no significa un consenso, sino una reflexión crítica continua sobre los razonamientos previos de todas las acciones comunes. Asimismo, una tolerancia hermenéutica permite focalizar que aquello que se tolera está más allá de la persona y refuerza así el reconocimiento vinculado a la convivencia dentro de la sociedad. De esta manera, se propone un modelo que va más allá de la necesidad de un consenso como parte de un fin mayor, y que se centra en un reconocimiento compartido valorando la diferencia, pues a través de ella es como se puede hacer una reflexión sobre los horizontes base de nuestras acciones.

Sin embargo, el modelo de la tolerancia hermenéutica debe responder también a las críticas que de por sí ya se le hacen a la idea de tolerancia, las cuales se encaminan a la necesidad de establecer sus límites. De hecho, se marcan dos límites básicos de toda tolerancia: la intolerancia y el daño a los otros. En el caso del daño a los otros, éste atenta contra la idea de reconocimiento y diálogo horizontal que se promueve dentro de una tolerancia hermenéutica, incluso, es parte de los límites que se trazan desde la conceptualización del término y el espíritu humanista que lo nutre.

En el caso de su relación con la intolerancia, la forma de definir los límites entre la tolerancia y la intolerancia es más difusa pues se corre el riesgo de que se desvirtúe

la práctica de la tolerancia permitiendo algo que atenta contra el espíritu de reconocimiento y respeto a la diversidad. Si esto es así, se habla de una falsa tolerancia que sirve de velo para encubrir la práctica de actitudes autoritarias que niegan la existencia de una visión distinta y crítica dentro de una sociedad. En este caso, que aunque parezca paradójico no lo es pues se hace referencia al modelo de tolerancia hermenéutica aquí propuesto, es necesario que la tolerancia se apoye en una intolerancia a estas prácticas. Sin embargo, esto requiere que se visualice los mecanismos de acción en este tipo de situaciones pues tampoco puede ser permisible cualquier tipo de comportamiento, ni el ámbito ético ni tampoco en el político. Dentro del modelo de la tolerancia hermenéutica, la relación entre tolerancia e intolerancia se plantea desde la propuesta del límite de Eugenio Trías en donde no se habla de la negación del opuesto o contrario de un concepto, sino del reconocimiento de su «sombra» que la interpela y cuestiona. Este modelo permite estar siempre atento a que no se caiga en extremos ya sea de una falsa tolerancia, ni tampoco de una intolerancia injustificada, sino regresar a un horizonte práctico que promueva el diálogo y el reconocimiento.

Si bien, el modelo de la tolerancia hermenéutica parecer ser un modelo principalmente teórico, en realidad es un modelo que es pensado a partir del considerar a la tolerancia como una *praxis* cotidiana, es decir, una conducta a la que el ser humano se enfrenta –y necesita– día con día. Es en este punto, en donde el modelo regresa a un horizonte tanto político como ético y social, pues no sólo obedece a una conceptualización teórica, sino a una preocupación por su aplicación, sobre todo, para resolver las problemáticas sobre la diversidad que se suscitan en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, la aplicación del modelo exige también una formación dentro del mismo, que vaya más allá de una simple memorización de una

definición; exige una formación desde un horizonte humanístico que fortalezca la noción de reconocimiento y comprensión a la diversidad, así como la construcción de cada quien a partir del encuentro con lo distinto. Concebir una propuesta de formación en la tolerancia hermenéutica requeriría ampliar la presente investigación en una segunda frontera enfocada en delinear los elementos propios de un modelo educativo. Sin embargo, estoy consciente que éste es un ámbito que se encuentra fuera de los límites de este texto, por lo que por ahora sólo se hará un bosquejo que vislumbre el tipo de formación que se propone, con el fin de promover una vinculación ética, política y social que ayude a consolidar una práctica democrática dentro de las sociedades contemporáneas, aunque no podemos entrar en mayor detalle sobre los presupuestos y causas de lo que habría de ser una democracia pues sería ampliar la presente investigación en otro sentido. Sin embargo, el énfasis puesto en la vinculación entre la tolerancia hermenéutica y la práctica democrática responde a la inquietud de, una vez hecho la reflexión de la tolerancia desde la ética, es posible sugerir la tolerancia hermenéutica como una virtud pública como parte de su aplicación dentro de un horizonte político y social pues uno de los mayores conflictos en la actualidad tiene que ver con la forma en cómo vivir-con-el-otro dentro del devenir cotidiano de una sociedad. Asimismo, el modo en cómo, valorando la diferencia y como se va apuntalando, se puede construir una ciudad y una comunidad en conjunto.

Por esta razón, la investigación que aquí se presenta se concibe a través de un estudio principalmente teórico alrededor del concepto de tolerancia en donde se busca resaltar las implicaciones de pensar dicho término desde una perspectiva ética que dé como resultado la concepción de la tolerancia desde una perspectiva hermenéutica. Ahora bien, para poder analizar y profundizar en el modelo que

brevemente se ha descrito líneas arriba, se abordaran los elementos del modelo dentro de los capítulos siguientes. En el primer capítulo se hace una revisión del marco teórico que ayuda a establecer un piso mínimo de definición tanto del término como de sus distintas nociones entre una tolerancia positiva y una tolerancia negativa; asimismo, se hace referencia a una revisión histórica del surgimiento del concepto de tolerancia vinculando dicha revisión con la distinción entre la concepción positiva y negativa del término. La distinción entre una tolerancia positiva y negativa, pensada desde el origen del concepto, da pie a pensar la tolerancia desde una perspectiva ética con el fin de resaltar un reconocimiento del otro entre iguales y apuntalar la tolerancia como un elemento de diálogo fincado en la comprensión mutua; estas ideas se abordarán en el segundo capítulo. Durante el tercer capítulo, se analizará a detalle el modelo propuesto como eje de esta investigación: la tolerancia hermenéutica, haciendo hincapié en su vinculación con la idea de reconocimiento y resaltando tanto los elementos características que se retoman de la propuesta hermenéutica gadameriana, como la respuesta que dicho modelo hace a las críticas que en sí recibe la idea de la tolerancia. Finalmente, en el cuarto capítulo se hace una reflexión sobre cómo el modelo de la tolerancia hermenéutica ayuda aquí propuesto apuntala el diálogo y la convivencia que haga frente al clima de diversidad que caracteriza a las sociedades contemporáneas, al tiempo que se reconoce la necesidad de una formación dentro de este modelo que vaya más allá de un entendimiento académico del término.

De esta manera la investigación que aquí se presenta es el resultado de una reflexión alrededor del concepto de tolerancia en donde se busca resaltar los elementos que aporta dicho término para fortalecer la convivencia y el

reconocimiento del otro dentro de un ambiente de diversidad, apoyado en una concepción de la hermenéutica de la tolerancia.

Capítulo I – Una breve revisión del concepto de tolerancia como punto de partida para su reflexión.

A pesar de que el término de la tolerancia surge a partir de la lucha por las libertades tanto de creencia y expresión entre los siglos XVI y XVIII,¹⁰ las problemáticas de las sociedades contemporáneas, marcadas por una diversidad propia del cuestionamiento al proyecto y el pensamiento de la modernidad,¹¹ demandan la necesidad de pensar y reflexionar nuevamente sobre el significado de la tolerancia al igual que sus alcances como propuesta de convivencia dentro de esa misma diversidad.

La hipótesis central de esta investigación en su conjunto, se centra en hacer una propuesta sobre la tolerancia desde una perspectiva ética hermenéutica que permita acentuar las cualidades de reconocimiento y comprensión del otro. No obstante, para poder dar paso a esta propuesta, primeramente es necesario hacer una clarificación del concepto de la tolerancia que permita entender tanto el significado de la misma como el sentido que se le ha dado a lo largo del tiempo. Es así que en este primer capítulo, el objetivo principal es ahondar en la definición de la tolerancia, sus condiciones mínimas y las diferentes acepciones de la cual es objeto, las cuales la vinculan con dos formas de entendimiento distintas: una noción negativa expresada a través «forzada indiferencia» centrada en la idea de soportar lo ofensivo; y una noción positiva que permite una reflexión crítica sobre el actuar del ser humano y resalta las cualidades de reconocimiento y comprensión dentro de la diversidad y la diferencia. Más allá de proponer una superación entre uno y otro modelo, lo que se busca mostrar dentro de uno de los apartados de este capítulo cómo ambas nociones de la

¹⁰ Carlos Thiebaut, *Conceptos fundamentales de filosofía*. (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 103.

¹¹ Carlos Thiebaut, “La mal llamada posmodernidad (o las contradanzas de lo moderno)” en Valeriano Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. 2. (Madrid: La Balsa de la Medusa, 2002). 384-386.

tolerancia –positiva y negativa– permiten establecer un «arco de conocimiento» que enfatiza un sentido de movimiento propio del término; esta noción de movimiento, a su vez se vinculara y se profundizará en capítulos posteriores al hablar de los límites y fronteras de la tolerancia.

Por ahora, al analizar esta doble significación de la tolerancia y resaltar sus características particulares, se propone también que ambas nociones son el resultado del devenir propio del término, en el que se le ha acompañado de un espíritu tanto político como ético. Si bien, la propuesta central de esta investigación descansa en un interés por enfatizar la tolerancia desde una perspectiva ética puesto que, a pesar de que el término también surgió como parte de una reflexión humanista sobre el cómo convivir con el diferente, a lo largo del devenir histórico del término se ha hecho mayor hincapié en su condición en el uso político del término para apuntalar políticas e instancias públicas que ayuden a establecer un marco normativo e institucional para regular el tipo de convivencia entre los ciudadanos de una sociedad. Sin embargo, el espíritu ético del término, de rescatarse, sirve como un punto de partida para repensar el término de la tolerancia de acuerdo a las condiciones que se presentan en el devenir de las sociedades contemporáneas. De esta forma, para una mayor comprensión de ambos sentidos que dieron pie a la idea de la tolerancia –el político y el ético– es preciso hacer un breve recorrido histórico que permita identificar los diferentes momentos y autores que ayudaron a conformar el concepto.

Así, lo que se propone en esta parte de la investigación es que la doble noción de la tolerancia corresponde a esta dualidad entre lo político y lo ético, misma que se ve reflejada tanto en su origen, como en su finalidad. La revisión histórica del término aquí planteada busca resaltar cómo el contexto histórico de las guerras de Reforma y Contrarreforma ayudó a enfatizar el espíritu político del término, dejando de lado la

reflexión ética implícita en el mismo. No obstante, y sin dejar de lado el horizonte político de la tolerancia, pues es también necesario para entender las problemáticas de las sociedades contemporáneas,¹² la propuesta de una revisión de la tolerancia desde un horizonte ético se da a partir de la búsqueda por insistir en la tolerancia como una *praxis* de convivencia en la diferencia, que acentúe las cualidades de diálogo, reconocimiento¹³ y comprensión. Este horizonte ético es algo intrínseco al concepto de la tolerancia, que de igual manera puede rescatarse dentro de la historia del término.

De esta forma, el capítulo está estructurado a partir de una primera definición del término, la delimitación de sus condiciones básicas, el análisis de tanto la noción positiva como la negativa, para cerrar con la vinculación entre las diferentes nociones de tolerancia y el devenir histórico del término con el fin de establecer un marco teórico básico para entender el concepto de la tolerancia, para de ahí apuntalar una reflexión ética, misma que será el tema principal del siguiente capítulo.

La idea de la tolerancia, ante la ambigüedad de una definición

Las definiciones ayudan a asentar el piso mínimo desde el cual comienza un recorrido académico alrededor del término que se busca analizar. Si bien, pareciera que se parte de un horizonte ya acabado y establecido, toda definición puede ser el comienzo de una reflexión crítica. El concepto de tolerancia no es la excepción, por lo que si se quiere repensar el papel de la tolerancia dentro de las sociedades contemporáneas a la

¹² Incluso hay quienes defienden que la tolerancia sólo se puede pensar desde lo político. *Cfr.* Yves-Charles Zarka, *Difícil Tolerancia*. (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008), 9.

¹³ Tomando en cuenta que la noción de reconocimiento propuesta desde una postura ética trata de romper con una visión vertical y autoritaria de reconocimiento que también se da dentro de un orden político autoritario. Más adelante, en futuros capítulos de esta investigación, se analizará con mayor profundidad la idea de reconocimiento como tal.

luz de una reflexión ética, es necesario iniciar el recorrido desde ese preámbulo: su definición.

De acuerdo a una noción de uso común del término, “[t]olerar es aceptar lo que podríamos condenar, es permitir lo que podríamos impedir o combatir. Es, pues, renunciar a una parte de nuestro poder, de nuestra fuerza, de nuestra ira... Del mismo modo que se toleran los caprichos de un niño o las posiciones de un adversario,”¹⁴ la palabra tolerancia puede ser entendida desde una sencilla noción de respeto que implicaría una no interferencia con la creencia o comportamiento de los demás. Desde una perspectiva más teórica “la tolerancia puede ser entendida como la práctica política que busca una neutralidad, objetividad o justicia por parte de los actores políticos,”¹⁵ o como “la actitud moral y política de establecer formas de respeto y de convivencia entre individuos o grupos diferentes en sus creencias y prácticas.”¹⁶ En este sentido, dentro de todas estas definiciones de la tolerancia, sobresale el énfasis en promover un vínculo o relación entre las personas que conforman una sociedad, principalmente cuando éstas no comparten opiniones o perspectivas de una situación determinada. Si bien este primer acercamiento no agota un estudio del término, sí permite visualizar una primera idea de «respeto al otro» a pesar de tener puntos de vista o posiciones contrarias a la propia. Ahora bien, profundizando en las raíces etimológicas del término:

¹⁴ André Comte-Sponville. *El pequeño tratado de las grandes virtudes*. (Barcelona: Paidós, 2005), 169.

¹⁵ Andrew Fiala. “Toleration.” *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. (2004). <http://www.iep.utm.edu/tolerati/> [Recuperado en septiembre 16, 2005]

¹⁶ Thiebaut. *Conceptos Fundamentales*, 103.

...el concepto de tolerancia procede del sustantivo latino *tolerantia-ae*, que puede traducirse, de un lado como 'sufrimiento' y 'acción de sobrellevar, soportar o resistir' y que es muy cercano a la indiferencia o al escepticismo; pero también existe otra acepción del concepto derivada de *tollere*, según la cual tolerar significa 'aceptar y respetar' otorgando 'reconocimiento' al conjunto de creencias o posturas que no compartimos.¹⁷

Esta definición, de entrada, abre las puertas a una doble interpretación del término. Por un lado se trasluce una connotación negativa y pasiva en donde la idea principal se centra en «soportar» un comportamiento o bien, aparentar que ese hecho que produce un malestar o molestia en realidad no se le considera de mayor importancia en la medida en que no afecte a quien lo sufre o padece. Esta es la visión común de la tolerancia. Un «sobrellevar» en entredicho, con la mirada atenta a defender aquello que «sí» se considera como importante, un sobrellevar que también puede dar pie a una «forzada indiferencia» ante aquello que se ha decidido hacer a un lado con tal de obtener algo a cambio.

Por otro lado, si se rescata y enfatiza una visión centrada en la idea de «reconocimiento» desde una perspectiva de equidad a partir de una actitud de respeto y escucha al otro,¹⁸ existe entonces una connotación positiva del término en donde “quien tolera aprende de quien aspira a ser tolerado; modifica su sistema de creencias, razones y normas haciéndole lugar a las creencias, razones y normas de quien reclama ser tolerado.”¹⁹ Esta interpretación «positiva» implícitamente tiene

¹⁷ Isidro Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia*. (México: Océano, 2000). 19. El énfasis es del autor.

¹⁸ Toda relación implica una forma de «reconocimiento» del otro, lo que no equivale a que el tipo de reconocimiento sea siempre el mismo. Parte de la propuesta de la presente investigación se centra en hacer una distinción entre los tipos de reconocimiento del otro que existen y la forma en cómo los diferentes tipos delimitan la forma en cómo el individuo se relaciona con el otro y el tipo de tolerancia que se da dentro de dicha relación. Más adelante se profundizará en este tema.

¹⁹ Carlos Thiebaut, *De la tolerancia* (España: Visor, 1999), 54.

parte de su fundamento en un «respeto al otro» a pesar de tener puntos de vista o posiciones contrarias a la propia.

No obstante, antes de adelantar un análisis de mayor profundidad sobre la relación entre respeto y tolerancia, que conlleva a un planteamiento de la tolerancia desde una reflexión ética, primero hay que establecer cuáles son las condiciones básicas que se requieren para hablar de una actitud o acción de tolerar. Según Susan Mendus, estas condiciones son:²⁰

1. La tolerancia, como principio y actitud, se desenvuelve en circunstancias de diversidad, es decir, cuando las personas toman conciencia de ciertas características que los hacen particulares y distintos a otras personas o grupos sociales.
2. La tolerancia hace referencia a dejar que los otros decidan sobre sus vidas, sin imponer ningún tipo de restricción ya sea de carácter físico, legal o social, lo que incluye, según Mendus, evitar la llamada «tiranía de la opinión pública»²¹. Mendus hace referencia a este concepto como una forma de resaltar que al hablar de tolerancia no se habla únicamente de instancias legales, sino que también está relacionado y se expresa a través de las actitudes entre los miembros de una sociedad.²²
3. La misma diversidad en la que se desenvuelve la tolerancia da pie a la existencia de ciertos comportamientos o actitudes que pueden parecer ofensivas a una

²⁰ Cfr. Susan Mendus. "The concept of toleration", en *Toleration and its limits of liberalism* (Hong Kong: Macmillan, 1989), 1-21.

²¹ Esta "tiranía de la opinión pública" es un concepto que introduce John Stuart Mill al analizar la libertad de expresión en su ensayo *On Liberty* (1859). De acuerdo con Mill, la libertad de expresión debe hacer frente a la tiranía que puede ser impuesta por una mayoría por lo que es necesario una defensa y promoción de la excentricidad que se oponga y critique la imposición de una mayoría. Cfr. John Stuart Mill, *On Liberty* (Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1991), 56-74.

²² Una actitud tolerante en este sentido es parte de un compromiso en el trato cotidiano que va más allá de una imposición por ley, cuestión que apuntala la reflexión ética que se busca profundizar en la presente investigación.

persona en particular, pero que, a pesar de considerarse como erróneo y/u ofensivo, se decide voluntariamente dejar de lado en pro de un interés mayor; es decir, se está permitiendo que ese «algo» que se considera como ofensivo se exprese o se lleve a cabo, pues se tiene un interés que va más allá del descontento (u ofensa) ante lo que se está tolerando. Así, se tolera «algo» considerado como molesto u ofensivo porque se quiere lograr algo más allá de sólo evitar aquello que en lo que se difiere, aún cuando esté marcado por algo desagradable o perturbador.

4. Por último, para hablar de que se trata de una actitud tolerante, es porque aquel que tolera cuenta con los mecanismos o recursos –en la mayoría de las veces medios de carácter coercitivo– para evitar o prohibir el hecho que le molesta.

Ciertamente, el cumplimiento de estas cuatro condiciones de tolerancia, no necesariamente conlleva a un tipo de tolerancia que fortalezca el reconocimiento del otro como un interlocutor válido²³ –más encaminada a un horizonte ético como se explicará en el capítulo siguiente–, ni a establecer un diálogo basado en una comprensión del otro y de mi mismo a través del otro, características que se vinculan con una tolerancia positiva. Por ahora, que estas cuatro condiciones sirvan de base como condiciones mínimas para hablar de una actitud o postura tolerante. No obstante, dichas condiciones no ayudan a resolver la doble noción que acompaña el concepto de tolerancia, pues dichas condiciones bien pueden aplicarse tanto a una tolerancia negativa como a una tolerancia positiva. En otra forma de acercarse a la idea de la tolerancia, también se podría hablar de «grados de tolerancia»²⁴ a través de

²³ Robert Paul Churchill. "On the difference between non-moral and moral conceptions of toleration: the case of toleration as an individual virtue". en Razavi, Mehdi Amin y Ambuel David (eds.), *Philosophy, Religion and the Question of Intolerance*. (Nueva York: State University New York Press, 1997), 192.

²⁴ Jeremy Waldron, al hablar de la controversia de la publicación de la novela *Los Versos Satánicos* de Salman Rushdie, hace una distinción sobre tres distintos niveles de tolerancia. sin embargo, prefiero

los cuales se relacionan tanto las personas como los grupos sociales, y que, cómo se verá, también hacen referencia a diferentes tipos de tolerancia.

Existe un primer grado de tolerancia –que asemeja a la tolerancia negativa– en el que, dentro de un mismo espacio o comunidad se tolera la presencia de grupos diferentes siempre y cuando no se de «ninguna relación» entre ellos, es decir, que aparentemente se ignoren entre sí y se establezca una relación de indiferencia; un ejemplo de este tipo de tolerancia es una sociedad constituida en ghettos o barrios, en donde un grupo sabe de la existencia del otro pero no existe ninguna relación entre los mismos, ni tampoco la lucha por la extinción del grupo que es diferente al propio.

El segundo grado de tolerancia –que se inclina por una tolerancia limitada– se da a partir de las relaciones entre grupos distintos, dentro de un mismo espacio, o comunidad, que toleran un trato con el otro siempre y cuando no se hablen o no se toquen temas claves para cada una de las partes implicadas, sean personas o grupos de personas; es decir, que se respeten aquellas creencias o ideas que dichas personas consideran como importantes y valiosas para dar sentido a sí mismos y a su mundo. Quizá un ejemplo de una convivencia basada en este grado de tolerancia es la actitud tolerante de la España medieval, momento en el cual a pesar de profesar una fe religiosa distinta, se toleraba tanto al pueblo judío como al musulmán por un interés económico y comercial.²⁵

pensar en tres distintos grados de tolerancia puesto que hablar de niveles puede malinterpretarse como que debe existir una evolución forzosa entre uno y otro nivel, cuando en la realidad uno tolera en distintos grados tanto a las personas como las situaciones del vivir cotidiano. Cfr. Jeremy Waldron, "Rushdie and Religion", en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (Estados Unidos, NY: Cambridge University Press, 1993), 134-142. Por otro lado, Waldron señala que uno de los posibles limitantes de la tolerancia sería pensarla como su «racionalidad» o si se puede hablar de «lo razonable» más que de lo racional. Parte de este dilema tiene que ver con la justificación de una actitud tolerante como horizonte ético y las limitaciones que tiene la misma idea de la tolerancia.

²⁵ Cfr. José-Luis Martín, "¿Hubo tolerancia en la Edad media?", en *La tolerancia en la historia*, ed. José-Luis Martín, Teófilo Egido, et.al. (España: Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004), 9-62.

Por último, un tercer grado de tolerancia hace hincapié en la relación entre dos grupos que conviven dentro de un mismo espacio y en donde se permite el cuestionamiento y la crítica entre las distintas culturas; este grado es el que más se acerca a una visión de reconocimiento y respeto al otro. Hablar de un tercer grado de tolerancia en donde se acepte la crítica y el cuestionamiento por parte de otras culturas a los valores clave y la cosmovisión de una cultura en particular exige, de antemano, la aceptación de que pueden existir distintas perspectivas del mundo y de que no se tiene una verdad absoluta acerca del mismo.²⁶ Si bien no es un grado de tolerancia que sea fácil de lograr, esto no exige que se pueda desarrollar dentro del devenir cotidiano de una sociedad, lo que exige que el ideal de una tolerancia de tales características se traslade de un horizonte teórico a ser una de las virtudes claves en la práctica ciudadana, dentro de un régimen democrático.²⁷

Ahora bien, tanto el primero como el segundo grado de la tolerancia hacen referencia a esa visión pasiva de la tolerancia en donde se soporta aquello que se considera como ajeno siempre y cuando no interfiera o no contradiga alguna perspectiva o razón que se valore como importante. Por el contrario, el tercer grado es identificado una tolerancia positiva puesto que existe una apertura a la crítica y al cuestionamiento de ideas, que va muy emparentado con una visión constructiva del ser humano a partir de la discusión y la argumentación en donde no hay una

²⁶ En este momento, quizá la sociedad que más se está moviendo en esta dirección es la canadiense al aplicar un modelo de políticas públicas multiculturales a través del cual busca facilitar la convivencia y promover la armonía entre personas que detentan diferentes culturas y que al mismo tiempo pertenecen a una misma sociedad. Cfr. Will Kymlicka. "Multiculturalism", en *Contemporary Political Philosophy* (Estados Unidos: Oxford University Press, 2002), 327-376; Enrique Fanjul. "¿Qué podemos aprender del multiculturalismo canadiense?." *Análisis del Real Instituto Elcano* 66. (2010). http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/0d4ce500420c638e9a4ada9a2c3a18ac/AR166-2010_Fanjul_multiculturalismo_Canada.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=0d4ce500420e638e9a4ada9a2c3a18ac (Recuperado en marzo 31, 2012).

²⁷ Victoria Camps. *Virtudes públicas*. (España: Espasa Calpe, 1996); Thiebaut. *Conceptos fundamentales*. 103.

imposición de un punto de vista determinado como el único posible y válido, lo que llevaría a cuestionar la pretensión de verdad de cada argumento.

Al hablar de pretensión de verdad se tiene en mente para la presente investigación la tesis expuesta por John Stuart Mill en su ensayo *On Liberty*. De acuerdo con Mill, la verdad es algo que se construye a través de un debate en donde se sopesan cada uno de los argumentos expuestos; para lograr esta construcción continua y la búsqueda de un mayor conocimiento de verdad el mismo exige un desarrollo racional de los argumentos que dan base a las diferentes opiniones y, por ende, esta búsqueda permite el desarrollo completo del ser humano. Para Mill, la verdad es útil para el desarrollo pleno del ser humano en la medida que sea una verdad «viva» para él, es decir, una verdad interiorizada.²⁸ En este sentido, eso llamado verdad, no es algo ya dado de antemano, absoluto e incuestionable, sino algo que se construye a través del debate y el diálogo entre dos posturas distintas (y quizá, antagónicas). La tolerancia, entonces, promueve experimentar en lo cotidiano diferentes alternativas y estilos de vida que podrían ayudar a enriquecer la vida de las personas en la medida que reconozcan y valoren la diversidad y la forma en cómo ella ayuda a reflexionar sobre aquellos valores que sustentan el sentido de cada acción.²⁹

Parte de la tesis fundamental de este trabajo de investigación, en su conjunto, busca recuperar la noción de tolerancia como un elemento clave para establecer un diálogo³⁰ que fortalezca el reconocimiento y la comprensión del otro desde un horizonte ético, por lo que vale la pena entonces preguntarse qué tipo de tolerancia es

²⁸ Mill, *On Liberty*, 25-38.

²⁹ Richard H. Dees, "The Justification of Toleration," en *Philosophy, religion and the question of intolerance*, editado por Mehdi Amin Razavi y David Ambuel. (Estados Unidos: State University of New York, 1997), 147.

³⁰ La figura del diálogo también hay que matizarla. Al pensar en diálogo va más allá de una comunicación banal con el otro, sino se centra en una interpelación en donde se de un diálogo entre dos tradiciones que se expresan en las acciones y argumentos de la otra persona. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. (Gran Bretaña: Duckworth, 2002), 204-226.

la que promueve esta visión de diálogo, de ahí que sea necesario profundizar en la distinción y características entre una tolerancia negativa y una tolerancia positiva. De igual forma, es necesario tener en cuenta que la distinción entre ambos tipos de tolerancia –incluso si se hace referencia a los grados de tolerancia– tampoco resuelve la pregunta del por qué tolerar algo que de antemano, como plantea Mendus en sus condiciones, es algo que se considera como molesto y, en ocasiones, ofensivo, ¿cuál es la razón que motiva a que se refrene un primer impulso de rechazo a eso otro que desagrada? Ambas preguntas, tanto la que trata del análisis puntual de los diferentes tipos de tolerancia, como aquella que se pregunta por la motivación de la tolerancia, se abordarán en los siguientes apartados de este primer capítulo.

Más allá de una división: La relación entre una tolerancia positiva y una tolerancia negativa.

En el apartado anterior se habló de las condiciones básicas necesarias para establecer una actitud tolerante.³¹ Aunque de acuerdo con Robert Paul Churchill, en *On the difference between Non-Moral and Moral Conceptions of Toleration* (1997), estas cuatro condiciones mínimas para hablar de tolerancia –expuestas líneas arriba– pueden cumplirse y aún así no hacer distinción entre una virtud individual o un principio de neutralidad como parte de un actuar político.³² De acuerdo con Churchill, la forma en cómo se entiende la tolerancia, sea desde una indiferencia moralmente permisiva, o bien desde un actuar virtuoso, hace que se hable de distintos tipos de tolerancia y diferentes motivadores para actuar de forma tolerante.

³¹ Mendus. *Toleration and its limits*. 1-21.

³² Churchill. "On the difference." 190.

Para Churchill, la diferencia entre una visión permisiva e indiferente de la tolerancia, y una visión virtuosa de la misma, radica en la forma en si existe un reconocimiento del otro como interlocutor válido, independientemente de aquello que se tolera. Incluso, Churchill hace una distinción entre una indiferencia y lo que el denomina una «forzada indiferencia» al hablar de aquello que se tolera por lograr un fin determinado aunque se hubiera preferido actuar de otra forma.³³ En este sentido, se enfatiza un sentido ético de tolerancia dado que se acompaña por un respeto a las personas como agentes morales,³⁴ es decir, respetar a las otras personas como personas con una autonomía moral que busca poner en igualdad de circunstancias diferentes ideas, creencias y visiones del mundo. Esto no significa decir que se aprueba cualquier idea, sino que se acepta que no se puede establecer algo como absolutamente bueno o verdadero, ni mucho menos imponerlo como un absoluto (ya sea verdad, creencia, tradición, etc.) sin cuestionamiento, puesto que está sujeto a un continuo debate y reflexión. De esta forma, Churchill abre las puertas a pensar dos formas distintas de tolerancia: una tolerancia positiva o constructiva, y una tolerancia negativa o pasiva, las cuales se diferencian no sólo por sus motivaciones sino también en los resultados que arrojan al momento de practicarlas.

Aunado a esta concepción de Churchill, al hacer la revisión de la definición del concepto de la tolerancia, se constató que puede darse una doble interpretación del término lo que llevó a establecer una distinción entre tolerancia «positiva» y tolerancia «negativa», sin embargo en aquel momento, no se profundizó en esa diferenciación. Por lo que es necesario retomar esta idea y analizarla con más cuidado, pues la distinción entre la noción positiva y la negativa implica también resultados diferentes

³³ Ibid., 193-295.

³⁴ Ibid., 198.

al momento de aplicar los distintos tipos de tolerancia, asimismo, los distintos tipos suponen motivaciones distintas a una actitud tolerante.

Por principio, la palabra tolerar, en su raíz latina, hace referencia al término *tolĕrare* que significa soportar o aguantar,³⁵ que connota una actitud pasiva, aunque, para algunos también representa una defensa a la libertad y respeto. “Tal vez, muchas de las perplejidades que nos suscita la tolerancia [...] nacen de esta peculiar bipolaridad: por una parte, la tolerancia es soportar a quien no es como nosotros, por otra es interesarnos por él o al menos, abrirnos a su comprensión.”³⁶ Esta ambigüedad entre la idea de soportar algo y de tratar de comprender al otro, ha dado pie a que se tenga una connotación negativa del término –dada por su origen latino– que se enfoca únicamente en enfatizar la idea de soportar algo; o bien, una connotación positiva cuando se establece una relación más estrecha con una visión de libertad que incluya el respeto y el reconocimiento del otro, que haga frente a un clima de diversidad.

Este reconocimiento del valor del otro es lo que da sentido a la tolerancia como un actuar ético y ayuda a establecer un diálogo crítico y reflexivo entre perspectivas distintas. Así, la distinción entre una lectura positiva y una negativa del término es relevante dado que permite un mejor entendimiento del concepto al tiempo que ayuda a visualizar los alcances de una tolerancia positiva dentro de un clima de diversidad.

Para Thiebaut, las sociedades contemporáneas se enfrentan a diferentes conflictos nacionalistas y étnicos, a una creciente pluralidad, y a una destructiva relación con el entorno natural. Dentro de este contexto, se encuentran a caballo entre la promoción de un proyecto cosmopolita, que si bien se fragua bajo un ideal de

³⁵ Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, (Madrid: Gredos, 1990), 572.

³⁶ Thiebaut, *De la tolerancia*, 42-43.

universalidad, también debe matizarse frente a una mediación multicultural, es decir, frente a una diversidad que lo cuestiona.³⁷ La tolerancia, entonces, es entendida como un ejercicio que ayuda a trazar los límites de las propias pretensiones de verdad dentro de un espacio público, para así fomentar un espacio de diálogo y racionalidad.³⁸

Por su parte, en su libro *A theory of justice*, John Rawls señala que la tolerancia debe entenderse como una forma de proponer las estructuras normativas para lidiar con un ambiente de diversidad para evitar desacuerdos. La propuesta de Rawls, en este sentido, se encamina a garantizar un acuerdo político que ayude a establecer y fortalecer las instituciones que garanticen el funcionamiento de la sociedad dentro de un marco liberal y justo basado en un diálogo «razonable».³⁹ Así, la tolerancia se considera como la piedra de toque para pensar en un pluralismo, que incluso Rawls cataloga como «pluralismo razonable». Thiebaut retoma esta idea rawlsiana para enfatizar la distinción entre una tolerancia negativa y una tolerancia positiva. Según Thiebaut, la forma cómo Rawls busca evitar el desacuerdo parte de un modo negativo al tratar de eliminar los motivos de conflicto; sin embargo, también pareciera abrir la posibilidad de un espacio positivo de una racionalidad práctica al denotar el espacio de «lo razonable». “Si el primer rasgo pone de relieve una noción negativa de la tolerancia, el segundo parece abrir la posibilidad de entender que el espacio público de la razón genera una concepción positiva”⁴⁰ de la tolerancia. La propuesta de

³⁷ Carlos Thiebaut. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja* (España: Paidós, 1998), 259.

³⁸ *Ibid.*, 260.

³⁹ La categoría de «lo razonable» en Rawls hace referencia a su propuesta de consenso dentro de una sociedad originaria en donde se llega al acuerdo de ciertos principios de justicia mediante un diálogo racional. Ahora bien, en su propuesta, Rawls toma en cuenta que pueden llegar a existir diferentes apreciaciones o perspectivas al momento de establecer el diálogo; para resolver estas diferencias, Rawls introduce la categoría de lo razonable, que implica un ejercicio de racionalidad pero puesto en diálogo con el otro. En este sentido, la tolerancia se entiende como la búsqueda del acuerdo político en donde se aceptan las diferencias con el fin de establecer el aparato normativo e institucional propio del consenso de la sociedad originaria. *Cf.*: John Rawls. *A theory of justice* (Gran Bretaña: Oxford University Press, 1999), 186-193.

⁴⁰ Thiebaut. *Vindicación del ciudadano*, 261.

Thiebaut, entonces, busca pasar “de la idea de que las diferencias han de tolerarse, de la tolerancia negativa, a la propuesta de un interés positivo en la diversidad social, moral y cultural, a una cierta forma de tolerancia positiva.”⁴¹

El pensar en la tolerancia exige también pensar en su justificación y sus límites. Su justificación se encamina a delinear la finalidad por la que se tolera, mientras que los límites señalan que aquello que se tolera está enmarcado también por lo que no se tolera. En el caso de la tolerancia negativa, la tolerancia se centra en cómo enfrentar aquello que se desaprueba y cómo establecer los límites en los que se suspendería la tolerancia frente aquello que se vuelve intolerable.⁴² Este tipo de tolerancia enfatiza una condición jerárquica de autoridad en donde los límites se conciben a partir de aquellos criterios de creencias que individuales que no se desean poner bajo cuestionamiento,⁴³ de ahí que tanto el primer como el segundo grado de tolerancia expuestos líneas arriba puedan equipararse con esta noción negativa de la tolerancia, pues aquellos criterios de preferencias o creencias que no se cuestionan son los que sirven de base para establecer los límites entre lo tolerado y lo no tolerado.

Asimismo, de acuerdo con Thiebaut, se entiende por tolerancia positiva a “aquel movimiento que promueve el interés y la comprensión por las diferentes formas de condición humana;”⁴⁴ es una tolerancia basada en el «comprender» al otro, que “modifica las maneras en que entendemos al diferente y, al cabo, las maneras de entendernos a nosotros mismos.”⁴⁵ Según Thiebaut, la tolerancia positiva reconoce la diferencia y la pluralidad de las creencias, concepciones morales y orden público, sin

⁴¹ Ibid., 262.

⁴² Ibid., 265.

⁴³ Ibid., 265. Para profundizar en la visión jerárquica dentro del concepto de tolerancia, *cf.*: Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia,” *Estudios. Filosofía, historia, letras* (Verano 1992), en http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras29/texto3/sec_1.html (recuperado en junio 26, 2008).

⁴⁴ Thiebaut, *De la tolerancia*, 42.

⁴⁵ Ibid., 59.

contemplar de antemano unos criterios de preferencia ya válidos, sino que propone que la esfera o el espacio público se construyan a partir de la diversidad.⁴⁶ Asimismo, esta defensa por el pluralismo es primordial dentro de la «democracia liberal» misma que también encontró parte de su justificación política y filosófica dentro de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII,⁴⁷ momento en el que el término de la tolerancia se concibió dentro de la filosofía política, situación que se analizará con mayor cuidado páginas adelante.

Por ahora, cabe resaltar que el acercamiento propuesto por Thiebaut con respecto a la tolerancia positiva enfatiza un principio de convivencia que se da a partir de una relación entre diversas personas, creencias, grupos o culturas. Dicho en otras palabras, la tolerancia no se da en un actuar individual, sino se da a partir de una interacción con alguien más,⁴⁸ y la forma en cómo se responde a esa interacción es lo que delimita el sentido positivo o negativo de dicha actitud tolerante, así como el tipo de relación que se puede llegar a construir.

Thiebaut reconoce que la tolerancia negativa cumple una función,⁴⁹ que es instaurar un sistema de límites y derechos que si bien permite las diferencias, da forma a un modelo normativo basado en unos criterios de preferencias específicos, que sirven para erigir las instituciones básicas y el sistema normativo de una sociedad. Así, el modelo negativo de la tolerancia puede actuar tanto pasivamente como de forma integradora al señalar que hay un conjunto de creencias y preferencias

⁴⁶ Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, 266.

⁴⁷ Giovanni Sartori, *La Democracia en 30 Lecciones* (México: Taurus, 2011), 63-64.

⁴⁸ Inclusive, si se pensara en que uno se *tolera* a sí mismo, quizá estaríamos hablando de un diálogo con otra figura del yo que dentro de la psicología podría acercarse a la imagen de la conciencia del Superyo expresada por Freud. Cf. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Lecturas universitarias. Antología de ética*. (México: UNAM, Dirección Gral de Publicaciones, 1975), 91-117. No obstante, afirmar esto sería un poco apresurado, pero ahondar en esta cuestión podría también separarnos del sentido del presente texto. Lo importante es hacer notar que la tolerancia se da siempre en una relación «entre» dos partes.

⁴⁹ Thiebaut, *De la Tolerancia*, 52-55.

alrededor de las cuales se debe constituir la esfera pública.⁵⁰ Sin embargo, la línea que distingue esta necesidad de orden normativo y la imposición de ciertos criterios de preferencia podría llegar a ser muy difusa, de ahí que se necesite de una tolerancia positiva como forma de reflexión crítica de este criterio normativo, que si bien es necesario, no se puede pensar ni establecer a sí mismo como incuestionable.

De esta forma, la visión positiva de la tolerancia está conformada por una aceptación de que la existencia de las diferencias es algo valioso dado que permiten un cuestionamiento de los argumentos que conforman un modelo axiológico; esto hace posible una reflexión continua sobre el horizonte a partir del cual el ser humano se comprende a sí mismo, su papel en el mundo y las relaciones dentro de la sociedad en la que se desenvuelve. Incluso, la tolerancia positiva se plantea la disyuntiva de cuál es la motivación al interés hacia aquello que es diferente. Según Thiebaut, la visión positiva de la tolerancia descansa en la aceptación de la falibilidad de los criterios de creencias, y el interés por conocer y escuchar criterios distintos.

La tolerancia positiva se centra, básicamente, en la idea de que si podemos entender el carácter crítico y deseable de otras formas de vida distintas, no podemos dar tan por sentado el carácter de las preferencias de primer orden, como parecía suponer el modelo de la tolerancia negativa, ni podemos suponer que tales preferencias tienen un carácter de intocable.⁵¹

Bajo esta perspectiva, debe existir una voluntad a escuchar al otro, independiente de su tradición cultural, sus principios o sus creencias. Así, la tolerancia positiva abre la posibilidad de visualizar al otro como una persona valiosa; no como un medio para un fin mayor sino como un fin en sí mismo, valioso por su condición humana. Pero también es un ejercicio de voluntades, en el sentido que debe existir la disposición de

⁵⁰ Thiebaut. *Indicación del ciudadano*. 266-267.

⁵¹ *Ibid.*, 270.

reconocer la valía del otro. Asimismo, también implica la modificación de las creencias y principios básicos que se han defendido dentro de la tolerancia negativa. Si se reconoce la valía de argumentos distintos, es porque ya se reconoce la posibilidad de modificar la propia noción de verdad, de tal suerte que se convierta en una visión reflexiva sobre las pretensiones de verdad que dan sentido tanto en lo individual como en lo social.

Esta lectura positiva de la tolerancia es la que permite repensar a la tolerancia como una forma de promover la convivencia entre «distintos», y da pie a la escucha y expresión de una reflexión crítica dentro de la sociedad. Si bien en México, las diferencias entre personas o grupos culturales no están tan marcadas como en otras sociedades, esto no quiere decir que no existan discrepancias en cuanto a puntos de vista – y hasta posturas distintas – que puedan situarse dentro de un panorama conflictivo.⁵² Tal vez, la misma intolerancia en la que se está acostumbrado a vivir hace que la sociedad parezca homogénea. Es necesario hacer un énfasis en que la tolerancia positiva no significa una homologación de diversos puntos de vista sino que – y por eso su carácter reflexivo y crítico – cada una de las partes implicadas puede reflexionar y valorar sobre sí mismo a través de su encuentro con una perspectiva distinta, de ahí que se pueda aventurar a pensar que este tipo de tolerancia como parte de un proceso a través del cual se puede dar un aprendizaje a través del encuentro y reconocimiento

⁵² Tal es el caso de la aceptación de las personas homosexuales dentro de comunidades que profesan una marcada fe católica, en donde la homosexualidad es contrastada con una homofobia promovida tanto por la Iglesia como por algunas instituciones gubernamentales que se niegan a aceptar que existe dicha homofobia. En el número 18 de la Revista *Tentación*, se narra la experiencia de un joven llamado Octavio, quien es asesinado en la ciudad de Querétaro presuntamente por ser homosexual. No es una noticia de primera plana y sin embargo muestra cómo detrás de esa máscara de supuesta homogeneidad, hay diversidad de pensamientos, ideales y creencias. Lydia Cacho. "Interludio. Muerte por intolerancia", *Tentación*, no. 14 (Abril 2005): 31.

de las diferencias, dado que confronta un orden de creencias y abre la posibilidad de modificarlo.⁵³

La tolerancia existe cuando se enfatiza que las diferencias son importantes⁵⁴ y la forma en cómo se reaccione ante dichas diferencias –con indiferencia o en una actitud de reconocimiento– es lo que define si se habla de una tolerancia negativa o positiva. No obstante, al no buscar una homogeneización de criterios, la tolerancia positiva admite la posibilidad de que exista un disenso, pues lo que se busca es la evolución del pensamiento y la comprensión del otro a partir de lo dicho. De ahí que la tolerancia positiva se encuentra como una actitud clave a defender, pues siguiendo a Hans Jonas con su reflexión sobre la «heurística del temor», “...solamente sabemos «qué» está en juego cuando sabemos «que» está en juego;”⁵⁵ es decir, sabemos del valor de la tolerancia porque carecemos de ese espacio de diálogo y convivencia basado en el respeto y el reconocimiento al otro como interlocutor valioso, espacio que algunos sectores de la población reclaman.

Así, la tolerancia positiva, se presenta como una opción para tratar de resolver la escisión entre la dimensión individual –donde prima la importancia de la libertad individual– y la dimensión social del ser humano –donde se enfatiza un sentido de convivencia–. Ambas dimensiones caracterizan a las personas dentro de las sociedades contemporáneas. Bajo esta perspectiva, la tolerancia positiva es un elemento importante de ese espacio común en el que se da la relación entre diferentes dado que hace coincidir la particularidad del pensamiento y las opiniones de cada persona a través de sus argumentos, reconociendo su valor como ser humano, al tiempo que también se valora la trascendencia de un horizonte cultural que permea la forma en

⁵³ Thiebaut. *Vindicación del ciudadano*. 271.

⁵⁴ Dees. “The justification of toleration.” 148.

⁵⁵ Hans Jonas. *El principio de responsabilidad*. (Barcelona: Herder. 1995), 65.

cómo se ve a sí mismo cada interlocutor y la forma en cómo percibe a los demás, con la responsabilidad de caer en conciencia de que el ser humano es irremediable y afortunadamente un ser tanto social como individual.

En este sentido, se propone que la tolerancia conforma un «arco de conocimiento»⁵⁶ o «umbral»⁵⁷ a través del cual se establece un espacio público de convivencia en la diferencia, en donde no sólo se regulen y establezcan los límites normativos de esa convivencia, sino que también se dé el ambiente propicio para el cuestionamiento de los diferentes sistemas axiológicos que dan sentido a las acciones del ser humano. Esta noción de arco permite visualizar a la tolerancia no como un división tajante de conceptos y actitudes, sino como un puente o espacio fronterizo de entendimiento en donde se deje atrás un estado de barbarie y opresión frente a ideas diferentes a la propia, para conformar y consolidar un espacio de convivencia, si bien regulado, que dicha regulación no sea absoluta y que permita una reflexión constante sobre sí misma. Así, la condición de ser un umbral fronterizo en el que conviven nociones distintas (y por momentos opuestas) parece ser inherente también a la propia tolerancia,⁵⁸ pues la existencia de una tolerancia negativa, desde esta perspectiva, permite que dentro de un espacio en común se establezcan los límites normativos mínimos para establecer un espacio de convivencia e el que se respete una tolerancia individual, mientras que, acompañada de una tolerancia positiva, ese

⁵⁶ Aunque no se aplica directamente al término de la tolerancia ni su evolución, la expresión de «arco de conocimiento» se retoma de la investigación propuesta por David R. Oldroyd sobre el desarrollo del conocimiento dentro de la filosofía de la ciencia y el paso de un conocimiento deductivo a un conocimiento inductivo. En su investigación Oldroyd propone que ambas formas metodológicas, tanto la deductiva como la inductiva, se complementan entre sí para lograr una mayor profundidad en el conocimiento de las cosas. *Cfr.* David R. Oldroyd. *El arco del conocimiento: introducción a las historias de la filosofía y metodología de la ciencia* (Barcelona: Grijalbo, 1993).

⁵⁷ En cuanto a la idea de umbral, se retoma la propuesta de Eugenio Tías y su filosofía del límite, quien considera que el umbral es un espacio fronterizo en donde conviven ideas contrarias pero que se necesitan entre sí. *Cfr.* Eugenio Tías. *La política y su sombra* (Barcelona: Anagrama, 2005). Esta propuesta se revisará con mayor detenimiento al momento de abordar la relación entre tolerancia e intolerancia y la idea del límite en específico.

⁵⁸ Esta condición de la tolerancia como espacio fronterizo se abordará con mayor detenimiento al momento de analizar los límites de la misma y su relación con la intolerancia.

espacio común se ve fortalecido al enfatizar la convivencia y debate de ideas como parte de la vida en sociedad, que permita un desarrollo de la misma. Así, tanto la dimensión individual del ser humano, como su dimensión social se ven reflejadas dentro del arco de la tolerancia. Asimismo, el diálogo también se inserta dentro del mismo ideal de tolerancia, y la dota de un movimiento en donde se puede transitar de una tolerancia negativa a una tolerancia positiva, lo que permite retomar los objetivos que se cumplen tanto en una tolerancia negativa como en una tolerancia positiva, e incluso establecer un puente entre el sentido político y ético inherente a la tolerancia.

No obstante, la distinción entre una tolerancia positiva y una tolerancia negativa si bien no resuelve del todo la pregunta sobre el por qué se tolera, pone de manifiesto que existe atrás de esta pregunta también existe la interrogante sobre qué motiva a interesarse sobre aquellos criterios de preferencia distintos a los propios y cómo ha de darse y regularse entonces la convivencia frente a aquello que es considerado como erróneo, desagradable y ofensivo. Aventurando una posible solución a esta pregunta, en el siguiente apartado se propone la hipótesis de que la motivación para tolerar está vinculada con un razonamiento que parte ya sea de una valoración política del término, o bien, de una valoración ética. Ambas percepciones son inherentes al concepto pues conforman la forma en cómo el término se gestó dentro de la filosofía política. La propuesta que se expone en dicho apartado es que la importancia puesta ya sea en el sentido político o en el ético de la tolerancia da pie a nociones distintas de la misma, lo que resulta en diferentes formas de convivencia que a la larga pueden despertar, ya sea una actitud pasiva ante el otro, o bien, un espacio de convivencia reconociendo la valía de aquel otro diferente. Para ahondar en dicha propuesta, se hará una breve revisión histórica del origen del término con el fin de

hacer énfasis en el sentido tanto político como ético que dieron pie al término y que sirven como base para establecer la motivación a la acción tolerante.

En el origen de la tolerancia, la disputa entre el horizonte político y ético.

En el apartado anterior se hizo hincapié en la distinción entre los tipos de tolerancia negativa y positiva, a partir de la mostrar la diferencia entre sus motivaciones: por un lado se busca la regulación mediante un orden normativo, y por el otro lado se enfatiza el comprender otros criterios de preferencia como una forma de establecer una reflexión crítica sobre los criterios a partir de los cuales se comprende el ser humano, su realidad y su sociedad. El clasificar a la tolerancia entre negativa y positiva se puede analizar también desde la relación entre un sentido político y un sentido ético del término; ambas orientaciones se encuentran presentes en el concepto desde sus inicios durante la Época Moderna, de tal suerte que se puede establecer que la forma en cómo se vinculan la política y la ética dentro de la concepción y la acción tolerante, fortalece un modelo por encima del otro, pues la finalidad y la motivación de cada modelo es distinta.

No obstante, la tolerancia sufre también de los avatares de la relación entre ética y política. Aun cuando ambas comparten como objeto común el comportamiento de los individuos dentro del ámbito social, la idea común es pensar que cada una responde a preguntas e intereses distintos –incluso irreconciliables–, no obstante, se requieren entre sí pues contemplan como el bien común. “La política sin una ética que la justifique es fuerza ciega; la ética social sin un conocimiento político que la explique

es ilusión vacía.”⁵⁹ A pesar de reconocer su necesidad mutua, no queda claro el tipo de relación a establecer entre ellas: ya sea que la política tenga primacía sobre la ética, o viceversa.

Históricamente, para resolver esta propuesta se han dado dos proyectos: en el primero, que enfatiza el horizonte ético, la política tiene sentido siempre y cuando permita una autonomía del ser humano con base en su dignidad moral, es decir, garantizando el ejercicio de su libertad dentro de un ambiente de justicia y equidad; el segundo proyecto, el cual privilegia la política sobre la ética hace hincapié en concebir a la política como una técnica del manejo del poder en donde la ética sirve para justificar los medios utilizados para alcanzar los fines de orden, seguridad y conflicto de intereses. Mientras que el primer modelo hace se expresa a través de una razón práctica que señale los valores y normas que den sentido a la vida cotidiana y a la realidad social; el segundo se consolida mediante una razón instrumental que establezca los medios necesarios para conseguir ciertos fines.⁶⁰

Sin tratar de resolver la relación entre ética y política, el entender la misma a la luz de la reflexión en torno a la idea de la tolerancia permite establecer vínculos entre el sentido ético y político de la tolerancia y los tipos de tolerancia ya sea negativa o positiva, lo que ha dado pie a que la idea de la tolerancia sea usada de distinta manera.⁶¹ Si se privilegia un sentido político, cuyo centro es la búsqueda de cumplir un interés determinado ya sea de orden y seguridad, bien puede empatarse con una tolerancia negativa, cuyo fin principal –como se explicó líneas arriba– es el garantizar un orden normativo que permita establecer un sistema de límites que abogue por el respeto a la diferencia, y que se exprese a través de las instituciones básicas de la

⁵⁹ Luis Villoro, “Ética y Política,” en Luis Villoro (Coord.), *Los líderes de la ética* (México: Siglo XXI, 2004), 4.

⁶⁰ *Ibid.*, 8-11.

⁶¹ *Cf.* Philippe Sassier, *Tolerancia ¿para qué?* (Taurus: México, 1990).

sociedad.⁶² Bajo esta perspectiva, “la tolerancia se concibe en relación con las ‘creencias inciertas’ o con las certidumbres subjetivas’ pero ya no se justifica cuando hay certidumbre.”⁶³ Nuevamente, esta idea de tolerancia se sumerge en la idea del «soportar» para obtener un fin mayor, que en este caso se refiere al mantener un orden determinado.⁶⁴ Si por el otro lado, se enfatiza el reconocimiento del otro con base en su dignidad y la valoración por la diversidad de puntos de vista como parte de una reflexión crítica ante la realidad cotidiana y los modelos normativos que la regulan, se estaría proponiendo un acercamiento a una tolerancia positiva en donde su sentido ético tiene un peso mayor, e incluso se podría hablar de una actitud virtuosa a favor de la libertad.⁶⁵ No obstante, como ya se ha señalado, ambas tolerancias, la negativa y la positiva conforman el arco de conocimiento de la misma tolerancia, es decir, en ella se encuentra también un sentido político y un sentido ético que está presente desde sus orígenes.

El concepto de la tolerancia no escapa a esta doble raíz, e incluso, en gran parte, encuentra su sentido a partir de que es capaz de nutrirse de ambos horizontes. Desde el punto de vista histórico la voz *tollerantz* surge por primera vez en el siglo XVI, en una carta enviada por Martín Lutero en 1541 con motivo de la persecución religiosa que se daba en aquel entonces dentro de Europa, se puede rescatar una actitud tolerante desde la antigüedad con la tolerancia religiosa en el Imperio Romano,⁶⁶

⁶² Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, 266.

⁶³ Sassier, *Tolerancia ¿para qué?*, 50.

⁶⁴ *Ibid.*, 43.

⁶⁵ *Ibid.*, 169.

⁶⁶ En el caso del Imperio Romano, se pueden rastrear trazos de una actitud tolerante sobre todo en la forma en cómo se articuló por un lado un orden civil al tiempo que se mantuvo una política permisiva con los distintos cultos, a excepción de los cristianos, quienes eran perseguidos por considerárseles como un posible riesgo civil y político puesto que profesaban su fe a un dios único que a la larga significaba una afrenta contra la religión y creencias del poder romano. Más tarde, el emperador Constantino decidió mostrarse tolerante a distintos ritos religiosos como una forma de mantener cierta tranquilidad entre los pueblos conquistados, con el fin de establecer una unidad política y civil que fuera más allá de la profesión de cierto dogma religioso. De ahí que en el año 313 promulga la firma del Edicto de Milán a

además de en escritos de la Edad Media en los que floreció un pensamiento humanista enfocado a una tolerancia religiosa.⁶⁷ No obstante, más allá de hacer un estudio histórico e historiográfico sobre el surgimiento de la tolerancia, lo que se busca resaltar a continuación es la lectura de la tolerancia desde un horizonte tanto político como ético, como parte de la conformación del término dentro de la filosofía política que acompañaba las Guerras de Reforma y Contrarreforma. Para ello, se hará una contextualización general sobre el momento histórico, para después analizar a autores emblemáticos, como Locke, Spinoza y Voltaire, desde la perspectiva política, y J.S. Mill y Lessing, desde la perspectiva ética, quienes ayudaron a concebir el término de tolerancia. Si bien no son los únicos autores que reflexionan sobre la idea de la tolerancia entre los siglos XVI y XVIII, tradicionalmente son el referente inmediato al hablar de una concepción clásica del término. En ellos, se puede distinguir tanto el sentido político o el sentido ético del término, que a la larga moldearía su propuesta en torno a la tolerancia y la aplicación de la misma dentro de la concepción del Estado Moderno.

Las guerras de Reforma y Contrarreforma: el florecimiento de la tolerancia al inicio de los ideales de la Modernidad

Dentro de la filosofía política el concepto de tolerancia aparece a partir del siglo XVI y XVII, tanto con el movimiento de Reforma y Contrarreforma, mismos que llevaron a la Guerra de Treinta Años (1618–1648).⁶⁸ Dicho movimiento se caracterizó por nuevas

través del cual se garantiza la libertad de culto buscando que dicha libertad diera estabilidad al interior del Estado Romano. El Edicto de Milán se convierte entonces en el primer documento que aboga por una tolerancia religiosa, y sería ejemplo para las luchas de los siglos siguientes. Joseph Lecler. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. (Francia: Editions Albin Michel, 1994). 65-67.

⁶⁷ Ibid., 125.

⁶⁸ La Guerra de Treinta Años es significativa no sólo por sus implicaciones políticas y el inicio de la consolidación de lo que después serían los Estados Nacionales europeos, sino que también, desde el punto

formas de interpretar la religión cristiana como lo fueron el protestantismo, el calvinismo y el anglicismo. En su momento, fue Martín Lutero el que inició la querrela en busca de una tolerancia a diferentes formas de interpretar la Biblia, al clavar sus Noventa y Cinco Tesis en la Catedral de Wittenberg en 1517,⁶⁹ como protesta a la promoción de las Indulgencias por parte de la Iglesia Católica. A razón de esta crítica a las Indulgencias, Lutero apela a una libertad de conciencia cuya base se encuentra en la justificación a partir de la fe. Este es un mensaje liberador puesto que deja claro que no se necesita de ninguna acción determinada (como lo dictaban las Indulgencias) para justificar el actuar del creyente, sino que la fe es razón suficiente;⁷⁰ así, Lutero se enfrenta a la ruptura que daba principio a una 'modernidad' naciente⁷¹ pues a través de él se abrían las puertas para criticar a la Iglesia como institución política, y con ello, todo el sistema político heredado de la Edad Media.

No obstante, "[l]a Modernidad primera, la de Lutero, [se encuentra] todavía con un pie en la Edad Media, saliendo y sin acabar de salir de ella, se declaró *autónoma* del magisterio de la Iglesia y la tradición para el «libre examen» de la Biblia como Palabra de Dios, pero *teónoma* en cuanto a que subordinada a ella, sometida al a fe («justificación por la fe»),⁷² es decir, por un lado aboga una por una tolerancia en la libre interpretación de la Biblia, sin embargo, permanece fiel a la idea de que todo se

de vista de la filosofía política, muestra hasta dónde puede llegar una actitud de intolerancia religiosa y la promoción de una sola visión religiosa. Afiala. "Toleration."

⁶⁹ Quentin Skinner. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1986). 9. El mismo Skinner señala en su texto que existe una duda sobre si este hecho, el clavar las Noventa y Cinco tesis, realmente ocurrió. Aún así, este hecho es el que históricamente se ha tomado como detonante de la lucha de Reforma y las controversias religiosas suscitadas a partir de entonces. Lecler. *Histoire de la tolérance*. 161-176.

⁷⁰ Ibid., 162-163.

⁷¹ Ya no bastaba con la predicación religiosa de cánones de comportamiento, sino que era necesario un convencimiento individual, de la propia conciencia, que fuera más allá de una imposición dogmática. Este convencimiento de la propia conciencia da cabida a una discusión de lo moral separada del ámbito religioso, lo que se considera parte de la gran aportación de Lutero.

⁷² José Luis L. Aranguren. "La ética protestante," en *Historia de la Ética I*, ed., Victoria Camps. (Barcelona: Crítica, 2002), 491. Las itálicas son del autor.

explica mediante un contexto religioso y, en última instancia, una justificación a través de la fe en Dios.

Por su parte, Calvino inicia un movimiento religioso que se extendería poco a poco por Europa, denominado «calvinismo». Al reconocer su debilidad frente a la Iglesia Católica principalmente, los calvinistas optaron por una estrategia mucho más cautelosa que los protestantes seguidores de Lutero. Ellos creían que se daría una tolerancia religiosa con el tiempo si mostraban los beneficios que un uso más efectivo de los recursos representaba para la sociedad. Un ejemplo de esto fue la posición que tomaron en Francia durante el gobierno de Catalina de Médicis, quien veía en la tolerancia religiosa una forma de pacificar a los diferentes grupos de su reinado. Sin embargo, al constatar que poco a poco los calvinistas tenían una mayor influencia política, fue presa del pánico y promovió una de las mayores matanzas en contra de un grupo religioso, como lo fue la Noche de San Bartolomé en 1572. Dicha medida buscaba acabar con los principales jefes hugonotes,⁷³ dando como resultado la muerte de dos mil personas en París y cerca de diez mil más en localidades de la provincia francesa.⁷⁴ Cabe destacar que el pensamiento calvinista rescata parte de los postulados humanistas medievales puesto que aboga por un principio ecuménico que permita el diálogo sobre la base de la creencia en la existencia de Dios, más allá de las diferentes interpretaciones que se tienen de Él. Esta visión daría pie a una perspectiva de incertidumbre ante las «verdades absolutas» defendidas por la Iglesia Católica al tiempo que daba la entrada a una valoración de la importancia del convencimiento de la conciencia individual. El carácter individual del ser humano empieza a tornarse en cuenta como punto de partida para el ordenamiento político y social, que a la larga,

⁷³ Nombre con el cual también se les conocía a los calvinistas

⁷⁴ Skinner. *Los fundamentos*. 248-249.

junto con la defensa por la libertad, se convertiría en una de las principales ideas políticas de la naciente Modernidad europea.

Así, tanto el protestantismo como el calvinismo, representan una fractura dentro de la Iglesia Católica, además de ser un parte aguas dentro de las estructuras políticas, económicas y sociales de los nacientes estados europeos. Esto hace que la idea de tolerancia esté ligada no sólo a la búsqueda de una libertad religiosa, sino también a ideales políticos que buscaban la conformación de un Estado político diferente a un gobierno monárquico autoritario. “Las luchas confesionales en la Edad Moderna estuvieron acompañados por una discusión sobre la tolerancia y la libertad religiosa y de conciencia que resultó de importancia trascendiendo al ámbito de las ideas [...] En el siglo XVI el concepto de ‘tolerancia’ estuvo desde un principio situado en el campo de tensiones entre la Iglesia y el Estado, entre la religión y el orden político social.”⁷⁵ Lo que hace que desde un principio, el concepto de tolerancia se haya concebido junto con la noción de libertad y la valoración por el individuo, que sirvieron para modificar la concepción que el ser humano tenía de sí mismo y así plantear una nueva forma de organización política y social diferente a la estructura de la Edad Media.

El inicio del pensamiento alrededor de la tolerancia adquiere un lugar estratégico dentro de la dimensión política de la conformación del Estado Moderno europeo. Aunque el proceso de cada nación es distinto, la búsqueda por un ideal de tolerancia se demandaba que se incluyera en el código de leyes de cada población en particular, ante la creciente diversidad de creencias y la aparición de actitudes de represión violentas ante dicha diversidad.

⁷⁵ Heinrich Lutz, *Reforma y contrarreforma*, (España, Madrid: Alianza Universidad, 1992), 280-281.

Siguiendo a Joseph Lecler: “El problema de la tolerancia en el siglo XVI aparece, en definitiva, como una gran discusión teológica, porque se trata entre otras cosas de aclarar hasta dónde se extendía la misión religiosa del Estado,”⁷⁶ y cuáles eran las implicaciones políticas de la imposición de estos límites. No en balde, autores como Baruch Spinoza y John Locke centran, respectivamente, sus reflexiones sobre la tolerancia en la forma en cómo el Estado debe comportarse frente a una diversidad de creencias y en la distinción de los dominios del Estado frente a asuntos considerados como «privados».

Así, el debate sobre la tolerancia no se centra únicamente en una discusión entre religiones, sino que responde a una concepción determinada sobre el individuo, la sociedad, el Estado como organización civil y la Iglesia como organización religiosa que detenta un poder político. Si bien existía una preocupación mayoritaria por la forma en cómo promover y garantizar una actitud tolerante, las particularidades de cada sociedad impregnaron las ideas de cada autor con su propia visión no sólo de la tolerancia sino de una naciente Modernidad en la que la figura del individuo como un ente racional y libre, capaz de tomar decisiones por voluntad y conciencia propia, adquiere cada vez mayor revuelo. En este sentido, la tolerancia es parte de esos ideales que ayudaron a promover y delinear un ideal moderno basado en la figura y primacía de la dimensión individual del hombre que, conjugado con la defensa por una libertad (en sus diferentes acepciones), la igualdad y la justicia, sientan las bases de la organización política y social de la Modernidad.

Las ideas no surgen esporádicamente, sino que son parte de un proceso de reflexión que debe contextualizarse y que, en la mayoría de ocasiones, surge a partir de del debate y la discusión entre distintos autores. La idea de la tolerancia no es la

⁷⁶ Lecler, *Histoire de la tolérance*, 399.

excepción, y a lo largo de varios siglos ha sido discutida ampliamente, quizás en algunos con mayor relevancia que en otros. Por esta razón, en este apartado retomo a algunos pensadores emblemáticos que han reflexionado en torno a la tolerancia, y cuyas aportaciones destacan no sólo por centrarse en este tema sino también por promover, a través de la idea de la tolerancia, los ideales propios de la modernidad, como lo son la libertad y la igualdad, ideales que a la larga han contribuido a dotar de ese papel primigenio al individuo. Más allá de presentar a los autores de manera cronológica, se busca enfatizar los dos sentidos de la tolerancia: el político y el ético, con el fin de mostrar que ambos se encuentran presentes desde la concepción del término.

Así, dentro de la perspectiva política de la tolerancia, se abordarán las tesis de John Locke con su *Letter concerning toleration* (1689), de Baruch Spinoza⁷⁷ con *Tractatus theologico-politicus* (1670) y Voltaire tanto con su *Tratado sobre la tolerancia* (1763) como su *Diccionario Filosófico* (1764). Por su parte, dentro de la perspectiva ética se retoman las propuestas de Lessing con su reflexión expresada a partir de la obra *Natán el Sabio* (1778) y de John Stuart Mill⁷⁸ con su ensayo *On Liberty* (1859). A pesar de las características particulares de cada pensador, en conjunto, esbozaron un ideal de tolerancia conforme a la época. Aún así, la separación que se marca en la presente investigación obedece a la búsqueda por señalar la importancia de la tolerancia desde una perspectiva ética. Si bien, desde un horizonte político, sirve para establecer un orden institucional y jurídico determinado, necesario, a través del cual se respeten la libertad individual, el retomar su perspectiva ética permite

⁷⁷ Si bien Spinoza no aborda el tema de la tolerancia como tal, su propuesta de Estado a partir de la libertad de pensamiento y creencia entra en diálogo con el modelo de Locke, de ahí que se considere relevante el incluirlo dentro de la presente investigación.

⁷⁸ Al igual que con Spinoza, J.S. Mill no centra su reflexión en la idea de la tolerancia, sino en la defensa de la libertad de pensamiento y expresión. Como se verá, el argumento esbozado por Mill apunta la defensa por la tolerancia de forma paralela

apuntalar a la tolerancia como una actitud clave para la convivencia en la diversidad, a partir de una reflexión crítica entre los distintos criterios de verdad que se dan dentro de las sociedades contemporáneas. En este sentido, se verá como el primer grupo de pensadores –Locke, Spinoza y Voltaire– se centraron en la conformación de las instituciones políticas y el orden jurídico que enmarcaba el nacimiento del Estado Moderno; mientras que el segundo grupo –Lessing y Mill– por su parte se preocuparon por defender los ideales propios de una mente reflexiva ante la diversidad. Sin adelantar demasiado la presente investigación, es necesario conocer de dónde parte el concepto de la tolerancia, de ahí que el presente apartado busque retomar las ideas de los filósofos y pensadores antes citados puesto que “cuando se estudia a las figuras clave de la tolerancia, es importante darse cuenta que no fueron meros hitos en la historia de la ideas. Con frecuencia fueron representantes de fuerzas sociales a las que no se puede ignorar”⁷⁹ y que marcan una distinción en el horizonte de la filosofía política moderna por la forma en que articulan sus ideas económicas, políticas y sociales en la conformación de un ideal de sociedad.

El horizonte político de la tolerancia: Locke, Spinoza y Voltaire

Tanto John Locke como Baruch Spinoza se preocuparon por establecer las directrices necesarias que dieran forma a una organización política que no dependiera de una creencia religiosa para establecer un sistema civil dentro de una sociedad. A diferencia de John Locke, Spinoza (1632-1677) defiende la libertad individual a partir de una concepción que no dependa de una visión teológica, es decir, su noción de libertad no está dada por un referente religioso ni mucho menos por la búsqueda de una

⁷⁹ Lutz, *Reforma*, 281.

salvación⁸⁰ sino en el respeto a la libertad de pensamiento propio de cada persona. Dicha libertad debía expresarse en el código civil de la sociedad. A partir de esta perspectiva, el permitir diferentes creencias y formas de pensar se relaciona con una noción de Estado en específico, lo que establece una relación entre el Estado y la necesidad de garantizar una libertad de expresión por parte del mismo a través de la tolerancia, lo que dota a la tolerancia de un carácter instrumental dentro de la concepción y conformación de un orden político.

Sin mencionar en específico la idea de la tolerancia, la defensa que Spinoza a cómo la libertad de pensamiento es un eslabón clave dentro de la conformación de un Estado, se encuentra plasmada de en el último capítulo del *Tractatus Theologico-politicus*.⁸¹ En este capítulo, Spinoza aborda el tema a partir de tres puntos clave. En primera instancia, el Estado no puede coartar de forma efectiva la libertad de pensamiento de sus ciudadanos puesto que “nadie puede hacer así renuncia de sus derechos naturales y de la facultad que en él existe de razonar libremente las cosas, nadie a esto puede ser obligado.”⁸² Según Spinoza, el Estado, si bien es una organización política, debiera garantizar aquellos derechos naturales del hombre, entre los que se encuentra su capacidad racional. Dicha capacidad racional es propia del ser humano y justifica su devenir dentro de la sociedad, al tiempo que no depende de que un determinado soberano se la otorgue, al contrario, el soberano debe reconocerla y defenderla.

⁸⁰ Cf. Jonathan I. Israel. “Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration”, en *Toleration in Enlightenment Europe*. Ole Peter Grell y Roy Porter (ed.). (Reino Unido: Cambridge University Press, 2000), 102-113.

⁸¹ Cf. Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-político*. (Barcelona: Planeta DeAgostini, 1996).

⁸² *Ibid.*, 210.

El individuo resigna, pues libre y voluntariamente, el derecho de obrar, pero no el de raciocinar. Así, el que quiera respetar los derechos del soberano debe obrar en contraposición a sus decretos, pero puede pensar, juzgar y, por consiguiente, hablar con libertad completa siempre que ejecute todo esto llamando en su auxilio a la razón.⁸³

Siguiendo esta idea, el individuo también es responsable de esta capacidad racional, que lo lleva a tomar sus decisiones y actuar de determinada manera.

Asimismo, como siguiente punto a debatir, para Spinoza, es importante dejar en claro cuál es la utilidad que dentro del Estado puede llegar a tener la libertad de pensamiento y expresión. Quizá siguiendo su cuestionamiento de si es capaz acceder a Dios a través de una serie de normas impuestas y no creadas por el propio ser humano, Spinoza establece que un libre pensamiento no significa un riesgo para el Estado ya que cada nueva idea es consecuencia de una reflexión racional propia de cada individuo, misma que da pie a una acción responsable y comprometida con aquello que se ha razonado. Este compromiso bien podría significar una mayor estabilidad dentro del orden político, y es, el que en un principio, fundamenta cualquier tipo de pacto o contrato social alrededor del cual se establece dicho sistema. De esta forma, siguiendo esta línea de pensamiento y reflexión racional, sería contrario tratar de atentar contra el gobierno o soberano que ya se ha elegido de una manera racional.⁸⁴

Por último, Spinoza defiende que la defensa a las diferentes formas de pensamiento más que ser un lastre para el Estado es una oportunidad para una constante reforma y evolución, además de que evita que éste tome una postura

⁸³ Ibid., 212.

⁸⁴ Ibid., 212-213.

autoritaria y violenta ante los ciudadanos que lo han elegido, mismos que, dado el caso, también pueden buscar su destitución.

¿No hemos demostrado que en el gobierno democrático (el más cercano al estado de naturaleza), todos los ciudadanos se obligan por un pacto a conformar a la voluntad común sus actos, pero no sus juicios y sus sentimientos, es decir, que todos los hombres, no pudiendo profesar sobre las mismas cosas, idénticas opiniones, han establecido que adquirirá, fuera de ley, aquella medida que tenga la mayoría de los sufragios, conservando, no obstante, el poder de reemplazar esta medida por otra mejor si se encontrase? Así pues, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensamiento, más se les aleja del estado que le es más natural y, por consiguiente, más violento es el gobierno.⁸⁵



Así, vemos que la reflexión de Spinoza, no se encuentra ligada a una fe religiosa determinada ni a la consolidación de una misión o destino con base en un código moral religioso. Su defensa por la libertad de pensamiento promueve una tolerancia negativa, enfocada a mantener una estabilidad dentro del sistema político en donde la expresión libre de las ideas de cada individuo se encuentra al servicio de la evolución del Estado y no en una búsqueda de una evolución del ser humano. Se puede decir entonces que la idea de tolerancia derivada de la defensa a la libertad de pensamiento de Spinoza está basada en la búsqueda de un orden político al cual defender y garantizar, por lo que su motivación es más de carácter político. Si bien se rescata el énfasis puesto en la libertad del individuo, que de alguna forma apuntala un horizonte ético, dicha libertad se visualiza a partir del fortalecimiento del sistema político que la defiende, y no necesariamente como parte de la evolución y trascendencia del ser humano como principio de autonomía, de ahí que se considere que tiene un mayor peso el sentido político que adquiere la idea de la tolerancia.

⁸⁵ Ibid., 215

Por su parte, la teoría de John Locke (1632-1704) sobre la religión responde a un momento histórico que ayudó a delinear su pensamiento político. “En Inglaterra, la intolerancia de la Iglesia Laudiana, y más tarde de los Presbiterianos en el Gran Parlamento, obligó a las sectas protestantes a buscar una libertad religiosa. Cruzando el Atlántico, la intolerancia del Calvinismo de Massachussets originó una controversia similar, que podría identificarse con el problema de reconocimiento entre Armenios en Holanda y los Hugonotes en Francia.”⁸⁶ Además del conflicto religioso, también había un conflicto político interno entre el Parlamento, el Monarca y qué tipo de gobierno debería establecerse para la sociedad inglesa.⁸⁷

La importancia de esta primera carta de Locke sobre la tolerancia⁸⁸ es la distinción que Locke hace entre las funciones de la Iglesia y el gobierno. Esta distinción establece un «dualismo político» característico de la teoría de Locke, el cual “es una extensión de la separación de poderes dentro del Estado a la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado,”⁸⁹ lo que establece una conexión entre la *Carta sobre la Tolerancia* y el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, de alguna forma Locke “buscaba justificar el derecho a rebelarse y a tener un gobierno bajo la ley que protegiere la libertades civiles y de propiedad. Para Locke, el gobierno significaba el hacer las leyes, la ejecución de dichas leyes y la defensa del bienestar común frente a amenazas externas.”⁹⁰ De acuerdo con Locke, la tolerancia religiosa está basada en los derechos individuales que cada ser humano tiene, derechos que son la base para el desarrollo del gobierno civil, de ahí la importancia que Locke concedió a la cuestión de

⁸⁶ J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 193.

⁸⁷ Jean Touchard. *Historia de las ideas políticas*, (Madrid: Tecnos, 2000), 294.

⁸⁸ John Locke no escribió solamente una carta sobre la tolerancia. Su primer escrito fue seguido de otras cartas en las que profundiza los planteamientos plasmadas en la primera.

⁸⁹ John Locke. *A Letter Concerning Toleration*, (Estados Unidos: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1955), 9.

⁹⁰ Michael W. Doyle. *Ways of War and Peace*, (Estados Unidos: W.W. Norton & Company, 1997), 216.

la tolerancia religiosa como una primera forma en la que la defensa de dichos derechos individuales se hiciera presente.

De acuerdo con la concepción que Locke tenía sobre la tolerancia, en su Carta expresaba dos argumentos básicos. El primero es que no se puede perseguir a nadie de acuerdo a un código de valores. Según Locke, la primera institución que tiene como principal característica la tolerancia es la misma Iglesia, puesto que ella se establece alrededor de un código de valores a través del cual criente a las personas acerca de una vida de virtud y piedad. Sin embargo, esta misión no otorga a la Iglesia la facultad de forzar a alguien a profesar una fe determinada, dado que son valores que deben elegirse individualmente antes de tratar de convencer a otras personas.⁹¹ El segundo argumento de Locke se basa en la certeza de las diferentes creencias religiosas. Locke defendía que el conocimiento del ser humano es tan estrecho que no se podía imponer una sola visión que garantizara que es la correcta, que fuera la única capaz de decir «la verdad».⁹²

Para Locke “la Iglesia se asemejaba al bienestar común por el hecho de ser una organización voluntaria... los hombres no renuncian a ninguno de sus derechos naturales cuando ellos se reúnen en una iglesia; y, en consecuencia, ese tipo de organizaciones no tienen más poder sobre sus miembros,”⁹³ por lo que la lucha entre las diferentes iglesias también responde a la búsqueda de poder dentro del orden civil. Para Locke, el hombre tiende a buscar un mayor poder, sin embargo, este deseo no le autoriza a buscar establecer sus propias creencias frente a las demás porque esto sería

⁹¹ Locke. *A Letter Concerning*. 13.

⁹² *Ibid.*, 14.

⁹³ Daniel J. O'Connor. *John Locke*. (Nueva York: Dover Publications, 1967). 211-212.

regresar a un «estado de guerra», por lo que la Iglesia debe enfocarse únicamente a la salvación de almas y no a interferir en los derechos de orden civil.⁹⁴

Detrás de la idea de concebir a la Iglesia como una asociación voluntaria, Locke está pensando en una igualdad entre todos los hombres. Esta igualdad está derivada del derecho natural y la razón, “la cual es la Ley [la ley natural], que enseña a todo ser humano... a ser iguales e independientes, y a no infringir daño a otro,”⁹⁵ así, de cierta forma, a través de la «ley natural», Locke trata de establecer un principio de responsabilidad entre los hombres, por lo que el hecho de reunirse en comunidad es bajo elección propia y porque la persona está convencida por la ideología de dicha comunidad y no porque es forzada a creer en esa ideología. Locke defiende la idea de que es necesario «convencer» a la mente sobre «la forma correcta» de la salvación,⁹⁶ lo que significa que el convencimiento de una persona puede darse de manera mediante el razonamiento individual, pero, como no se puede llegar a una verdad *de facto*, es necesario una tolerancia entre las personas mientras se parta de este suelo común que es la búsqueda de un sentido de la vida a través de una doctrina religiosa. Por esto, Locke hace referencia a una tolerancia religiosa en la medida en que cada fe haya sido debidamente constituida en una asociación, y la limitación de la tolerancia frente a los ateos, va encaminada a que, al no compartir una creencia religiosa que los haga buscar la redención de sus almas, no son personas «confiables» por lo que no se les debe de tolerar por el bien del orden político. De acuerdo con Locke, “cada hombre tiene un alma inmortal, capaz de felicidad o la miseria eternas, y su felicidad depende de creer y de hacer en su vida las cosas que son necesarias para obtener el favor de

⁹⁴ Locke. *A Letter Concerning*, 13.

⁹⁵ John Locke. *Two Treatises of Government*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 217.

⁹⁶ Locke. *A Letter Concerning*, 23.

Dios, prescritas por El para ese fin.”⁹⁷ Por ende, los ateos, al no compartir esta búsqueda, pueden ser un punto de conflicto dentro de la sociedad y una ruptura en el orden civil puesto que sus preceptos morales no son iguales a aquellas personas que poseen una fe religiosa independientemente de cuál sea esta.

Del mismo modo, aun cuando la Iglesia es una comunidad voluntaria con su propio sistema de normas que regulen las relaciones entre sus miembros, dichas normas no pueden ser coercitivas, sino que debieran cumplir con la figura de consejos o advertencias ya que, si alguien continuamente rompe con dichas normas podría ser expulsado de la comunidad a la que pertenece, acción que no tendría ninguna injerencia con perder los derechos civiles que ya posee,⁹⁸ pero que sin embargo, sí establece una cierta autoridad de la comunidad y un principio de compromiso por parte de los miembros. No sólo el ser razonable está presente en la concepción del ser humano sino también un ser humano responsable y comprometido con su comunidad, por lo que la gente que no cree en ningún código moral no es confiable para Locke puesto que no llega a tener esa disciplina. De igual forma, aquellas personas que profesan una fe en donde parte de sus derechos civiles quieren que sean regidos por otro soberano diferente, están rompiendo el contrato social a través del cual se sujetan a un orden civil común a todos que busca un bienestar para toda la comunidad.⁹⁹

La idea de tolerancia para Locke, está estrechamente ligada con el papel del Estado; sólo que Locke pone un mayor énfasis en que la existencia de la tolerancia no es la búsqueda de un mayor entendimiento entre las distintas religiones, sino el mantenimiento del orden civil; que si bien dicho orden se nutre de un código moral a

⁹⁷ Ibid., 32.

⁹⁸ Ibid., 23-25.

⁹⁹ Ibid., 32.

respetar, en primer lugar está ese orden civil al que se ha llegado a través de un contrato social y que permite establecer un estado de igualdad común a todos los miembros de una sociedad.¹⁰⁰ Esta es la aportación de Locke a la idea de la tolerancia: la distinción de la Iglesia y el Estado dentro de la conformación de orden civil, en donde Locke destaca la imagen de estado como aquella conformada por voluntad propia en la que se debe de buscar preservar los bienes de civiles (característicamente privados) y no establecer un código moral religioso que se equipare al código civil que se impone desde el poder soberano. Esta distinción es importante dado que la tolerancia adquiere sentido en la medida que promueva una estabilidad política. Si bien, también se reconoce una tolerancia negativa que apuntala el papel político de la misma, la característica a resaltar dentro de la postura de Locke es que enfatiza la defensa de una libertad individual se articula a favor de resaltar la distinción entre la Iglesia y el Estado, y las facultades políticas de las que la primera carece en función de las que el Estado detenta.

Por último, para 1762 en Francia, el caso de la ejecución injusta del comerciante protestante Jean Calas¹⁰¹ hace que François-Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire (1694-1778), aborde el tema de la intolerancia y la procuración de justicia a través de tanto de su *Tratado de la Tolerancia* (1763) como en su *Diccionario Filosófico* (1764).

Voltaire define la tolerancia como el patrimonio de la humanidad dado que todos somos propensos a debilidades y errores por lo que es necesario que se perdone esta primera condición de la naturaleza humana,¹⁰² y así establece que el principio de tolerancia debe centrarse en la noción de que el ser humano es falible y puede

¹⁰⁰ Locke, *Two Treatises*, 268.

¹⁰¹ Mismo que es narrado en el primer capítulo de su *Tratado de la Tolerancia*. Cfr. Voltaire, *Tratado de la Tolerancia*, (Barcelona: Editorial Crítica, 1992), 11-20.

¹⁰² Voltaire, *Diccionario Filosófico*, (México, DF: Fontamara, 1988), 494.

cometer errores, dado que ningún ser humano posee un conocimiento perfecto puesto que por naturaleza se es débil y propenso al error, se deben perdonar las faltas entre sí, ya que todos se encuentran en la misma condición de poderlas cometer. Esta condición de falibilidad debe ser tomada en cuenta al momento de impartir justicia, que es una de las condiciones de la defensa que Voltaire hace de la tolerancia.

El reproche que hace Voltaire al monarca francés es el uso de creencias particulares para fundamentar el derecho a través del cual se juzguen las acciones de las personas. De acuerdo con Voltaire:

[...]el derecho humano no puede fundarse en ningún caso más que en el derecho de la naturaleza, y el gran principio, el principio universal de uno y otro, esta en toda la tierra: 'no hagas lo que no quieras que te hagan'. Pues bien si se sigue este principio no se advierte cómo un hombre puede decir a otro: 'Cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás' [...] Si fuera de derecho humano portarse así se haría preciso que el japonés detestase al chino, que a su vez execraría la siamés; éste perseguiría a los gangáridas que caerían sobre los habitantes del Indo; un mogol arrancaría el corazón al primer malabar que encontrara; el malabar podría degollar al persa que a su vez podría asesinar al turco y todos juntos se arrojarían sobre los cristianos que durante tanto tiempo se han devorado unos a otros.

Luego el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres; es mucho más horrible aún, porque los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases.¹⁰³

Con esto, Voltaire hace una reflexión sobre el espíritu que fundamente las leyes de intolerancia que perneaban las estructuras políticas francesas, dejando entrever que el derecho natural del ser humano, mismo que debiera alimentar su derecho político, nada tiene que ver con creencias personales sino con aquellas condiciones que se establecen como propias del ser humano independientemente de su origen o su condición social.

¹⁰³ Voltaire, *Tratado*, 39.

No obstante, el cuestionamiento de Voltaire no se centra únicamente en por qué debe existir una actitud tolerante ante los demás, sino que también se pregunta por qué es que no existe esa actitud; dicho en otras palabras, se pregunta por qué es que se da una actitud intolerante entre los seres humanos; y concluye que ese afán por imponer una visión religiosa¹⁰⁴ es producto de la discordia humana, “esta tremenda discordia, que dura desde hace tantos siglos es una lección impresionante de que debemos perdonarnos mutuamente nuestros errores. La discordia es el gran mal del género humano, del que la tolerancia es el único remedio,”¹⁰⁵ misma discordia que se ve motivada por establecer una posición de sujeción y de dominación.¹⁰⁶ Así, la apreciación de Voltaire es que su concepto de tolerancia se enfoca básicamente en las relaciones personales entre los individuos que adquiere resonancia si se piensa en la tolerancia dentro del código civil de una sociedad.

De esta forma, tanto Spinoza, como Locke y Voltaire han ayudado a delinear la noción de una tolerancia encaminada a fortalecer un orden político en el cual el reconocimiento a la libertad individual se ve cobijado por el sistema jurídico que especifica los límites del ejercicio de las instituciones gubernamentales, frente a otras instituciones (principalmente religiosas) de una sociedad. Ahora bien, esta primacía por el orden político no es el único enfoque que tiene la tolerancia, e incluso desde sus inicios también se abogaba por un sentido ético, como se verá a continuación.

¹⁰⁴ No hay que olvidar que el referente de reflexión de Voltaire es también el conflicto religioso acaecido en Europa después de los movimientos de Reforma y Contrarreforma.

¹⁰⁵ Voltaire, *Diccionario*, 498.

¹⁰⁶ “Yo posco una dignidad y una fuerza que han fundado la ignorancia y la credulidad. Ando sobre las cabezas de los hombres postrados a mis pies: si se levantan y me miran a la cara, estoy perdido: en consecuencia, tengo que tenerlos bien pegados a la tierra con cadenas de hierro”. Voltaire, *Diccionario*, 499.

El horizonte ético de la tolerancia: Lessing y J. S. Mill.

Desde perspectivas distintas, tanto Lessing como J. S. Mill hacen hincapié en una justificación de la tolerancia a partir de una reflexión ética sobre el devenir del ser humano a partir de la práctica de la tolerancia como una práctica cotidiana. Por su parte, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) es considerado como uno de los pensadores de mayor relevancia dentro de la Ilustración alemana. “[N]ingún alemán había logrado antes conjugar con tanta profundidad y brillantez el espíritu humanista de la crítica y la pasión de la tolerancia.”¹⁰⁷ Escribió diversas piezas teatrales por las que fue criticado por escribir en contra de la Iglesia Cristiana. Su obra más emblemática es *Nathan el Sabio* (1778) como una respuesta a esa búsqueda de una convivencia entre distintas creencias religiosas. A través de esta obra, Lessing sabe encausar sus preocupaciones religiosas con un pensamiento universalista, humanista y ecuménico, al mostrar que el punto de unión entre las distintas religiones monoteístas, es la creencia en la existencia de un Dios, como quiera que fuese llamado y honrado, lo que establece un punto de encuentro entre el último esbozo del humanismo medieval y el naciente pensamiento moderno que defendía la tolerancia religiosa basados en una visión ecuménica de las religiones.

En *Natan el sabio*, Lessing también hace hincapié en la reflexión de las pretensiones de verdad de las tres principales religiones monoteístas, a través de una parábola medieval; dicha parábola narra la existencia de un anillo sumamente valioso que era heredado de un padre a su hijo y que tenía la facultad de que la persona que lo poseía fuese amada por Dios y por las personas que le rodeaban. Sin embargo, por

¹⁰⁷ Vicente Jarque. “Gotthold Ephraim Lessing.” en Valeriano Bozal (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. 1. (Madrid: La Balsa de la Medusa, 2002), 95.

decisión de un padre de no dar pie a favoritismos entre sus tres hijos, manda a hacer otros dos anillos idénticos al primero, de tal suerte que no se pueda distinguir cuál de los tres anillos es el verdadero. La existencia de tres anillos idénticos trajo como consecuencia que cada uno de los hijos tratara de imponerse como «el elegido» frente a los otros dos. Tratando de resolver esta controversia acudieron con un juez quien, al no poder distinguir el anillo verdadero de sus imitaciones y comprendiendo la trascendencia del valor del anillo «original», les recomendó lo siguiente a los tres hijos: actuar de tal forma que cada uno demostrara tener el anillo verdadero no a través de su imposición sino a través de los hechos y las acciones que lo envuelven, es decir, a través de acciones y actitudes que los hicieran amados por Dios y por sus semejantes.¹⁰⁸

Esta parábola hace referencia a las religiones judía, islámica y cristiana, y de alguna forma hace ver que ninguna de las tres puede esgrimirse como autoridad moral incuestionable, sino que su «pretensión de verdad» tiene que verse renovada por sus acciones, de tal suerte que cada persona tome su decisión de acuerdo a dichas acciones. Para Lessing, los tres personajes principales de la obra –Natán, Saladino y el joven templario– representan tres ejemplos de sabiduría práctica, y en este sentido, tres caminos distintos de acercarse a una noción de humanidad que los identifica y une entre sí, a pesar de una interpretación distinta de sus creencias y del mundo que habitan.¹⁰⁹ De esta manera, a partir de esta pieza teatral, se puede interpretar que Lessing aboga por que “[t]oda verdad debe ser verificada, pero la verificación de las verdades históricas o morales no es asunto de un silogismo que se impone por la

¹⁰⁸ Cfr. Gotthold Ephraim Lessing, “Natán el sabio.” (versión de Juan Mayorga) en *Religión y tolerancia. En torno a “Natán el Sabio” de E. Lessing*, ed., José Jiménez Lozano, et al. (España, Barcelona: Anthropos, 2003) 79-120.

¹⁰⁹ Jarque, “Gotthold Ephraim Lessing.” 96.

fuerza de la lógica sino del reconocimiento de los demás,”¹¹⁰ de tal suerte que «la verdad» parte no sólo de una amplitud de conocimientos dados sino también de una reflexión crítica de los mismos que analice su profundidad y si su base argumentativa es lo suficientemente sólida.

Así, se puede hablar de «pretensiones de verdad» en el sentido que son verdades cuyo sustento se encuentra en una tradición, pero que no necesariamente es capaz de imponerse como una verdad o autoridad moral absoluta frente a otras tradiciones. En este sentido, es necesario entablar un diálogo argumentativo en donde se dé cabida a opiniones diversas, de ahí, que la reflexión sobre la tolerancia religiosa vaya acompañada también de una defensa por la libertad de expresión y el debate argumentado de ideas. Aquí, es donde la propuesta de tolerancia defendida por Lessing encuentra en el argumento que sustenta John Stuart Mill (1806-1873) al hablar de la importancia de la libertad de pensamiento y expresión como búsqueda por una mayor evolución del ser humano, tesis que es desarrollada por Mill en su ensayo *On Liberty*.¹¹¹ En el segundo capítulo de este ensayo, Mill considera que no existe una verdad ya dada, sino que ésta evoluciona a partir de un conjunto de ideas y pensamientos que se encuentra en constante interpelación y cuestionamiento debido a las diferencias de opinión que surgen entre dos o más personas.

De acuerdo con Mill, “Si todos los hombres menos uno, fuesen de una opinión, y sólo una persona fuese de una opinión contraria, la humanidad entonces, no tendría justificación para silenciar a esa persona, como tampoco él, aún si tuviera el poder,

¹¹⁰ Reyes Mate, en José Jiménez Lozano, *et. al.*, *Religión y tolerancia. En torno a “Natán el Sabio” de E. Lessing*. (España. Barcelona: Anthropos, 2003), 19.

¹¹¹ No obstante, no hay que olvidar que John Stuart Mill es heredero de la lucha que ya antes había establecido John Milton cuyo libro *Aeropagítica* (1644) fue clave al defender la libertad de prensa en Inglaterra a comienzos de la Revolución Industrial. *Cfr.* John Milton, *Aeropagítica*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

tendría justificación para silenciar a la humanidad.”¹¹² Al momento de hacer referencia a que cada persona debe «justificar» su postura ante los demás, en una libre expresión y de las opiniones, Mill resalta una exposición de argumentos racionales.

Ahora bien, Mill no hace una definición de verdad, pero da ciertas características: no es algo que se pueda imponer *a priori*, es decir, que no se conoce con anterioridad y sin que quepa duda; en este sentido, si no se puede imponer, por consiguiente no es algo que esté ya dado en sí mismo, sino que está, siguiendo a Mill, en «constante construcción» de acuerdo a las experiencias del propio individuo; de esta forma, para lograr esta construcción continua de la verdad, la búsqueda de un mayor conocimiento exige un desarrollo racional de los argumentos que dan base a las diferentes opiniones. Finalmente, para Mill, esta búsqueda de un mayor conocimiento a través del debate, permite una construcción más profunda y articulada sobre una verdad que también a un desarrollo «completo» del ser humano.¹¹³

Siguiendo la tesis de Mill, los argumentos clave para la defensa de la libertad de pensamiento son: a) la noción de que quizás “la opinión que se intenta silenciar puede ser verdadera”¹¹⁴ mientras que la opinión propia puede ser entonces falsa,¹¹⁵ y la única forma de comprobarlo es a través de dejar que ambas opiniones sea expresada; b) “Si la opinión que se busca silenciar es falsa, aún así se perdería la oportunidad de que la propia opinión se hiciera más vívida y real a partir de su confrontación”¹¹⁶ con una perspectiva contraria; y por último c) “puede ser que las doctrinas en conflicto, en

¹¹² Mill, *On Liberty*, 20.

¹¹³ *Ibid.*, 25-38. Para Mill la verdad es útil para el desarrollo pleno del ser humano en la medida que sea una verdad viva para él, es decir, una verdad interiorizada.

¹¹⁴ *Ibid.*, 20.

¹¹⁵ Mill también retoma la falibilidad humana como parte de su argumento en pro de una libertad de expresión, pero a diferencia de Voltaire la propuesta de Mill da un paso mayor al establecer como objetivo la búsqueda de un mayor conocimiento de la verdad.

¹¹⁶ Mill, *On Liberty*, 20.

lugar de ser una verdadera y la otra falsa, compartan la verdad entre las dos; de tal suerte que la otra opinión no aceptada es necesaria para una mejor comprensión de la verdad ya que sólo se tiene una parte,"¹¹⁷ situación que no se podrá conocer si no se establece un diálogo y un debate entre ambas opiniones a pesar de postularse como contrarias.

De alguna forma, Mill busca establecer una crítica a la idea de una certeza absoluta ya dada, y que la verdad sólo puede alcanzarse a través de una actitud tolerante hacia otros discursos con el fin de establecer un debate en donde se muestre cuáles son los argumentos que se encuentran detrás de una opinión determinada.

Al establecer una liga entre libertad de pensamiento y la búsqueda de verdad, Mill enfatiza que la utilidad de una opinión está dada por su «grado» de verdad, de ahí que sea importante el ver hasta qué punto se ha desarrollado dicho grado de verdad,¹¹⁸ lo que ya hace valiosa la discusión en sí.

Es importante destacar que tanto para Lessing como para Mill, la importancia de defender la tolerancia a la diversidad de ideas y pensamiento está encaminada al desarrollo del individuo como ser humano, es decir, al desarrollo tanto de sus propios criterios de verdad –mediante el debate continuo de los mismos– como al desarrollo de una visión de «humanidad» más allá de las diferencias entre dichos criterios de verdad. Así, más allá de la búsqueda de un orden civil determinado, o de las condiciones de justicia dentro de la convivencia, la combinación de la propuesta de

¹¹⁷ Ibid., 47. Lo que establece una liga entre el argumento de tolerancia propuesto por Lessing y la búsqueda de una evolución del conocimiento propuesta por Mill al permitir una libre interacción de opiniones distintas dentro de un mismo espacio social.

¹¹⁸ Mill, *On Liberty*, 25. Si bien Mill no utiliza la expresión de 'grado' de verdad, considero que es un matiz importante que hacer dentro de la tesis de Mill puesto que eso lo aleja de pretender una verdad absoluta y resalta la búsqueda que se establece por un mayor conocimiento que con lleve una mayor evolución en el pensamiento del ser humano.

Lessing y Mill busca acentuar el sentido ético de la tolerancia, encaminado a la búsqueda de un sentido de vida y convivencia con el otro, entre la diversidad.

* * * * *

¿De qué ha servido este breve recorrido sobre la definición y la historia de la idea de la tolerancia? A través de él se ha mostrado que la tolerancia es un término que goza de cierta ambigüedad dado que hay distintas formas de entender a la tolerancia, ya sea desde una idea de soportar con una forzada indiferencia aquello que resulta molesto u ofensivo, hasta un acercamiento y reconocimiento de la diversidad como parte de una reflexión crítica sobre los propios principios de verdad que dan sentido a la vida del ser humano. Si bien, hay una serie de condiciones básicas de la tolerancia, el hecho de que se cumplan no necesariamente significa que se llegue a los mismos resultados ni que se practique un mismo tipo de tolerancia, la pregunta entonces es en qué cambian los distintos tipos de tolerancia. Así, a partir de la reflexión de Thiebaut, se profundizó en la distinción entre los distintos tipos de tolerancia: negativa y positiva, siendo que la primera apunta a un sentido político en el que se busca establecer el marco regulatorio, institucional y jurídico que garantice la convivencia entre la diferencia, dentro de un espacio público, mientras que la positiva se centra en promover el debate reflexivo de un pensamiento crítico propio de un sujeto reflexivo, capaz de reconocer y comprender el valor del otro dentro de la misma diferencia. Esta doble noción de la tolerancia permite establecer un arco de conocimiento de la misma, señalando que ambos tipos de tolerancia son complementarios entre sí y que incluso, su relación se remonta a los orígenes propios del término dentro del imaginario de la filosofía política.

Así, el periodo histórico que comprende las guerras de Reforma y Contrarreforma, a partir del cual se establecieron las estructuras políticas y sociales del

Estado Moderno (de manera general), estuvo marcado por diferentes formas de entender y aplicar la tolerancia a diferentes creencias y concepciones del mundo, de tal suerte que en la búsqueda de conformar una convivencia dentro de la diversidad se ha acudido a un cierto grado o actitud de tolerancia ya sea para enfatizar la necesidad de establecer un orden cívico e institucional que garantice el ejercicio de la libertad individual dentro de un marco jurídico (tolerancia negativa), o bien, para promover el desarrollo del ser humano a través de un debate racional de ideas y creencias.

Si bien, en la Modernidad era necesario sentar las bases de una estructura política que hiciera frente a los autoritarismos dogmáticos que se defendían a partir de ciertas creencias religiosas, es necesario reconocer la importancia de enfatizar que la tolerancia, desde su sentido ético, arroja una visión distinta capaz de ofrecer mayor luz a diferentes formas de establecer una convivencia dentro de un ambiente de diversidad. Para ello, es necesario hacer una reflexión profunda sobre el sentido ético de la tolerancia y las diferentes características que requiere, cuestión a la que se dedicara el siguiente capítulo.

Capítulo II – La reflexión de la tolerancia desde una perspectiva ética. Una búsqueda por el reconocimiento del otro.

En el capítulo anterior se hizo un breve recorrido desde la definición elemental de la idea de la tolerancia, la ambigüedad que acompaña dicha definición y que da pie a los diferentes tipos de tolerancia. Asimismo, a través de algunos autores emblemáticos en el surgimiento de la idea de la tolerancia, se abordó tanto el sentido ético como político del término, enfatizando que el carácter político había primado como forma de ayudar a mantener un orden determinado y sentar las bases jurídicas en defensa de una nascente libertad individual frente a la hegemonía ejercida por una institución política o religiosa, que corresponde a una tolerancia negativa.

No obstante, más allá de esta función regulativa del horizonte político que guarda la tolerancia negativa, es necesario pensar en formas de reflexión crítica que ayuden a sentar las bases de aquellos valores que doten de significado las situaciones de la vida cotidiana. La diversidad inherente que caracteriza las sociedades contemporáneas demanda una nueva sensibilidad moral que muestre caminos para hacer frente y dar sentido a dicha diversidad. Si bien “[l]a idea de la tolerancia ha sido el «topos» clásico tanto del tratamiento filosófico como de la institucionalización social de la manera de abordar las particularidades y las diferencias,”¹¹⁹ es necesario preguntarse qué es lo que suscita el interés por tolerar aquellas prácticas o creencias que no se aprueban, cómo hacerlo y cuáles son los límites ante lo que se tolera, en otras palabras, cómo es posible que exista un interés por aquello que se presenta como diferente y ante lo cual se genera un cierto rechazo.¹²⁰ Sin caer en relativismos

¹¹⁹ Carlos Thiebaut. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja* (España: Paidós, 1998), 265.

¹²⁰ *Ibid.*, 267-268.

morales, a través del énfasis en el sentido ético de la tolerancia –el cual refuerza una noción positiva de la misma– se busca la promoción de una consciencia crítica y reflexiva, con una sensibilidad ante la diversidad, que le permita reconocer el valor de formas o conjuntos diferentes de criterios de preferencia, con el fin contraponerlos con los propios y así evaluar aquellos que son deseables o buscados. Esto no quiere decir que de facto se incorporen otros intereses críticos, sino que se evalúen y comparen con los propios.¹²¹ Precisamente la preocupación por hacer hincapié en la tolerancia desde su sentido ético, es la que da pie a este capítulo. El objetivo del mismo es profundizar en el sentido ético de la tolerancia para reflexionar sobre el actuar del ser humano dentro de las sociedades que actualmente se enmarcan en el clima de la diversidad. Más allá de sólo abordar una definición de la tolerancia vinculada a la ética, lo que se busca es dar sentido a las acciones cotidianas, en donde se rompa con un modelo vertical de una obligada aceptación al tiempo que se permite una comunicación atenta a la escucha del otro.

Esta reflexión desde el sentido ético, sienta las bases para pensar en una «tolerancia hermenéutica», la cual retoma como parte de sus ideas principales el reconocimiento del otro como parte de una figura del diálogo. De esta forma, la reflexión de este segundo capítulo se centra en tres preguntas principales: ¿por qué rescatar el sentido ético de la tolerancia?, ¿cuál es la importancia del reconocimiento del otro desde esta reflexión sobre el sentido ético de la tolerancia?, y ¿de qué forma la hermenéutica coadyuva a fortalecer el sentido ético de la tolerancia? Para contestar estas preguntas, se analizarán las propuestas de distintos autores como Paul Ricoeur, Axel Honneth y Emmanuel Levinas. Asimismo, se dará una breve introducción al pensamiento hermenéutico, de cara a profundizar en el modelo de la tolerancia

¹²¹ Ibid., 269.

propuesto en esta investigación, cuestión que si bien se vislumbra al final de este capítulo, se abordará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo. Por ahora, primero se revisará la propuesta ética de Ricoeur, ahondando cuál su relación con la idea de la tolerancia, para después enfatizar el vínculo entre la tolerancia y el reconocimiento, retomando la postura tanto de Honneth como de Levinás.

Una «sabiduría práctica» como punto de partida para una reflexión ética de la tolerancia

Si bien, a partir de la revisión que se hizo en el capítulo anterior se constató que desde un horizonte político, la tolerancia fortalece el marco normativo e institucional que apoya una diversidad de pensamiento y creencias dentro una sociedad, ¿por qué la necesidad de pensarla desde la ética? Pues bien, más allá de un debate entre distintas propuestas o teorías éticas, se busca enfatizar la condición de convivencia con los otros dentro de la diferencia, o más bien, a sabiendas de que la diferencia existe y que es algo valioso para el desarrollo tanto individual como social, que si bien se encuentran dentro de la idea de la tolerancia, se ve reforzada desde su noción positiva. Más allá de un uso como herramienta para garantizar un determinado orden o régimen político, o para sentar las bases jurídicas que defiendan la autonomía individual, dentro de la presente investigación se considera que la tolerancia es un umbral en el que es necesario contemplar tanto los intereses individuales como también el inherente estado de convivencia con los otros, o dicho en otras palabras: la innegable condición social de todo ser humano a partir de la cual se demanda una convivencia con el otro dentro de las sociedades contemporáneas marcadas por la diversidad.

El hacer hincapié en una reflexión desde la ética es porque se aborda tanto el comportamiento y las acciones del ser humano a partir de una perspectiva analítica y crítica, como las motivaciones y la finalidad que dan pie a dichas acciones, dado que algunas se presentan más deseables que otras.¹²² Ya desde Sócrates la ética se pregunta sobre el cómo hemos de vivir, y qué vida es catalogada como deseable, buena y justa. En este sentido, “[l]a pregunta que Sócrates dirigió al conocimiento cosmológico de su tiempo fue cómo el conocimiento de la naturaleza y del ser podrían configurarse de tal manera que correspondiesen a la autocomprensión del ser humano y a la comprensión humana con miras al bien.”¹²³ Este cuestionamiento sobre qué tipo de vida es considerada como «aquella que vale la pena vivir» ha dado pie a varias interpretaciones y, por tanto, a diferentes perspectivas y teorías éticas.¹²⁴ No obstante, la reflexión ética persiste porque no hay una respuesta absoluta que agote la solución a los problemas a los que se enfrenta el ser humano cotidianamente y porque la búsqueda por la vida que vale la pena vivir indaga sobre su posible solución en la misma vida del día a día. En este sentido, es necesario considerar a la ética como un «saber práctico» que no queda enmarcada en un plano sólo teórico, sino que se exprese en una *praxis* orientada hacia la búsqueda de esa «vida buena y justa». De cierta forma es la demanda de una reflexión ética que justifique las decisiones en un actuar cotidiano.

¹²² Carlos Thiebaut, *Conceptos fundamentales de filosofía*. (España: Alianza Editorial, 2007), 45.

¹²³ Hans-Georg Gadamer, “Éthos y Ética. MacIntyre y otros.” en *Los caminos de Heidegger*. (Barcelona: Herder, 2002), 77.

¹²⁴ A grandes rasgos, se pueden dividir en dos grandes apartados: aquellas que centran su orientación en la búsqueda del bien o felicidad, o en la búsqueda de un deber más encaminado a una idea de justicia universal. A manera de equilibrio ante estas dos posturas, se han desarrollado diversas aproximaciones a la ética que buscan rescatar los principales puntos o características de ambas, de las cuales vale la pena señalar la importancia que ha adquirido tanto el diálogo como el lenguaje como horizonte de comunicación entre ambas posturas. Cfr. Adela Cortina, *Ética mínima*. (España: Tecnos, 2007); Jesús Conill Sancho, *Ética hermenéutica*. (España: Tecnos, 2006); Hans-Georg Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica.” en *Antología* (Salamanca, España: Sígueme, 2001), 117-133; entre otros.

Actualmente, desde una perspectiva ética, los problemas a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas abarcan desde el uso de la tecnología y sus consecuencias; la atomización de las sociedades al buscar la satisfacción primera de intereses individuales dejando de lado el desarrollo y la convivencia social; hasta la resolución de conflictos interculturales dentro de una atmósfera de globalización.¹²⁵ La pregunta a responder entonces es de qué manera la tolerancia, desde una perspectiva ética, puede ayudar a resolver alguna de estas problemáticas. Más allá de ofrecer una respuesta abrumadora, en el caso de la tolerancia, y en específico, retomando el modelo de la tolerancia positiva, se considera que puede ser un elemento que ayude a encontrar caminos para andar y surcar aquellos problemas que implican la convivencia con el otro, puesto que ayuda a recuperar la noción de reconocimiento y comprensión del otro más allá de la garantía de una seguridad individual dentro de un marco normativo característico de cada sociedad.

En este sentido, a partir de la propuesta de Ricoeur se buscará abordar la razón por la cual desde una perspectiva ética, la tolerancia permite mostrar caminos de reconocimiento y comprensión dentro de un diálogo en un clima de diversidad. Ya en el capítulo anterior se había hecho énfasis en un arco de conocimiento que conjunta tanto a la tolerancia negativa como a la tolerancia positiva; más allá de imponer un modelo sobre otro, el ver cómo ambos tipos de tolerancia pueden complementarse entre sí. Por un lado, la tolerancia negativa hace énfasis en establecer un marco normativo e institucional a través del cual se garantizar los ideales clásicos liberales como son el respeto al individuo, la libertad y la igualdad. Por el otro lado, la tolerancia positiva va más allá de un marco institucional y se centra en el momento de diálogo, a

¹²⁵ Xabier Etxebarria, *Temas básicos de ética*, (España: Deelée y Centros Universitarios de la Compañía de Jesús, 2003), 26.

través de reconocer la valía del otro mediante una crítica reflexiva sobre las acciones y las razones o valores que las justifican. Visto desde la perspectiva de Ricoeur, podría hablarse de las «dos caras» de la tolerancia, que para Ricoeur también pudieran representar las dos caras de lo ético: por un lado aquello que se interpreta como el «deber» y se orienta hacia la norma y lo obligatorio, basado en una concepción de universalidad, cuyo fin último son el respeto y la justicia; por el otro, aquello que se estima como «bueno» y se orienta hacia un proyecto de vida en el que se busca la felicidad.

Profundizando un poco más en la postura de Ricoeur, la ética se define como “el tender a la vida buena, con y para los otros, en instituciones justas,”¹²⁶ pero a ¿qué se entienda por esta búsqueda de una «vida buena»? ¿qué implica el establecer una relación «con y para los otros»? ¿de qué se habla cuando se hace hincapié en «instituciones justas»? Son tres elementos a partir de los cuales Ricoeur busca establecer un vínculo entre la dimensión individual del ser humano –en esa búsqueda por un ideal de vida buena– y con la dimensión social del ser humano –al hablar de una convivencia con y para los otros– reconociendo que se necesita de un marco normativo que garantice la justicia en las relaciones entre los seres humanos. Es precisamente debido a esta perspectiva, entre lo individual y lo social desde un marco normativo, que se retoma la postura de Ricoeur para enfatizar la idea de la tolerancia, pues se puede vincular tanto con la noción negativa de la misma –al hacer referencia al marco normativo que da pie a instituciones justas– como a su noción positiva –al hablar de la existencia de distintos proyectos de felicidad para lograr la llamada «vida buena»– que conviven en un mismo espacio.

¹²⁶ Paul Ricoeur. “Ética y Moral”, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 242.

Al definir la ética a partir de una búsqueda de una vida buena, Ricoeur reconoce un carácter optativo en la búsqueda de ese ideal; se parte de un ejercicio de voluntad que Ricoeur identifica con tres formas diferentes de cuidado: el cuidado de sí, el cuidado del otro, y el cuidado de la institución.¹²⁷ Al hablar de «cuidado de sí», se enfatiza la dimensión individual del ser humano pero no sólo como un concepto, sino que a partir de la reflexión de sus acciones es como el ser humano se entiende y se reconoce a sí mismo. Ricoeur define el cuidado de sí como “el momento reflexivo de la *praxis*,”¹²⁸ una forma en la que el ser humano se reconoce y aprecia a sí mismo como autor de sus acciones y no como una fuerza o instrumento sin voluntad propia, a merced de la naturaleza u otras fuerzas.¹²⁹ De esta manera, Ricoeur dota de una noción de voluntad y una capacidad de reflexión al ser humano a partir de las acciones que realiza pues en ellas expresa su ideal de vida buena

Ahora bien, siguiendo la reflexión de este autor, este cuidado de sí “*despliega la dimensión dialogal implícita en ella*. [...] Decir sí no es decir yo. El sí implica ya lo otro,”¹³⁰ lo que sugiere que la propia acción representa también una condición de vivir con y para los otros. El cuidado de sí refleja un carácter de diálogo con el otro, dado que las acciones individuales se dan en un entorno de convivencia a partir del cual el «yo» se define. Es una relación cara a cara con el otro y el reconocimiento de las personas como insustituibles entre sí. Este reconocimiento del valor del otro, es un tema que se abordara con mayor profundidad en el siguiente apartado de este segundo capítulo dado que es de los conceptos que se resaltan dentro de una noción positiva de la tolerancia. Por ahora, baste señalar la importancia que tiene dentro de la

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., 243. Las itálicas son del autor.

tesis de Ricoeur, dado que es a partir de este reconocimiento del otro como podemos entablar las relaciones entre los seres humanos.

No obstante, en la búsqueda de que no sea únicamente una relación entre dos personas sino que también se incluya al tercero que puede quedar como espectador y simboliza también el espacio público de convivencia social, Ricoeur introduce el cuidado por las instituciones justas. Según este cuidado, la búsqueda por una vida buena no sólo abarca las relaciones interpersonales, sino también las instituciones a través de las cuales se expresa un ideal de justicia que exige una igualdad entre las personas. Aquí, la justicia la entiende Ricoeur como el dar a cada quien lo que le corresponde. La dimensión ética de la justicia está entrelazada precisamente con el reconocimiento del otro y la toma de conciencia sobre la existencia de una desigualdad que se busca solventar. Otro punto interesante de la propuesta de Ricoeur es que trata de rescatar una condición ética de la justicia, es decir, que la justicia no sea pensada únicamente a través de su expresión normativa (ejecución de leyes), sino que se retomen los supuestos del cuidado de sí y cuidado del otro como parte del principio ético de la justicia. Entender esta condición de justicia dentro de la idea de la tolerancia implicaría aceptar que la tolerancia no es únicamente la búsqueda de garantizar ciertas condiciones de justicia y equidad a través de un código normativo (tolerancia negativa), sino reconocer que la tolerancia permite el reconocimiento del otro y la existencia de diferentes formas de comprender y explicar el mundo, lo que implica un cuestionamiento constante sobre los criterios de justicia que se expresan en los códigos legales y las instituciones que les acompañan, los cuales dan sentido a todo ideal de justicia. Recae entonces en la tolerancia, una responsabilidad sobre la reflexión crítica de los criterios de creencia y verdad que dan forma y legitiman tanto el

sentido de la acción individual, como el sentido de las instituciones dentro de una sociedad.

Para Ricoeur, el ideal ético de justicia se podría identificar como el espíritu que se encuentra detrás del código normativo. Dicho espíritu se centra en el reconocimiento de la desigualdad que aparece frente a ese otro que a su vez se reconoce como insustituible y que hace falta para que el individuo tenga conciencia de sí. Por esto, Ricoeur establece que, en su origen, la justicia tiene un carácter ético que después se puede expresar en instituciones jurídicas que velen por ciertos códigos normativos, pero que es importante no olvidar que el punto de partida es una reflexión ética, lo que da pie a pensar que la tolerancia, desde una perspectiva ética, también permite el tránsito desde una visión normativa a un reconocimiento del otro.

Por otro lado, Ricoeur defiende que existe un ideal de vida buena que da sentido a las acciones de los seres humanos y a través de las cuales el ser humano se reconoce en relación con los otros tratando de establecer una relación justa y equitativa, por lo que también admite que en el ideal de una vida buena hay una exigencia de racionalidad que dota de sentido a las acciones. Así, Ricoeur introduce como categoría una razón práctica que nos ayude a discernir “no lo que hay que hacer sino a que criterio someter las máximas de la acción; a saber, precisamente, que la máxima sea universalizable, válida para todo hombre, en cualquier circunstancia y sin tener en cuenta las consecuencias.”¹³¹ A través de este criterio de racionalidad, Ricoeur reconoce lo valioso de la postura kantiana al establecer una estrategia de autonomía en esa búsqueda por lo universalizable al tiempo que es una forma de hacer frente a un relativismo rampante en el que todo estaría cínicamente permitido, que es una de las afrentas de las sociedades contemporáneas y ante la que hay que

¹³¹ Ibid., 246-247

encontrar canales de reconocimiento y diálogo.

Asimismo, el ideal de vida buena planteado por cada ser humano debe pasar el tamiz de los imperativos categóricos de Kant, no en el afán de homogeneizarlos en una sola postura sino en retomar lo valioso de pensar en la humanidad como punto de valoración de una acción. Por principio, Ricoeur analiza la autonomía formal del primer imperativo kantiano y parafrasea a Kant en su reflexión: “Actúa únicamente de manera en que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta al mismo tiempo en ley universal,”¹³² es decir, que tu acción pueda ser repetida por cualquier otra persona en cualquier momento, bajo esas circunstancias. En este sentido, según Ricoeur, Kant no establece un qué es lo que hay que hacer, sino sólo un formalismo sobre lo que hay que reflexionar antes de actuar. A través de este imperativo, se reconoce la autonomía del ser humano tanto para actuar como para reflexionar sobre su acción; en palabras de Ricoeur, el ser humano autónomo, que se adscribe a este imperativo, es autor de la ley que él mismo obedece.¹³³

Al analizar el segundo imperativo kantiano, Ricoeur enfatiza que la reflexión debe abarcar tanto la dimensión individual como social del ser humano, de tal manera que dicho imperativo queda formulado de la siguiente manera: “Actúa siempre de manera tal que trates a la humanidad, en tu persona y en la del otro, no sólo como un medio, sino siempre también como un fin en sí.”¹³⁴ Ricoeur defiende que atrás de este imperativo se encuentra una preocupación por el cuidado del otro, pero también se pregunta por qué hay que cuidarlo. De acuerdo con la interpretación de Ricoeur, Kant presupone que hay una interacción entre los seres humanos, en donde las relaciones se dan por interés y poder, de una forma «violenta», que culmina en una relación

¹³² Ibid., 247

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

asimétrica entre las personas. Kant trata de restablecer el carácter de igualdad entre los seres humanos al introducir el concepto de «humanidad». La apuesta es llenar el vacío formal del primer imperativo con el del reconocimiento del valor del otro, lo que nos llevaría a la práctica de una tolerancia enfatizando su connotación positiva. Asimismo, la pregunta por los motivos que llevan a cuidar al otro, parten en una primera a una motivación por tolerarlo dentro de un clima de diversidad, que si bien es la pregunta guía sobre la tolerancia positiva, también es la pregunta que abre la reflexión ética sobre la tolerancia.

Por último, Ricoeur aborda el tema de la justicia de cara al carácter normativo que ésta adquiere dentro de un sistema político. Para esto, se apoya en la propuesta de justicia distributiva de John Rawls.¹³⁵ Según Ricoeur, lo valioso del enfoque rawlsiano se encuentra en la afrenta que éste le hace a la filosofía utilitarista.¹³⁶ De acuerdo con Rawls, cualquier institución debe ser derogada si ésta es injusta,¹³⁷ puesto que la justicia debe ayudar a lograr una estabilidad social a través de corroborar que las instituciones sociales no hagan distinciones entre las personas. El planteamiento de Rawls se basa en un concepto de justicia como equidad (*justice as fairness*), en el que se garantice: primero, una equidad de acceso a las libertades básicas¹³⁸ dentro de una sociedad; y segundo, que si existe una desigualdad sea en beneficio de los menos favorecidos y que exista una apertura de oportunidades para todos.¹³⁹

El mismo Ricoeur reconoce que la propuesta de Rawls puede ser cuestionada al momento de hablar del supuesto de la posición original y el «velo de la ignorancia»

¹³⁵ Cfr. John Rawls, *A theory of justice*, (Gran Bretaña: Oxford University Press, 1999). Para una revisión sobre la propuesta de Rawls, Cfr. Dora Elvira García González, *Liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, (México: Plaza y Valdés, 2002).

¹³⁶ Esta es la bandera principal de la teoría de la justicia propuesta por Rawls, como se puede ver en la introducción de su libro, John Rawls, *A theory of justice*, 3.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Si se piensa en una igualdad entre los ciudadanos de una sociedad.

¹³⁹ Estos principios de justicia se encuentran expresados en: John Rawls, *A theory of justice*, 266.

dado que, como el mismo Rawls reconoce, es una concepción hija de una tradición contractualista propia de un pensamiento liberal. Varios autores, entre ellos Charles Taylor¹⁴⁰ y Alasdair MacIntyre,¹⁴¹ han criticado la perspectiva racional de la teoría rawlsiana, de cara a la existencia de una diversidad cultural importante que define la identidad de las personas y la forma en como éstas tienen su propia cosmovisión del ser humano, su racionalidad a partir de la cual entienden y trazan su relación con los demás. No obstante, es importante rescatar el énfasis que Rawls hace en la justicia como parte del carácter moral y normativo dentro de cualquier sociedad, que garantice una relación de imparcialidad y equidad entre las personas. Quizá una forma de solventar la crítica por parte del multiculturalismo pueda ser, siguiendo el modelo de Ricoeur, el pensar en la justicia como una condición necesaria para establecer una moral normativa –haciendo énfasis en la construcción de instituciones estables y justas dentro de la sociedad– pero al mismo tiempo permitiendo que la generalidad formal sea reflexionada y cuestionada a partir de las particularidades. Esto es parte de lo que Ricoeur defiende al hablar de «sabiduría práctica», y es un concepto que también permite el tránsito de una tolerancia negativa centrada en la norma y las instituciones, a una tolerancia positiva que nace de una crítica reflexiva del entorno, que retoma diferentes concepciones y se nutre de dicha diversidad, pero sin olvidar el carácter regulativa del sistema institucional en el que se inscribe.

Si bien la norma dota de un carácter formal a las pretensiones de cuidado que se encuentran en la ética, Ricoeur reconoce que hay casos en los que la generalidad de la norma no se puede imponer de manera tajante, pues se perdería la sensibilidad del cuestionamiento y la crítica que parte de la reflexión ética propia de una visión

¹⁴⁰ Cf. Charles Taylor, *Ética de la autenticidad*, (Barcelona: Paidós, 1994).

¹⁴¹ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2da. Edición, (Gran Bretaña: Duckworth, 1985).

distinta. Para Ricoeur, un ejemplo de la tensión entre la norma y la reflexión crítica, puede vislumbrarse en el caso de la tragedia griega de Sófocles, 'Antígona.' En dicha tragedia, Antígona decide violentar la ley impuesta por Creonte al momento de buscar dar una sepultura religiosa a su hermano, mientras que la postura de Creonte era la defensa del cumplimiento de la ley. Independiente de cómo se resuelve este conflicto en la obra, Ricoeur introduce el concepto de «sabiduría práctica» como el balance en este conflicto de valores.¹⁴²

Esta sabiduría práctica es una propuesta interesante por parte de Ricoeur pues, por un lado, es la aceptación de que los códigos normativos se sustentan en valores que tienden a la universalidad; mientras que por otro lado, también dota a la ética de un espíritu crítico que cuestiona dicha pretensión de universalidad. No obstante, y aquí la riqueza del planteamiento de Ricoeur, no se trata de buscar una primacía del carácter normativo sobre la reflexión ética ni viceversa, sino más bien, establecer una hermenéutica¹⁴³ a partir de la cual se puedan vislumbrar soluciones que ayuden a solventar dichos conflictos.¹⁴⁴

A manera de ejemplo para poder mostrar el análisis de lo universal y lo particular frente a la aplicación de la «sabiduría práctica», Ricoeur reflexiona sobre el debate sobre los derechos humanos entre la pretensión universalista de éstos, y la

¹⁴² Se dice «conflicto de valores» pues por un lado se encuentran los valores que justifican el código normativo – en el caso de la obra, ejemplificados en el papel de Creonte – y por otro lado se encuentran los valores que dan fuerza a la postura ética particular – como es el caso de Antígona.

¹⁴³ Entendiendo hermenéutica como una postura de diálogo entre ambas perspectivas.

¹⁴⁴ Dentro del pensamiento contemporáneo y desde una reflexión ética, ha habido diversas propuestas encaminadas a fomentar y fortalecer el ejercicio del diálogo como forma de resolver los problemas y conflictos propios de la diversidad que caracteriza a las sociedades contemporáneas, entre los que se encuentra Jürgen Habermas con su propuesta sobre la acción. La razón por la cual se prefirió trabajar con Ricoeur es porque la propuesta de Habermas finalmente apuntala una noción de universalidad a partir de un diálogo racional entre todos los actores involucrados en el problema, mientras que la postura de Ricoeur permite retomar no sólo el modelo kantiano sino también el principio de una sabiduría práctica con el fin de poner en la mesa del diálogo una noción de diversidad y contexto que puede influir en aquello que se considera como racional. Sobre el pensamiento de Habermas, *Cfr.*, Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, (España: Trotta, 2010).

importancia de considerar las particularidades tanto de contexto como de cultura. En palabras de Ricoeur:

[...]somos testigos, y a menudo actores, de tales conflictos en los que se enfrentan la moral de los derechos del hombre y la apología de las diferencias culturales. Lo que no vemos es que la pretensión universalista vinculada a nuestra profesión de los derechos humanos se encuentra ella misma transida de particularismo, debido a la dilatada cohabitación entre esos derechos y las culturas europeas y occidentales en las que, por primera vez, han sido formulados. Lo cual no quiere decir que en esa pretensión no se canalicen auténticos universales, sino únicamente que sólo una amplia discusión intercultural, apenas comenzada, hará aparecer lo que de verdad merece ser llamado universal. A la inversa, sólo podremos hacer valer nuestra pretensión de universalidad admitiendo que otros universales en potencia se encuentran asimismo incluidos en las culturas consideradas exóticas.¹⁴⁵

Según Ricoeur, sólo se podría establecer unos derechos realmente «universales» mediante la inclusión de todos los actores culturales dentro del debate de los mismos; sin embargo, no se niega la importancia de los mismos, sino que se da pie a una posible universalidad en la medida en que se entre a un diálogo crítico y reflexivo sobre los valores contenidos en los derechos humanos. Asimismo, la trascendencia del estudio de estas particularidades, es lo que abre la coyuntura de poder establecer casos específicos. Al hablar de este tipo de casos, Ricoeur está pensando en una condición de equidad dentro de la formalidad de la justicia; una equidad, planteada desde Aristóteles, que se convierte en la forma en cómo cuestionar y corregir a la norma o ley una vez que ésta, debido a su noción de generalidad, deja de aplicar como consecuencia de ciertas circunstancias determinadas.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Paul Ricoeur, "Ética y Moral", 247

¹⁴⁶ Ibid., 254-255.

Esta sabiduría práctica abre las puertas a retomar lo mejor de un modelo teleológico –un ideal de vida buena planteada desde un cuidado de sí, un cuidado por el otro y un cuidado de las instituciones justas– y lo mejor de modelo deontológico –la aceptación de un límite incluyente de los terceros que quedan excluidos en un diálogo y la formalización de ese límite que haga frente a un relativismo extenuante– sin dejar de lado la posibilidad de tratar cuestiones en específico. Dicho en otras palabras, se reconoce la valía del otro como un ser insustituible que puede aspirar a un determinado ideal de vida buena, pero también se da su lugar a la necesidad de establecer un sistema normativo que permita limitar y garantizar un espacio de convivencia, sin cerrar los espacios a una revisión y cuestionamiento particular, lo cual se asemeja al arco de conocimiento de la tolerancia delineado en el capítulo anterior.

Por otro lado, la justicia está imbricada en la tolerancia positiva de una forma singular no sólo como parte de la creación de un espacio de diálogo en donde se den condiciones de igualdad, sino también como parte de las condiciones que delimitan a la misma tolerancia. Si retomamos el argumento de Ricoeur cuando habla del cuidado de las instituciones justas, él afirma que al momento de reconocer el valor del otro y su carácter de persona insustituible va de la mano con la toma de conciencia de una desigualdad y, por ende, con la búsqueda de una condición más justa. Asimismo, “[l]a relación de tolerancia no es, de entrada, una relación de simetría: alguien desaprueba lo que otro hace y este otro reclama no ser desaprobado, ser tolerado,”¹⁴⁷ por lo que podríamos decir que, pensando en una tolerancia positiva, se tiende a un horizonte ético de justicia en donde se trata de establecer una condición de igualdad en el diálogo con motivo del reconocimiento del valor del otro que nos interpele. Lo que se busca con esta tolerancia positiva es romper con una desigualdad que de pie a

¹⁴⁷ Carlos Thiebaut. *De la tolerancia* (España: Visor, 1999), 51.

actitudes tolerantes – negativas – que se expresen a través de inacción o indiferencia. En este sentido, Carlos Thiebaut también es muy claro al poner énfasis en la justicia como uno de los eslabones de la tolerancia positiva, pues no solamente es parte del espíritu que nutre y le da sentido a dicha tolerancia, sino también delimita los alcances de la misma tolerancia; es decir, ayuda a establecer cuáles son los límites de la tolerancia, en la medida que no toda acción tiene por qué ser tolerada.¹⁴⁸ No obstante, los límites de la tolerancia y su relación con la intolerancia es un tema que se abordará a mayor detalle dentro en la parte final del siguiente capítulo.

Este argumento va de la mano con la limitación a la libertad de expresión que ya planteaba John Stuart Mill al decir que la libertad de toda persona debe defenderse siempre y cuando su libertad no cause el daño de alguien más.¹⁴⁹ También Thiebaut defiende que la limitación de la tolerancia se encuentra en la justicia al decir que los límites se encuentran en la “razonada capacidad de percibir como daño lo que así llamamos. Y percibir algo como daño significa, como vimos, que podamos hacerlo explícito en un orden de razones, en un orden de argumentos y normas que nos permiten ver algo como daño. Sin las constricciones que imponen este argumentar y este razonar no habría tolerancia.”¹⁵⁰

Ahora bien, en cierta medida las limitaciones a las que se enfrenta la tolerancia desde un horizonte de justicia pueden también matizarse en el sentido de que ese sistema normativo también se encuentra expuesto a una reflexión ética a partir de la

¹⁴⁸ Por su parte, John Rawls es también muy enfático en eso pues habla de que los límites de la tolerancia se basan en un horizonte de justicia expresado por el sistema normativo de las mismas sociedades, y establece que las acciones pueden ser toleradas en la medida que no signifiquen una ruptura a ese sistema de justicia distributiva ni el orden público. John Rawls. *A theory of justice*. 187. Se podría pensar en criticar esta limitación de la tolerancia basada en la justicia y la consideración de un orden normativo diciendo que es una tolerancia atada a una estructura de poder que en determinado momento puede imponer una sola visión como dogma. No obstante, sin defender todo el modelo rawlsiano de justicia, es necesario matizar que cuando Rawls defiende la existencia de orden normativo, lo hace bajo el supuesto de que dicho modelo ha sido seleccionado por un consenso y un contrato general, de tal forma que la sociedad ha consensado que es el sistema normativo que le es más afín a su ideal de vida buena.

¹⁴⁹ Cfr. John Stuart Mill. *On liberty*. (Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1999).

¹⁵⁰ Thiebaut. *De la tolerancia*. 76.

condición de equidad subrayada en la acción encaminada por una «sabiduría práctica». Retomando la visión de Aristóteles en donde, en casos excepcionales – o bien, casos en los que se cuestiona el sistema normativo vigente – pueden analizarse situaciones individuales en las que no sólo se buscaría una condición de justicia sino también de equidad;¹⁵¹ y con equidad también se entiende también que todas las voces entren en un momento de diálogo en donde se rompa la desigualdad y ocupen lugares similares al momento de ser escuchados. Esta sabiduría práctica encuentra un reflejo en la tolerancia positiva, pues esta, al plantear la valoración del otro, se centra en la escucha de sus razones y sus argumentos, con el fin de entablar un diálogo en donde todos los puntos de vista sean tomados en cuenta en torno a una cuestión. Así, la tolerancia positiva se yergue como una virtud de convivencia dentro de una sociedad en la que existen diferencias, que se marcan y se valoran como las distinciones que pueden dar pauta a una reflexión continua de los modelos axiológicos y normativos vigentes.

Uno de los puntos fundamentales en la teoría de Ricoeur, es el reconocimiento del otro como un ser insustituible y, en ese sentido, como alguien valioso. Esta condición es importante al momento de hablar de un encuentro entre dos personas con puntos de vista distintos –y quizá antagónicos– porque es lo que puede llegar a establecer un pequeño vínculo entre las personas que puede llevarlas a establecer un diálogo en donde se reconozcan mutuamente como interlocutores valiosos. Es precisamente esta característica lo que busca resaltarse dentro del análisis de la tolerancia desde una perspectiva ética, puesto que la reflexión sobre la tolerancia dentro del presente apartado está encaminada a enfatizar un modelo que propone el reconocimiento del otro como punto de partida de comprensión tanto del otro como

¹⁵¹ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Capítulo V. Libro III.

de uno mismo a través del otro, con el fin de promover un diálogo y convivencia dentro de sociedades cada vez más heterogéneas, cuestión que se aborda a continuación.

El reconocimiento del otro como elemento clave en la reflexión ética de la tolerancia

Una de las críticas a las sociedades contemporáneas en la modernidad es su capacidad de cosificación del ser humano en un factor de producción o bien de consumo. De tal suerte que dentro de la reflexión ética, un tema clave es la valoración del otro. En primera instancia, un punto importante es aceptar que aunque el ser humano es un ser individual, también se encuentra sumergido (afortunada e irremediabilmente) en un trato continuo con los otros; así, lo que se busca en este apartado es promover y fortalecer el respeto y la valía por el otro, sin llegar a un momento de dominación y subyugación, para lo cual se hace referencia a la reflexión propuesta tanto por Axel Honneth como por Emmanuel Levinas, avocadas ambas a una visión de reconocimiento del otro. Desde perspectivas diferentes, este par de autores hace hincapié en la necesidad de replantear la idea de reconocimiento como parte de un práctica social pues dicho encuentro con el otro determina, de cierta forma, la forma en cómo nos concebimos a nosotros mismos, idea que busca ser enfatizada de cara moldear a enfatizar las ventajas de una tolerancia positiva y tender lazos a lo que se definirá como una «tolerancia hermenéutica» dentro del siguiente capítulo.

La importancia de retomar la idea de reconocimiento es porque dentro del modelo de la tolerancia positiva propuesto por Thiebaut, la base de un sujeto reflexivo que es capaz de vincularse con diferentes criterios de creencia y verdad, parte de un

pluralismo en donde se da el reconocimiento del otro como alguien valioso.¹⁵² En este sentido, se admite que “[l]a relación de tolerancia no es, de entrada, una relación de simetría [dicho en otras palabras] alguien desaprueba lo que otro hace y este otro reclama no ser desaprobado, ser tolerado,”¹⁵³ esto no quiere decir que no se puede romper con un esquema de tolerancia vertical y autoritario. Para esto, Thiebaut nos propone una tolerancia positiva en la cual es posible hacer una reflexión continua sobre el horizonte a partir del cual el ser humano se comprende a sí mismo, su papel en el mundo, las personas que le rodean y la forma en cómo éstas actúan e influyen en su propia comprensión.

Bajo esta perspectiva, debe existir una voluntad de escuchar a la otra persona independientemente de su tradición cultural o sus criterios de preferencia y verdad. Esta atención puesta en la voz del otro es lo que abre la reflexión a pensar la tolerancia positiva desde una postura hermenéutica gadameriana, relación que se analizará en el siguiente capítulo. Por ahora, baste señalar que la tolerancia positiva da la posibilidad de visualizar al otro como una persona valiosa; no como un medio para un fin mayor sino como un fin en sí mismo, valioso por su condición humana. Pero también es un ejercicio de voluntades, en el sentido que debe existir la disposición de reconocer la valía del otro, puesto que es capaz de mostrar que tiene algo valioso que decir o bien cuestionar. Este reconocimiento del valor del otro se convierte entonces en un punto medular de la teoría de la tolerancia.

Así, el énfasis en el reconocimiento descansa en la idea de que “quien tolera aprende de quien aspira a ser tolerado; modifica su sistema de creencias, razones y normas haciéndole lugar a las creencias, razones y normas de quien reclama ser

¹⁵² Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, 266-267.

¹⁵³ Thiebaut, *De la tolerancia*, 51.

tolerado.”¹⁵⁴ Más allá de esto, el reconocimiento es en ambos sentidos, “quien reclama tolerancia aprende, al igual que aquel que tolera. Quien reclama tolerancia aprende a encontrar su espacio en el reconocimiento de quien le tolera: ha conseguido mostrar la relevancia de su demanda; ha conseguido modificar el sistema de razones que inicialmente le rechazaban, le excluían o le castigaban.”¹⁵⁵

Sin embargo, el reconocimiento que se otorga al otro, no es una tarea fácil, es necesario entender a qué nos referimos por «reconocimiento». Como bien señala Axel Honneth, el tema de reconocimiento no ha sido estudiado a profundidad, por lo que propone que para hablar del mismo es necesario como paso inicial regresar a los primeros escritos de Hegel¹⁵⁶ puesto que él plantea una visión intersubjetiva del reconocimiento desde tres formas específicas de reconocimiento. Siguiendo a Fichte, Hegel, en los llamados ‘Manuscritos de Jena’, desarrolla la idea del reconocimiento desde una noción ética de la relación con el otro a partir de la vida social y legal dentro de una comunidad. Siguiendo la propuesta de Hegel, “los derechos se conforman a través del reconocimiento, es decir, del reconocimiento de la presencia de la libertad [de los seres humanos] en el mundo. Una vez que son dueños de su libertad, los seres humanos son capaces de tener derechos, pero dichos derechos permanecen sólo como posibilidades a menos que se hagan presentes a través del medio del reconocimiento, y en este sentido el reconocimiento es el fundamento del derecho.”¹⁵⁷ El reconocimiento se convierte entonces en un elemento básico que fortalece los ideales propios del sistema legal dentro de una sociedad, dotándola de una visión ética. “El reconocimiento transforma el concepto moderno de sujeto en uno

¹⁵⁴ Ibid., 54.

¹⁵⁵ Ibid., 55.

¹⁵⁶ Axel Honneth. *La lucha por el reconocimiento*. (España: Grijalbo Mondadori, 1997), 7.

¹⁵⁷ Robert R. Williams. *Hegel's Ethics of Recognition*. (Estados Unidos: University of California, 2000). Kindle edición electrónica, 2.

de intersubjetividad ética¹⁵⁸ que permite otro punto de vista de las relaciones políticas a la vez que admite una revisión constante de la relevancia y el papel de la libertad. Así, el énfasis puesto en la relación ética intersubjetiva que implica el reconocimiento es lo que hace que sea un elemento importante a considerar al analizar la idea de la tolerancia desde un horizonte ético.

Siguiendo el análisis hecho por Honneth sobre Hegel, este autor insiste que a las tres formas de reconocimiento les corresponden también tres formas de menosprecio, creando así un vínculo entre el reconocimiento y la existencia de un conflicto (que incluso Honneth aventura con una noción de delito). Si bien Hegel propone como las formas de reconocimiento al amor, el derecho y la solidaridad; la contraparte de cada una de ellas serían la violación, la desposesión y la deshonra, respectivamente.¹⁵⁹ A su vez, este tercio de dicotomías se dan en espacios específicos dentro de la sociedad: la familia, la sociedad civil y el Estado.¹⁶⁰ Así, para Hegel el reconocimiento está dado por una tensión moral que sobrepasa la libertad garantizada por las instituciones y que se refleja en circunstancias de trato cotidiano y social, por lo que el progreso social está relacionado con la superación continua de dicha tensión mediante la búsqueda de una libertad vivida comunicativamente. De esta manera, Hegel se separa de Hobbes y de Maquiavelo¹⁶¹ al proponer que el conflicto social puede partir de motivos morales más allá de sólo una lucha por la conservación, con lo que se busca enfatizar el carácter ético la lucha social.¹⁶² Tanto Maquiavelo como Hobbes proponen como base de la vida social un espíritu de autoconservación por lo

¹⁵⁸ Ibid., 3.

¹⁵⁹ Axel Honneth. *La lucha por el reconocimiento*, 7-9.

¹⁶⁰ Es interesante cómo para Hegel el Estado se vuelve la expresión de la ética de un espacio en donde a los ciudadanos se les considera como parte de una familia: lo que exige, según Hegel, un reconocimiento más amplio de lo que significa el compartir un sentido de identidad y pertenencia a una comunidad.

¹⁶¹ Quienes ejemplifican la Época Moderna que se distingue por defender la tesis de que toda la vida social implica una lucha ya sea desde una autoconservación hasta la defensa de una soberanía del Estado. Cf. Axel Honneth. *La lucha por el reconocimiento*, 15.

¹⁶² Ibid., 13-14.

que, de cierta forma, el conflicto lleva a un estado de «tregua» como el objetivo central de toda práctica política y que es establecida mediante la firma de un contrato.¹⁶³ Hegel parte de este modelo para proponer el suyo pues critica que ambos consideran al «ser singular» como la definición a partir de la cuál concebir todo orden político y social, que a la larga implica que la sociedad sea concebida como una «sumatoria» de individuos, situación que impide que se desarrolle una unidad ética entre los seres humanos.¹⁶⁴

Por el contrario, lo que Hegel propone, de acuerdo a lo expresado por Honneth, es una comunidad integrada éticamente por lo que él denomina «ciudadanos libres» que se reconocen mutuamente, por lo que toda teoría filosófica de la sociedad debe remitirse no a sujetos aislados, sino a sujetos que a través de los lazos éticos trazan entre sí la vida en común. Así, se rescata la conexión entre la ética y la vida social pues a través del reconocimiento es como se da ese piso en común dentro de la misma diferencia. Esto permite pensar la tolerancia desde una perspectiva ética en el sentido de que una reflexión sobre el reconocimiento lleva también a abordar el tema de la relación y la convivencia con el otro desde la conformación de la identidad individual, el establecimiento de normas y la conformación de un código de valores, que visto desde la tolerancia es la relación entre una tolerancia negativa y positiva, e incluso, da pie a pensar la tolerancia desde una relación hermenéutica.

Por ahora, hay que enfatizar que el reconocimiento no es un ejercicio impositivo y autoritario en una sola dirección sino que es una relación intersubjetiva que implica un proceso continuo entre conflicto y reconciliación, pues se necesita de ambos dentro de la tensión existente entre los diferentes. Más allá de ser una lucha

¹⁶³ Ibid., 18-20.

¹⁶⁴ Ibid., 21-22.

por la autoconservación, se plantea un reconocimiento que resalte lo valioso de la diversidad de las dimensiones tanto de la individualidad humana como su cualidad social. No obstante, el reconocimiento no alivia la tensión moral por completo, sino que dicha tensión permanece a pesar de la firma de un contrato, y exige relaciones éticas maduras que conlleven a un nuevo concepto de lo social desde el manejo del conflicto a partir de dicha tensión,¹⁶⁵ para lo cual se vuelve relevante el hablar de una tolerancia (positiva) que acompañe esta visión de reconocimiento.

Para Hegel, todas las relaciones implican un reconocimiento, sea desde las relaciones familiares, las jurídicas y las éticas. La falta de reconocimiento, por su parte, lleva consigo un comportamiento destructivo y una actitud de menosprecio. En un primer estadio de reconocimiento conformado por las relaciones familiares, las actitudes de menosprecio se dan dentro de los lazos particulares. Dichas reacciones afectan la forma en cómo se concibe la persona y cómo integra su identidad, sin embargo, dichas actitudes de menosprecio no traen repercusiones dentro de un horizonte legal. Es en el segundo estadio, el de la sociedad civil, en donde de acuerdo con el análisis de Honneth se da pie al ejercicio del delito puesto que la falta de reconocimiento trae consigo la violación de la jurisprudencia acordada como parte del sistema que regula y ordena dicha sociedad. La base del menosprecio en cierto sentido es que el otro sea percibido como un ente «abstracto» o extraño, lo que enfatiza la noción de diferencia entre ambos.¹⁶⁶ De esta manera, la violación de una ley es percibida como la falta de reconocimiento público de la integridad de una persona. El delito, entonces, pone a prueba la integridad de la persona más allá de su dimensión individual, es decir, dentro de una vida en común con las demás personas.

¹⁶⁵ Ibid., 28-29.

¹⁶⁶ Ibid., 31-33.

Sin embargo, cuando el otro se defiende activamente en contra del agresor se cae en lo que Hegel denomina el concepto de lucha. Dentro de la lucha sólo el sujeto que se defiende “lucha por la integridad de su persona como un todo, mientras que el «delincuente», en su acción es movido simplemente por la imposición de un interés particular,”¹⁶⁷ lo que demuestra que en ocasiones, la ley no puede garantizar del todo un reconocimiento que ayude a vincular los intereses de todos los integrantes de una sociedad.

De ahí que se introduzca un tercer estado de reconocimiento basado en la figura del «honor». A través del honor, según Hegel, es como se da un reconocimiento del otro basado en la idea del «duelo de honor» en la que cada uno pone su «vida en juego» frente al otro, y ambos se reconocen como vulnerables. Este riesgo de perecer frente al otro dota al acto de menosprecio de una actitud destructiva, por lo que se vuelve necesario fortalecer un horizonte ético en el que se den relaciones maduras de reconocimiento que sean capaces de contrarrestar dicho menosprecio destructivo. A partir de dichas relaciones éticas maduras puede desarrollarse lo que Hegel denomina como una «comunidad de ciudadanos libres»¹⁶⁸ capaces de enfrentar los conflictos y de lograr una mayor autonomía, en el sentido de que reafirman su propia identidad como persona al tiempo que son consecuentes de una mayor dependencia recíproca con el resto de la sociedad, lo que implica una forma reflexiva de las relaciones entre sujetos en donde se da un reconocimiento cualitativo entre las personas. Por su parte, Honneth señala que en lugar de la idea del «honor» planteada por Hegel, ahora también se le designa ya sea desde un punto de vista universal como «dignidad» o bien desde un punto de vista subjetivo como «integridad». Ambos conceptos están

¹⁶⁷ Ibid., 34.

¹⁶⁸ Ibid., 36.

vinculados con la noción de un reconocimiento desde una perspectiva ética, e incluso resaltan la dualidad intrínseca al concepto de reconocimiento: por un lado la necesidad del reconocimiento individual como ser diferente; por el otro, el reconocimiento de los puntos en común, en lo universal.¹⁶⁹

Lo importante es señalar que a partir de esta tercer forma de reconocimiento, Hegel promueve que la teoría filosófica de la sociedad debe remitirse no únicamente a sujetos aislados, sino vinculados a través de lazos éticos que marcan los trazos en común dentro de una especie de «comunidad viva» en la que los espacios de libertad en lo público se dan una vez que se cumplen las libertades singulares, delineando así la conexión social entre sujetos. Su teoría filosófica social, en este punto, hace hincapié en que los sujetos deben considerarse no como sujetos singulares, sino que se relacionan a través de lazos éticos que marcan trazos en común. Su propuesta de una comunidad intersubjetiva y la tensión de ésta frente a un orden fincado en el derecho, lleva a Hegel a proponer un concepto de reconocimiento recíproco a través del cual busca resaltar la eticidad propia del ser humano que permita una vinculación entre lo social y lo moral, mediante la noción de intersubjetividad.¹⁷⁰ Ya no es una lucha por la autoconservación del individuo, sino una lucha por el “reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana,”¹⁷¹ en donde se rescata el potencial de la vida en común como parte de dicha individualidad. Es por esto que dicho modelo de reconocimiento se acerca a una noción de solidaridad pues implica pensar una comunidad más allá de una relación sólo jurídica sino valorando la relación con el otro, cargada de una noción constructiva éticamente cuya idea se redondea en la solidaridad.

¹⁶⁹ Ibid., 154-155.

¹⁷⁰ Ibid., 25-28.

¹⁷¹ Ibid., 29.

[...]«solidaridad» es sólo un título posible para la relación intersubjetiva que Hegel intentó denominar [como] «intuición recíproca»; desde él representa una síntesis de las dos formas de reconocimiento que le preceden, porque con el «derecho» comparte el punto de vista cognitivo del tratamiento igualitario, y con el «amor» el aspecto de conexión emocional y de la atención cuidadosa. [...] Hegel [...] entiende por eticidad el tipo de relaciones sociales que surge cuando el amor, por la presión cognitiva del derecho, se purifica hacia una solidaridad universal entre los miembros de la comunidad. Porque en esta implantación, cada sujeto puede respetar al otro en su especificidad individual; en ella se cumple la forma de reconocimiento más plena de pretensiones.¹⁷²

No obstante, aunque la solidaridad represente el punto máximo de reconocimiento del otro, tanto en sus particularidades individuales como al ser miembro de una comunidad, dicha solidaridad no puede entenderse sin haber transitado antes por una noción de tolerancia en donde se reconozca al otro como un interlocutor válido, tanto en lo común como en las diferencias.¹⁷³ Incluso, la crítica que hace Honneth a esta concepción hegeliana de la solidaridad es que carece de una motivación específica que impulse el reconocimiento, por lo que Honneth propone la búsqueda de un sentido existencial en la toma de conciencia de compartir ciertas amenazas,¹⁷⁴ idea que vinculará la propuesta de reconocimiento planteada con Honneth con la postura de Emmanuel Levinas, como se explicará más adelante en este mismo apartado.

Por ahora, cabe también señalar que Honneth también admite que el modelo de reconocimiento propuesto por Hegel implica una concepción moral con base en una teoría social de contenido normativo que parte de tres resultados: 1) la formación

¹⁷² Ibid., 113.

¹⁷³ Aún así, hay autores como Enrique Dussel, que sostienen que la tolerancia es una virtud política insuficiente dentro de una sociedad democrática, y por ello defienden que la solidaridad es la virtud en la que se debe centrar todo análisis. Cfr. Enrique Dussel, "Deconstruction of the Concept of 'Tolerance': From Intolerance to Solidarity", *Constellations*, número 11, (Marzo 2004): 326-30. Más adelante se retomará la relación entre tolerancia y solidaridad.

¹⁷⁴ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 113.

de una identidad del «yo» que está ligada al reconocimiento recíproco entre sujetos; 2) hay diferentes formas de reconocimiento (amor, derecho y eticidad) a través de las cuales las personas se confirman como personas individualizadas y autónomas;¹⁷⁵ y 3) la lógica de Hegel introduce el concepto de lucha moral para fundamentar la secuencias de un reconocimiento que sobrevive al conflicto. No obstante, de acuerdo con Honneth, el modelo debe de sobrevivir a la prueba de la experiencia capaz de vincular y establecer una lógica moral a los conflictos sociales.

En este sentido, Honneth retoma el trabajo de George Herbert Mead, quien es reconocido por vincular la filosofía social y la psicología para enfatizar la noción de experiencia social en el sentido de la conformación de la identidad del individuo. De acuerdo con Honneth, la teoría de psicología social propuesta por Mead ofrece una visión clara sobre la lucha por el reconocimiento como un punto de referencia para explicar el desarrollo moral de la sociedad, puesto que ofrece cómo el «yo» se ve en la necesidad de reelaborar sus interpretaciones iniciales de sí mismo de acuerdo a su interacción con los demás, lo cual lo llevaría a reconocer la existencia de diferentes interpretaciones y perspectivas. Para Mead, el sujeto conforma su identidad mediante las relaciones intersubjetivas que establece con los demás, en donde no sólo importan sus acciones, sino también las reacciones que los demás tengan hacia ellas y, por consiguiente, hacia él.¹⁷⁶ Mead introduce la categoría del «mí» como aquella imagen diferente a la que el «yo» tiene concebida de sí mismo; el «mí» responde a las reacciones y expectativas que los otros tienen a los gestos y acciones del «yo». Así, el «mí» tiene la facultad de cambiar al yo en su «identidad», es decir, el yo se concibe de manera distinta una vez que, a través del «mí», conoce la forma en cómo los otros

¹⁷⁵ A partir de esta estructura, la eticidad se forma mediante una secuencia de relaciones sociales intersubjetivas.

¹⁷⁶ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 90-92.

reaccionan ante él. Incluso, Mead va más lejos y habla de un «otro generalizado» como aquellas “normas de acción que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad,”¹⁷⁷ por lo que la identidad del sujeto no se crea únicamente a partir de sus relaciones intersubjetivas sino también entendiendo esa intersubjetividad dentro de una sociedad, que podría asemejarse a lo que para Hegel representa la persona jurídica de una sociedad civil. De esta manera, el individuo maduro adquiere conciencia de sus deberes y derechos dentro de su comunidad como parte de la formación de su identidad en relación con su comunidad.¹⁷⁸

Ahora bien, de acuerdo al análisis que Honneth hace de Mead, la conformación de la identidad no se da de manera pacífica, sino que implica una lucha entre la identidad del «yo» frente a las exigencias que el «mí» le pone ante sí, con toda la carga de las demandas propias del «otro generalizado»;¹⁷⁹ es decir, el individuo debe de definirse tomando en cuanto tanto las reacciones que individualmente se tienen de sus acciones, como las demandas que se tienen de él como miembro de una comunidad. Esto lleva al individuo a un proceso que Mead denomina como una «lucha por la individualidad» en donde la sociedad debe tomar en cuenta los intereses particulares de los individuos.¹⁸⁰ El riesgo implícito que concibe Mead en las demandas hechas por la comunidad es la imposición de un modelo de vida como absoluto, en donde el sentido de pertenencia está relacionado con la aceptación de ese modelo, con el riesgo que una voz absoluta implica ante aquellas voces que se reconozcan como distintas o disidentes, situación que debe tenerse en cuenta al momento de retomar el concepto de reconocimiento.

¹⁷⁷ Ibid., 98.

¹⁷⁸ Ibid., 99.

¹⁷⁹ Ibid., 102-104.

¹⁸⁰ Ibid., 106.

Así, el modelo planteado por Honneth, siguiendo tanto a Hegel como a Mead, está inspirado en una reflexión sobre el reconocimiento como forma de delinear la identidad del sujeto tanto como un individuo como un miembro de una comunidad ligada no solamente por un sistema jurídico, sino cuyas relaciones estén fortalecidas por una «vida comunicativa» dada entre todos los miembros. En este modelo el reconocimiento, a su vez, se resalta la conformación de una identidad y un sentido de pertenencia a la misma comunidad. No en balde Hegel establecería como escalón último de reconocimiento la idea de solidaridad. Sin embargo, hay autores como Emmanuel Levinas, quien también reflexiona sobre la figura del reconocimiento, que señalan que al hablar del reconocimiento del otro, es necesario tener cuidado de no imponer un sentido de homogeneidad ante el reconocimiento como miembro de una comunidad puesto se tendría el riesgo de promover regímenes autoritarios o totalitarios. Para Levinas, el riesgo de suprimir la individualidad es precisamente el promover ese totalitarismo.¹⁸¹ De esta manera, es necesario retomar el modelo de reconocimiento propuesto por Levinas como una forma de hacer hincapié en la responsabilidad del individuo con respecto del otro que conlleva la misma idea del reconocimiento.

El reconocimiento del otro a partir del encuentro con su rostro: la reflexión de la tolerancia a la luz de la propuesta de Emmanuel Levinas.

Si bien la propuesta de Honneth enfatiza la idea de reconocimiento como parte de un proceso de conformación de una identidad tanto individual como social, existe otro autor que también aborda el tema del reconocimiento pero cuya idea central se encuentra plasmada en tomar consciencia de que el otro es quien define al individuo.

¹⁸¹ Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, 408.

Emmanuel Levinas, filósofo lituano de origen judío, hace hincapié en que el acontecimiento ético se da una vez que se ha roto con la indiferencia hacia el otro, o dicho en otras palabras, es la posibilidad de establecer una relación de «uno-para-el-otro».¹⁸² Así, con base en dicha relación se puede llegar a establecer una noción de reconocimiento que recabe el momento de relación entre el «yo» y el «tú», para fortalecer la valoración del otro como un interlocutor importante dentro de una tolerancia positiva y propositiva.

Según Levinas, la relación entre el ser y el pensar del ser humano está dada en el marco de la relación con el otro. De esta forma, se rescata la relación del «yo» con el «tú» al establecer que el «yo» se define a través de su relación con los demás. En principio, para que ese «yo» decida establecer contacto con el otro es porque encuentra en esa persona algo valioso. Ahora bien, una gran diferencia en el pensamiento de Levinas con respecto a otros autores es su definición de ese «otro». Para Levinas «el otro» no representa un objeto externo del cual se apropie la persona para un uso determinado; por el contrario, el otro es una persona que al entrar en relación con el «yo» lo determina a éste; el otro no se identifica como un agente externo, sino como pieza fundamental en la creación de la identidad del «yo», por eso Levinas le otorga el pronombre «tú» o, en su caso, la imagen de «el Rostro».

A partir del análisis de ese rostro, el «yo» se reconoce vulnerable al descubrir que es una vulnerabilidad también compartida con el otro;¹⁸³ siguiendo con el

¹⁸² Emmanuel Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (España: Pre-Textos, 2001), 10.

¹⁸³ Otro autor que también hace hincapié en la vulnerabilidad del ser humano como punto en común entre todos los hombres es el filósofo italiano Giorgio Agamben quien siguiendo parte de las reflexiones de Michel Foucault sitúa su reflexión a partir de la «nuda vida», es decir, aquella vida que es insaciable pero que también está expuesta a que cualquiera (pensando en cualquier ser humano) se la quite. La reflexión expuesta por Agamben está orientada a enfatizar que las relaciones entre las personas van más allá de tratárseles como objetos en pro de un progreso. La experiencia con el otro es una experiencia que nos afecta como seres humanos pues nos hace volver la cara a la fragilidad del ser humano, una fragilidad que compartimos todos y de la cual todos somos responsables. Cfr: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (España: Pre-Textos, 2003).

planteamiento de Levinas, si el «yo» se determina a partir de lo que el «tú» le muestra, la vulnerabilidad del «tú» también se encuentra presente en el «yo». Así se establece una relación de origen con el «tú» enfatizando que es éste el que determina al «yo». Por ende, no se establece una relación de igualdad entre el «tú» y el «yo», sino que el «yo» depende de la interpretación que tenga el «tú» de él. Si bien, a partir de esto se podría ya defender un cierto modelo de intersubjetividad (como el propuesto por Honneth), Levinas va más lejos en señalar que esta condición de vulnerabilidad que aparece en «el rostro del otro» puede despertar en el «yo» una actitud de violencia y dominación. Esto es porque aún se ve al otro como un objeto que se puede poseer, no a través de una relación cara-a-cara, ni mucho menos en una relación de uno-para-el-otro. El encuentro con el rostro del otro no necesariamente lleva a un reconocimiento *de facto* sino que requiere de la toma de conciencia sobre el papel que juega el rostro en el «yo» para que sea capaz de superar ese primer impulso de violencia y dominación.¹⁸⁴ De acuerdo con Levinas,

El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo... No viene a mi encuentro desde el ser en general. Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Le comprendo a partir de su historia, de su medio de sus hábitos. Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar... En el mismo momento en el que se realiza mi poder de matar, el otro se me ha escapado.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Aunque Honneth también reconoce el riesgo de caer en una relación de dominación, la diferencia del modelo levinasiano es que busca apuntalar una motivación para la valoración del otro, al poner como eje de la relación al otro y no al yo.

¹⁸⁵ Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 21.

Así, el encuentro con el rostro adquiere otra significación. Es un encuentro con el ser moral a través de una conciencia humana. Se afirma una preocupación ética por la persona que sobrepasa un primer impulso a dominarlo y matarlo.

El rostro *significa* de otro modo. En él, la infinita resistencia del ente a nuestro poder se afirma precisamente contra la voluntad asesina que arrastra, porque, en su desnudez – y la desnudez del rostro no es una figura estilística – significa por sí misma.¹⁸⁶

Levinas busca enfatizar una conciencia moral que vaya más allá de una simple emotividad momentánea de encontrar al otro vulnerable,¹⁸⁷ sino que se fundamente en fortalecer una conciencia humana que motive una responsabilidad por el otro. Esta responsabilidad es la pieza clave de la moralidad ética propuesta por Levinas. “La humanidad de la conciencia no está en sus poderes sino en su responsabilidad. En la pasividad, en el acoger, en la obligación con respecto a otro: el otro es primero.”¹⁸⁸ De esta forma, la teoría de Levinas sobre el reconocimiento cambia el enfoque, de estar centrado en el sujeto que se define a partir de la intersubjetividad, a la importancia de ese otro que ante el «yo» lo interpele y le demanda el ser responsable ante él de su propia vida. Así, el modelo ético de Levinas va más allá de crear una sensación de compasión motivada por un sentimiento de culpa;¹⁸⁹ al vincularlo con el reconocimiento es una propuesta ética de la responsabilidad en donde el otro tiene confianza en que el «yo» hará caso a esa relación de responsabilidad que tiene para

¹⁸⁶ Ibid., 22. Las itálicas son del autor.

¹⁸⁷ Alasdair MacIntyre hace una reflexión crítica sobre el emotivismo. El problema con éste, según MacIntyre, es que da pie a que se confundan los juicios morales con juicios de preferencias personales; confunde la distinción entre las relaciones sociales que pueden ser manipulables y las que no lo son. Así, un mundo en el que sólo se tomaran en cuenta las relaciones sentimentales sería un mundo en el que todas las relaciones podrían llegar a ser manipulables y en el que la elección de un código moral estaría basada en preferencias personales. *Cfr.* Alasdair MacIntyre, “Emotivism: Social Content and Social Context”, en *After Virtue*, 23-35.

¹⁸⁸ Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 138.

¹⁸⁹ Como podría decirse del modelo ético de Rorty que en cierto modo cae en un emotivismo, con los conflictos ya descritos por MacIntyre. Para un acercamiento al modelo ético de Rorty, *Cfr.* Richard Rorty, “Derechos Humanos. Racionalidad y Sentimentalidad”, en Hurley, (ed.) *De los derechos humanos*, (Madrid: Trotta, 1998), 117-136.

con el otro. Se aventura nuevamente una idea de solidaridad basada en la responsabilidad con el otro, aun cuando no acabe de aclararse cómo llevarla a cabo, y para lo cual, de acuerdo a la propuesta de la presente investigación, primero es necesario transitar por el arco de la tolerancia e incluso profundizar en una tolerancia hermenéutica, como se verá más adelante.

Por ahora, es importante señalar que Levinas acepta la importancia de tener un límite ante la responsabilidad que el otro le demanda al yo. Este límite está basado en un orden de justicia expresado por instituciones propias de un Estado de Derecho. No obstante, para que las leyes impuestas dentro de ese Estado tengan validez alguna deben fundamentarse en un proceso basado en una relación de uno-para-el-otro, es decir, en un encuentro con «el Rostro».¹⁹⁰ La legitimidad de un Estado esta dada a partir de qué tanto siga un comportamiento de acuerdo con el espíritu de reconocimiento y solidaridad basado en la toma de responsabilidad con el otro, de tal forma que la desobediencia civil es legítima cuando no sea así. Así, dentro de una sociedad heterogénea, el modelo de reconocimiento y responsabilidad propuesto por Levinas exige que las diferencias entre grupos y culturas sean tomadas en cuenta y participen en la conformación de las leyes e instituciones de su sociedad, sin que exista la dominación por parte de un grupo determinado. Sin embargo, la propuesta de Levinas parece quedarse corta en este último rubro pues si bien hace hincapié en un orden de justicia impregnado por esa conciencia humana basada en el reconocimiento y la responsabilidad con el otro, no se hace mención sobre cómo conformar dicho orden dentro de un horizonte práctico. Quizá la pieza clave es el romper con esa relación de objeto-dominación que se tiene actualmente y reemplazarla por la de rostro-responsabilidad, lo que exigiría aceptar que la relación

¹⁹⁰ Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 131.

de vulnerabilidad entre el «yo» y el «tú» se vuelve algo determinante lo que exige también el aceptar el reconocimiento dado a partir del rostro de quien interpele al «yo». Así, “lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder;”¹⁹¹ sino a una relación en donde se dé un reconocimiento. Bajo este esquema, un modelo de tolerancia positiva se nutre de la toma de conciencia y responsabilidad propuesta por Levinas pues pone en el papel principal del modelo no al «yo» que se define, sino al «tú» que lo interpela y le recuerda una condición común de responsabilidad-vulnerabilidad. El modelo de Levinas enfatiza que el reconocimiento, si bien es una búsqueda de pertenencia, no debe de olvidar su condición de relación y responsabilidad con el otro.

* * * * *

El objetivo de este capítulo es fortalecer un sentido ético que se encuentra implícito en la idea de la tolerancia, principalmente en su noción positiva, pues permite ver a ésta como parte de una sabiduría práctica que admite hablar de un espacio de convivencia entre perspectivas distintas. Cuando se defiende a la tolerancia positiva como una postura crítica que da pie a la discusión de distintos puntos de vista, sustentada en un reconocimiento del otro, se abordan tanto las tres dimensiones éticas que propone Ricoeur en su modelo como el énfasis puesto en el reconocimiento tanto por Honneth como por Levinas.

Por principio, se establece un horizonte del cuidado de sí en la medida las personas involucradas valoran lo que creen y lo que consideran razonable. Cuando una persona se presente ante otra en diálogo, lo hace con todo su horizonte cultural que la define y le da identidad,¹⁹² mismo que también se presta a una interpretación (y

¹⁹¹ Ibid., 23.

¹⁹² Charles Taylor, “Horizontes incluídibles”, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundacionales de la Ética del siglo XX*, Madrid: Alianza Editorial, 2003), 23 .

valoración) por parte de su interlocutor. Dicho en otras palabras, en el momento de diálogo hay «algo en juego» que se presta a la crítica por parte de otros puntos, no obstante ese «algo» es importante para esa persona en el sentido que le da una identidad. En la definición de esa identidad también se encuentra también un ideal de vida buena a realizar o cumplir. El reconocimiento del otro se vuelve entonces también un reconocimiento del horizonte cultural que conforma a cada individuo y el inicio de la interpretación del mismo. Es en este encuentro en donde debiera existir un momento de tolerancia positiva que permita la crítica de ciertos puntos en donde convergen, sin que esto signifique una homogeneización u homologación de los puntos de vista. Como se definió en líneas arriba, la tolerancia positiva no busca dicha homologación sino que apunta a una reflexión a partir de la crítica cuya base es el reconocimiento que se tiene del otro que interpele al individuo.

Es aquí en donde entran tanto el cuidado por el otro propuesto por Ricoeur como el reconocimiento por el otro defendido tanto por Honneth como por Levinas. Es la aceptación de que el otro es capaz de hacer frente al individuo y, sobre todo, que tiene algo valioso que decirle o cuestionarle. Este reconocimiento por el valor del otro se convierte en un punto medular de la teoría de la tolerancia positiva. Vale la pena recordar que para que exista una actitud tolerante dos de las condicionantes es que aquello que se tolera parece molesto o erróneo, y por tanto se desaprueba. Además, existe una condición de desigualdad pues aquel que tolera tiene los elementos o medios de poder necesarios para evitar que eso que desaprueba se siga llevando a cabo. No obstante, al establecer la posibilidad de que aquel «rostro» – para usar la categoría de Levinas – que interpela tenga algo valioso que aportar dentro de ese mismo desacuerdo, es porque el «yo» le dota con un carácter de igualdad que antes no tenía, pues le da la oportunidad de que le muestre la imagen (del yo) con la que se

encuentra. El mismo Thiebaut también enfatizaba que el encuentro dentro de una tolerancia positiva lleva a un aprendizaje por parte de ambas partes no sólo en lo que se dice, sino en el ejercicio propio del reconocimiento hacia alguien.¹⁹³ Este encuentro «cara a cara» es lo que permite el reconocimiento del otro y de sí-mismo a través de la mirada de ese otro. Así, desde esta postura de reconocimiento es como la tolerancia positiva también puede proponerse como una ocasión de aprendizaje una vez superada la barrera inicial de la diferencia y el desacuerdo.

Ahora bien, la convivencia hace referencia al «vivir en compañía de otros», en donde exista una relación con esos otros. Una visión positiva de la tolerancia permite dicha convivencia entre los seres humanos al enfatizar la aceptación de que las diferencias existen y que, de cierta forma, es valiosa su existencia dado que permiten un cuestionamiento de los argumentos que conforman un modelo axiológico; esto permite una reflexión continua sobre el horizonte a partir del cual el ser humano se comprende a sí mismo, su papel en el mundo y a las personas que le rodean. Bajo esta perspectiva, debe existir una voluntad a escuchar a la otra persona independiente de su tradición cultural. Esto da pie a una convivencia que se hace innegable dentro del horizonte social del ser humano.

En este sentido, lo valioso de una concepción positiva de la tolerancia es que no solamente piensa en una convivencia pacífica entre distintos, sino que, busca una continua reflexión sobre el ser humano y su papel tanto en el mundo como con los demás a partir de la interacción y confrontación de ideas y cosmovisiones distintas; de ahí que las ideas, a pesar de ser distintas, tienen un valor en sí mismas siempre y cuando haya este espíritu de diálogo en el que exista una apertura a escuchar a la otra persona antes de emitir un juicio, es decir, una apertura a conocer al otro. Así, la figura

¹⁹³ Carlos Thiebaut. *De la tolerancia*. 55.

del diálogo, como espacio de convivencia, adquiere relevancia dentro de la tolerancia, especialmente en la noción positiva, pues sin ella la tolerancia como virtud de convivencia perdería sentido. Es por esta razón, que para fortalecer esta noción de diálogo, se propone una tolerancia hermenéutica que sirva de complemento a la tolerancia positiva al enfatizar una relación estrecha basada en un reconocimiento del otro, de cómo me interpele y mi responsabilidad ante él.

Asimismo, Lo que nutre el espíritu de convivencia de la tolerancia positiva es su horizonte ético propuesto en páginas anteriores, en donde se busca el equilibrio entre el cuidado en lo individual, lo social y lo institucional. Desde la postura de Ricoeur es un cuidado de uno mismo, de los que le rodean tanto en lo social como en lo político, para lo cual es necesario un reconocimiento de la diversidad con el fin de establecer un diálogo dentro de la diferencia. Este diálogo es permite que se piense en la tolerancia como una forma de vida que fortalezca la convivencia,¹⁹⁴ por lo que este actuar cotidiano debe estar reforzado por una formación en este sentido.

No obstante, durante este capítulo se ha buscado abordar el horizonte teórico del concepto de tolerancia desde una perspectiva ética. El objetivo era ilustrar que la tolerancia puede pensarse no sólo desde una perspectiva instrumental en función de un orden político, sino también desde una perspectiva ética que ayude a establecer un espacio de diálogo entre perspectivas distintas. De esta manera se la teoría ética planteada por Paul Ricoeur y su vinculación con la idea de la tolerancia, desde su sentido normativo hasta su sentido de crítica y escucha. Asimismo, también se abordó la teoría de otros autores como Axel Honneth y Emmanuel Levinas para ahondar sobre la idea del reconocimiento que implica la tolerancia positiva. La propuesta de este capítulo era mostrar que la tolerancia puede pensarse desde perspectivas distintas que

¹⁹⁴ Dees. "The Justification of Toleration" 147.

influyen en la forma en cómo se conciben las personas en ese momento de convivencia a través del diálogo. No obstante, no todas las concepciones de tolerancia dan como resultado el mismo tipo de diálogo. El diálogo que se propone desde una concepción positiva y constructiva va encaminado a fortalecer la convivencia dentro de la diferencia, con el fin de apuntalar una reflexión crítica capaz de cuestionar y reconstituir, si es el caso, el modelo axiológico que delinea la cosmovisión de una sociedad.

Así, el modelo de la tolerancia positiva rescata tanto una idea de reconocimiento como una idea de escucha; ahora bien, lo que se busca enfatizar es a la tolerancia como ese espacio de convivencia al que se pertenece dentro de un diálogo hermenéutico que permite tanto la comprensión del otro, como de uno mismo a través del otro que le interpela y le interpreta, que es un «juego» del que todos forman parte, de ahí que en el siguiente capítulo se analice el modelo de una hermenéutica —específicamente de Hans-Georg Gadamer— para enfatizar esta característica.

Capítulo III – Propuesta y crítica de la «tolerancia hermenéutica». Un horizonte de reconocimiento y comprensión dentro de la diversidad.

Hasta aquí, se ha hecho una revisión del concepto de la tolerancia, sus diferentes nociones y la forma en cómo ellas conviven dentro de un umbral o arco de conocimiento. Sin embargo, sigue pendiente parte de la pregunta sobre la motivación que inspira a la práctica de una tolerancia, es decir, aquello que justifique el que se toleren aquellas prácticas o creencias que no se aprueban. En un primer acercamiento se propuso que de cierta forma la respuesta que justifica esta práctica tolerante se encuentra en la revitalización del sentido ético de la tolerancia que permita enfatizar el reconocimiento del otro como un interlocutor valioso, situación que fortalece una concepción positiva de la tolerancia.

No obstante, pareciera que el reconocer el papel del otro dentro de la conformación de la propia identidad no es suficiente, pues el reconocimiento del otro que interpele al individuo en un ejercicio de diálogo, demanda también entrar a un espacio de comprensión en el que no necesariamente se logra un consenso, sino que es parte del mismo «juego» del interpretar al otro y a uno mismo a partir del otro. Así, la finalidad de este capítulo es mostrar cómo la tolerancia positiva se puede complementar con una hermenéutica filosófica, con el fin de puntualizar la relación entre el reconocimiento del otro –desde la perspectiva ética que se analizó en el capítulo anterior– y el momento de comprensión que ese otro exige tanto de él como de su interlocutor como parte de la práctica del diálogo en la diferencia.

En este sentido, se busca retomar la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer con el fin de fortalecer la reflexión ética sobre la tolerancia, y así que el modelo sea pensado no solamente a partir de un horizonte individual, entendido como

la primacía de un solo punto de vista, sino recuperando la importancia de la relación con los otros y la búsqueda de un diálogo que permita una comprensión profunda entre ambos («uno mismo» y los «otros»), de aquí que la propuesta central de este capítulo es mostrar lo que se ha llamado una «tolerancia hermenéutica».

Cabría preguntarse ¿por qué la hermenéutica para entender la tolerancia? En palabras de Gadamer “el alma de la hermenéutica consiste en que el otro pueda tener razón,”¹⁹⁵ lo cual representa una de las características a partir de la cual la tolerancia surge. Si bien la tolerancia que se busca delinear en el presente trabajo de investigación señala la posibilidad de existencia de discursos distintos, también demanda la toma de conciencia de que existe la posibilidad de que «el otro» tenga razón en su discurso, lo cual se vincula con la idea de pretensión de verdad y de reconocimiento del otro, ambas expuestas anteriormente, y que apuntalan el sentido ético de la tolerancia. Por su parte, el acercarse a la propuesta de Gadamer obedece al interés de rescatar la condición dialógica del lenguaje como una parte ontológica del ser humano,¹⁹⁶ característica que también se relaciona con la tolerancia enfocada en un diálogo constructivo con el otro. De ahí que la primera parte del capítulo sea una exposición del modelo de hermenéutica filosófica gadameriana, vinculado a la propuesta de una «tolerancia hermenéutica» que permita ahondar en la noción de comprensión y que nutre el momento de diálogo.

De igual forma, la idea de comprensión expuesta por Gadamer quedaría incompleta si no se relaciona con una noción de escucha del otro. Si bien, esta categoría sobre la escucha del otro no es abordada con tal énfasis por el propio Gadamer —en cierta medida pareciera que él la da por supuesto— no obstante, se

¹⁹⁵ Gadamer citado en: Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*. (España: Herder, 2003), 158.

¹⁹⁶ Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (España: Herder, 2002), 171.

considera como otro elemento necesario al hablar de una tolerancia hermenéutica, de ahí que para este efecto se retome la propuesta sobre el papel de la escucha dentro de una sociedad dialogante expuesta por Mariflor Aguilar Rivero.

Por último, el modelo de tolerancia hermenéutica debe hacer frente y sortear las críticas a las que se somete la misma tolerancia, que principalmente tienen que ver con su relación con la intolerancia y con una llamada falsa tolerancia. Para ello, se vinculara a la tolerancia hermenéutica con la noción de límite propuesta por Eugenio Trías, con el fin de mostrar su condición de umbral y movimiento que, además de mostrar el vínculo con su contrario (intolerancia), deja ver la cualidad de tránsito o movimiento que permite llegar a algo más dentro del diálogo, ya sea al cuestionamiento de las propias creencias y la evolución de las mismas, o bien, en el mejor de los casos, al fortalecimiento de una conciencia de solidaridad. Por lo pronto, en primera instancia, se revisarán las características clave de lo que se ha llamado «tolerancia hermenéutica».

La primacía por un diálogo y la búsqueda de comprensión como punto de partida para una «tolerancia hermenéutica»

Si bien la hermenéutica, como el arte de la interpretación se puede rastrear incluso en la filosofía estoica, la hermenéutica filosófica es una apreciación de la hermenéutica relativamente reciente que distingue las posturas de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, principalmente.¹⁹⁷ En este sentido, la pregunta obligada sería por qué hablar de hermenéutica actualmente, o dicho en otras palabras, por qué pensar el mundo a partir de la noción del interpretar y de qué forma se nutre el modelo de la tolerancia desde esta perspectiva. Aventurando una respuesta, esta búsqueda basada en la

¹⁹⁷ Grondin, *Introducción a la Hermenéutica*. 19.

hermenéutica parte del entendimiento de que no existe una certeza absoluta para comprender lo que sucede en la vida cotidiana e inclusive en el ser humano. La hermenéutica acepta la existencia de diferentes voces o discursos que no pueden verse a sí mismas como absolutos. En palabras de Gadamer, el uso de la hermenéutica como método es la búsqueda de un sentido para aquello que se puede cuestionar, pero un sentido que también abarca aquello que también exige de su interlocutor eso que se cuestiona. No es sólo el sujeto que se busca mediante lo que se cuestiona, sino que «lo que se cuestiona» también exige un sentido y una responsabilidad de dicho sujeto.¹⁹⁸ A esto es a lo que Gadamer le llamará círculo hermenéutico. Es precisamente esta noción del «juego» de la interpretación lo que nutre el modelo de la tolerancia pues es un cuestionamiento a la condición de que la tolerancia se «otorga» desde una posición de poder o autoridad diferenciada ante aquel que se tolera.¹⁹⁹ Por el contrario, bajo un ejercicio de comprensión, la tolerancia se convierte en un elemento clave dentro de un momento de interpretación.

Así pues, en el presente apartado se retoma la visión de Gadamer, dado que pone un énfasis particular en la importancia del lenguaje y el diálogo dentro del círculo hermenéutico, Gadamer coloca el diálogo en el centro de la hermenéutica filosófica. De acuerdo con este autor, la capacidad de cuestionar el mundo de manera crítica, se enfatiza con la hermenéutica dado que la interpretación requiere de ese cuestionamiento sobre algo y la toma de conciencia de la responsabilidad que exige el comprender algo a partir de un reconocimiento y una interpretación sobre lo que ese algo es y sobre lo que nosotros somos a partir de ese algo que se busca comprender. El círculo hermenéutico que plantea Gadamer está inmerso en un sentido de

¹⁹⁸ Carsten Dutt, *En conversación con Hans-Georg Gadamer* (Madrid: Tecnos, 1998), 32.

¹⁹⁹ Esta era una de las condiciones clave de la tolerancia que se analizaron en el capítulo I de esta investigación.

responsabilidad y valoración del otro y de uno mismo, a partir de la relación entre el sujeto o individuo con el otro, no obstante, es necesario analizar la el modelo gadameriano paso a paso con el fin de establecer los vínculos más importantes con el concepto de tolerancia para así vislumbrar la noción hermenéutica de la tolerancia.

Hans-Georg Gadamer es uno de los principales filósofos alemanes de la segunda mitad del siglo XX. Discípulo de Heidegger²⁰⁰ y asiduo lector de los clásicos griegos como Platón y Aristóteles. A través de su pensamiento buscaba revitalizar el pensamiento humanístico de la Grecia clásica sin olvidar las reflexiones propias de su realidad y su tiempo. Como punto de partida de su reflexión alrededor de su propuesta hermenéutica se encuentra la crítica del método científico como única vía de acceso a la verdad objetiva (y racional); esta visión dejaba fuera aquel conocimiento que no se pudiera comprobar de forma repetida, verificable y constante. La preocupación de Gadamer radica en que los fenómenos morales no pueden estudiarse de esa manera, es más, el ser humano mismo no puede entenderse siguiendo los pasos del método científico. A partir de esta reflexión, Gadamer propone una hermenéutica filosófica que ayude en la comprensión de las llamadas «ciencias del espíritu» y que tiene como fin último, entender a los otros y a uno mismo a través de ese diálogo con los otros. Esta búsqueda por una comprensión de y con los otros es lo que hace que la propuesta de este filósofo alemán sea atractiva a la luz de ampliar el horizonte de entendimiento de una virtud como la tolerancia, tratando de fortalecer mediante la hermenéutica aquellas características más relevantes de una tolerancia positiva.

²⁰⁰ Gadamer sigue de cerca las reflexiones vertidas en *Ser y Tiempo* para establecer su propia propuesta de una hermenéutica filosófica. No obstante, Gadamer se separa de Heidegger en su propuesta hermenéutica dado que hace énfasis en ciertos puntos como la *eficacia histórica* y la *lingüística* del *ser-ahí* en lugar de preguntarse por el *ser* mismo, como lo hace Heidegger.

Como se verá a lo largo de este apartado, el modelo de Gadamer coloca al diálogo en el centro de la hermenéutica²⁰¹ a través de una visión lingüística del ser humano, y de una reflexión sobre un mayor entendimiento de las ciencias humanas. Es por esto que creo que esta propuesta complementa el modelo de tolerancia positiva planteado por Carlos Thiebaut y que se ha analizado líneas arriba. El objetivo del presente apartado es mostrar cómo la hermenéutica filosófica gadameriana ayuda a repensar el concepto de la tolerancia positiva y proponer una «tolerancia hermenéutica» a través de la cual hacer énfasis en ésta última como aquella que no sólo enfatiza la necesidad de un reconocimiento del otro como parte de esa búsqueda de diálogo entre dos posturas distintas, sino que además implica una apertura a la comprensión de ambas posturas desde sus horizontes de diálogo, con el fin de entender la forma en cómo ambos interlocutores también se entienden a sí mismos través del otro. Para lograr esto, es fundamental hacer una breve exposición de la propuesta de Gadamer expresada en su obra principal: *Verdad y Método* (1960). Si bien, Gadamer publicó este libro a la edad de 60 años, en sus publicaciones posteriores se permitió profundizar y aclarar algunos de los puntos que ya había develado en un inicio en *Verdad y Método*. Esto hace de *Verdad y Método* el punto de partida para poder acercarnos al pensamiento de este notable filósofo alemán.

Gadamer y su reflexión sobre las «ciencias del espíritu» como forma de comprensión del ser humano.

Uno de los primeros filósofos en utilizar el término de «ciencias del espíritu» fue Wilhelm Dilthey, cuya propuesta funge como uno de los puntos de partida para la reflexión de Gadamer en torno a las llamadas «ciencias del espíritu» y el historicismo.

²⁰¹ El mismo Gadamer reconoce esta característica de su propuesta en una entrevista que le hizo Carsten Dutt. Dutt, *En conversación*, 27.

Dilthey propuso el término de ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) –frente a las llamadas ciencias naturales (Naturwissenschaften)– como una forma de pensar el conocimiento en aquellas áreas que se centran en el estudio y la comprensión del ser humano,²⁰² como son la historia, el derecho, la economía política, la ciencia política, la teología, la psicología, el arte, la filosofía y la literatura.²⁰³ La relevancia de hacer esta distinción radica en la noción de que hay un cierto tipo de conocimiento que no puede ser develado siguiendo las directrices que marca el método científico –método a través del cual se estudian los fenómenos naturales –sino que, para entender «lo humano» era necesario recurrir a otras metodologías diferentes. La propuesta de Dilthey se centró en la postura historicista en la que todo acontecimiento es resultado de un proceso histórico determinado; el hombre es visto como ser histórico en el que los acontecimientos particulares que le toca vivir son aquellos que determinan su actuar.

Justamente, Gadamer rescata el término de las «ciencias del espíritu» porque reconoce que era necesario repensar la forma en cómo se considera el conocimiento y al ser humano dentro de las mismas. La propuesta de Gadamer busca hacer frente al modelo epistemológico que definía a las ciencias naturales y cuyo punto de partida es el concebir el conocimiento desde una perspectiva racional que sirviera para buscar una estandarización objetiva, dado que sus resultados eran fruto de la aplicación del método científico y la relación causa-efecto. Así, todo aquel conocimiento que no cumpliera con esta búsqueda por la objetividad quedaba relegado a un segundo lugar, como era el caso de todo aquello relacionado con el ámbito de lo humano. Sin embargo, la postura de Gadamer es distinta a la de

²⁰² Cfr. Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y la historia* (Madrid: Alianza, 1980).

²⁰³ Giovanni Reale y Dario Antiseri, “El historicismo alemán”. en *Historia del Pensamiento Filosófico. Tomo 3. del romanticismo hasta hoy*, 3ra. ed. (Barcelona: Herder, 2002), 408.

Dilthey²⁰⁴ pues más allá de continuar con el debate desde un punto de vista historicista, Gadamer centra su preocupación en que las ciencias del espíritu no compartan el mismo método que las ciencias naturales, lo cual no quiere decir que sean demeritorias.

En este sentido, la discusión que está atrás de esta crítica hacia las ciencias del espíritu tiene que ver con si el conocimiento que las alimenta está o no amparado por la razón, o más aún, si en las ciencias del espíritu podemos hablar de una noción de verdad. Gadamer apuesta porque así es, que sí se puede llegar a una noción de verdad pero que esto no significa que tenga que ser a través de una visión positivista de causa-efecto o una visión absoluta del término, sino que se necesita de un modelo mucho más amplio e inclusivo; más que dar «una razón» como tal, Gadamer hace referencia a una hermenéutica como «clave» para entender el mundo y conocer de mejor forma eso que se puede acercar a interpretar como «verdad». Así, su propuesta versa sobre una hermenéutica filosófica y humanista que ayude a comprender el mundo, y cómo ese entendimiento nos forma a nosotros mismos a través del acontecer del mundo frente a nosotros. No en balde es que uno de los títulos que Gadamer pensó en un inicio para *Verdad y Método* fuera el de 'Entender y Acontecer',²⁰⁵ como una forma de sintetizar toda su propuesta hermenéutica.

Si bien Jean Grondin²⁰⁶ hace hincapié en su libro *Introducción a Gadamer* de que dentro de *Verdad y Método* Gadamer no ofrece "grandes informaciones del método y de la verdad,"²⁰⁷ tanto la búsqueda de la verdad y como el método para

²⁰⁴ A diferencia de Gadamer, Dilthey buscaba establecer reglas generales para la hermenéutica o interpretación, en donde combinaba estudios de historia y de psicología. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*. . 21-26.

²⁰⁵ De acuerdo con Jean Grondin, quien es uno de los principales biógrafos de Gadamer. (Cf): Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*. (España: Herder, 2003), 33.

²⁰⁶ Profesor de filosofía, estudioso profundo tanto de Gadamer como de la hermenéutica filosófica.

²⁰⁷ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*. (España: Herder, 2003), 33.

acceder a ella son una preocupación de Gadamer que se encuentra velada en toda su obra. De cierta forma una de las preguntas iniciales de las que parte Gadamer tiene que ver con el cuestionamiento sobre a qué se le considera como «verdad» y a través de qué método ése devela ante el ser humano. La respuesta que pone sobre la mesa es su propuesta de hermenéutica filosófica, la cual desarrolla paso a paso dentro de *Verdad y Método*.

De hecho, esta propuesta de una hermenéutica filosófica, que Gadamer expone cuidadosamente, es una hermenéutica que tratará de entender el entender mismo;²⁰⁸ en este sentido, Gadamer basa su reflexión en que las «ciencias del espíritu» no pueden concebir su conocimiento sin esta noción del entender, para lo cual no existe un método instrumental pues, de ser así, se perdería el sentido del «entender». Dicho en otras palabras, Gadamer postula que “el entender, en el fondo no es tanto un *conocer* sino una experiencia, que nos sustenta y de la que nosotros nos nutrimos. Constituye el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias.”²⁰⁹ El énfasis está puesto en la experiencia compartida, en ese acontecer que transforma lo que está frente a al individuo pero que también transforma al individuo mismo. Es esta noción del entender a partir de ese acontecer compartido lo que se da dentro de un momento de encuentro y tolerancia frente al otro. La distinción con la propuesta de reconocimiento es que se enfatiza la idea de un conocimiento compartido, no es el sujeto el que se define, sino es el momento de diálogo entre los dos interlocutores o voces lo que a Gadamer le interesa rescatar.

²⁰⁸ Ibid., 39.

²⁰⁹ Ibid., 42. Itálicas del autor.

Por otro lado, no hay que olvidar que de acuerdo con el positivismo, las ciencias naturales enfatizan el uso del método científico como una forma de encontrar una verdad objetiva; para Gadamer, hay una objetividad dentro de las ciencias del espíritu a partir de la experiencia en el «acontecer» de los hechos. Al hablar de «entender» y «acontecer» Gadamer está pensando en una «experiencia de interpretación y transformación» de los hechos y de las personas que interpretan dichos hechos. En este sentido, no es posible buscar reglas generales para los hechos morales. Los fenómenos morales son difíciles de conocer, por lo que no se pueden establecer hechos exactos que cumplan con los lineamientos generales. En palabras de Gadamer:

Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno en su concreción histórica y única [...] el objetivo [de las ciencias del espíritu] no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado.²¹⁰

Según este autor, hay una búsqueda por esa comprensión de lo particular²¹¹ que permite establecer un diálogo con eso que se está interpretando, un diálogo en donde aquel que interpreta no se separe (ficticiamente) de aquello que lo interpela, sino cuya comprensión tiene que ver en la forma en cómo esa interpretación incluye el diálogo y la convivencia con aquello otro que lo interpela (ya sea un cuadro, un hecho histórico o una persona).²¹² Esta condición de interpretación y comprensión en el momento del

²¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*. (Salamanca: Sígueme, 1997), 33.

²¹¹ Este énfasis en lo particular ha llevado a la conclusión precipitada de que Gadamer defendía un relativismo histórico, sin embargo, Gadamer busca salvar este juicio precipitado al momento de hablar de una "eficacia histórica", concepto que se abordará más adelante en el presente escrito.

²¹² Esto hace que para Gadamer haya una estrecha relación entre la hermenéutica y su pregunta por la historia como esa búsqueda de la comprensión a través del arte de interpretar. En este sentido, trata de

diálogo, a partir de la cual hay un entendimiento mutuo es lo que se busca rescatar al proponer una tolerancia hermenéutica en donde se enfatice este encuentro basado en el reconocimiento y voluntad a una escucha de voces críticas –características propias de la tolerancia positiva–, que a su vez se refuerce por esta toma de consciencia de este momento de entendimiento conjunto.

No obstante, antes de desarrollar su propuesta formalmente, Gadamer introduce cuatro conceptos básicos del humanismo clásico que, a su juicio, deben retomarse al hablar de la hermenéutica filosófica: formación, sentido común, capacidad del juicio y gusto. A partir de estos cuatro elementos es como este filósofo alemán trata de rescatar la importancia del conocimiento humanístico –que en otras épocas era tan valorado– y cómo a partir de estos cuatro elementos Gadamer concibe que se dé una apertura al entendimiento del otro, por lo que es importante analizar más detenidamente cada uno de estos elementos.

a) En primera instancia, la noción de formación (*Bildung*)

Como primer elemento para pensar en el estudio de las ciencias del espíritu –y de cierto modo, para el estudio del ser humano– Gadamer introduce el término de *Bildung*, cuya traducción literal al español es “cultura”; no obstante, en alemán, *Bildung* hace referencia a dos nociones: la primera es a la cultura como patrimonio de costumbres, tradiciones y conocimientos –que quizá es la noción más común que se tiene sobre el término– pero también a la noción de cultura como el proceso a través del cual se adquiere una cultura, de ahí que el concepto al que se hace referencia en español es el de «formación». Así pues, Gadamer buscaba resaltar la dimensión

confrontar el pensamiento positivista que ya había influido en el historicismo con una forma distinta para estudiar las ciencias del espíritu; dicha forma tiene que ver con la hermenéutica a partir de la cual entendemos la historia, por lo que propone a la historia como la forma a través de la cual nos podemos acercar a las ciencias del espíritu. La historia, y cómo Gadamer concibe su entendimiento se convertirá en una pieza importante de su pensamiento.

individual del término de formación, que hace énfasis en la formación como una experiencia personal del proceso. De acuerdo con Gadamer, Hegel fue uno de los primeros que vio en la «formación» la condición de la existencia de la filosofía.²¹³ De esta manera, “[l]a formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre.”²¹⁴ En este sentido, Gadamer resalta la característica de dar forma al carácter del hombre a través de la experiencia, y de alguna manera contempla en la formación un conocimiento que no responde una metodología técnica, sino que toma en cuenta la sensibilidad y la experiencia del ser humano.

Ahora bien, Gadamer escogió con cuidado este primer elemento y en su texto aclara que *Bildung* incluye la palabra *Bild*, que significa imagen (o cuadro), pero que bien puede significar ya sea la imagen «imitada» (*nachbild*), o bien la imagen «por imitar» (*vorbild*). De esta forma, *Bildung* se refiere a un proceso de interpretación de un «cuadro» que puede entenderse a partir de una relación continua que deviene en un resultado, pero que ese resultado no está ya dado, sino que prosigue conforme la experiencia de la misma formación. Así, “[e]l resultado de la formación no se produce al modo de los objetivos técnico, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión.”²¹⁵ En especial este elemento está estrechamente relacionado con la concepción estética que Gadamer desarrolla a partir de la cual establece su propuesta de entendimiento. Por ahora baste identificar a la formación no como proceso que termina, sino más bien como un proceso en constante movimiento y por una constante búsqueda de

²¹³ Gadamer, *Verdad y Método*, 41.

²¹⁴ *Ibid.*, 39.

²¹⁵ *Ibid.*, 40.

entendimiento. Así, en ese transitar continuo también está implícita la noción de que no se cuenta con una verdad absoluta que explique tanto el mundo como al ser humano.

Siguiendo con esta idea de la formación como constante, Gadamer hace hincapié en que este proceso significa una interiorización de aquello que nos forma y da sentido, es decir, la formación implica la toma de conciencia de aquello que se sitúa frente a nosotros como interlocutor pero, no sólo como espectador, sino que dentro de un «juego»²¹⁶ de interpretación permite entenderlo y entendernos a nosotros mismos a partir de la interpretación que él nos devuelve. Este doble entender también nos forma, dotándonos de cierto carácter y sentido, es decir que “nada desaparece sino que todo se guarda”²¹⁷ en el interior de la persona.

Asimismo, según Gadamer, en la formación conviven lo general con lo particular, y siguiendo a Hegel “el hombre no es por naturaleza lo que debe ser, por eso necesita de la formación” para poder ser realmente.”²¹⁸ Así, Gadamer busca proponer un modelo que tome distancia de una racionalidad teórica positivista, y que permita una apertura de un entendimiento del otro a partir de ese encuentro. Es precisamente esta condición la que se busca rescatar al proponer un modelo de tolerancia hermenéutica que permita tanto la escucha del otro²¹⁹ como la toma de conciencia de que el otro también nos interpela, nos define y que necesitamos de él para comprendernos a nosotros mismos.

De acuerdo con Gadamer, el individuo no se puede abandonar a valorar sólo particularidades o conocimientos centrados en un área (o bien, en uno mismo), puesto

²¹⁶ El juego es una categoría importante para Gadamer, pues representa el juego propio del lenguaje en el que todos nos encontramos inmersos.

²¹⁷ Gadamer. *Verdad y Método*, 40.

²¹⁸ *Ibid.*, 41.

²¹⁹ Más adelante, en este mismo capítulo, se abordará el tema de la escucha del otro con mayor detenimiento.

que esto hace que pierda una capacidad de abstracción que ayuda a vincular diferentes conocimientos entre sí. Esto puede llevar a que el individuo se asfixie, dado que “no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida,”²²⁰ lo que conduciría a un narcisismo y a una valoración subjetiva de la vida. De cierta forma, Gadamer plantea buscar un justo medio en donde se pueda “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino el retorno a sí mismo desde el ser del otro.”²²¹ Esto exige un nivel de abstracción que incluye al otro en mis pensamientos y en mi forma de concebir al mundo, y la toma de consciencia de que yo mismo me concibo a partir de él. Es parte de la comprensión que se busca resaltar en una tolerancia hermenéutica. Así, “el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en el lenguaje y costumbres,” es decir, en relación con el otro. Luego entonces, “la formación no debe entenderse sólo como el proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino como el elemento dentro del cual se mueve quien sea ha formado de este modo.”²²²

Ahora bien, Gadamer introduce también el concepto de «tacto» como un complemento de la formación. Según Gadamer, el engarce entre la formación y el tacto está dado a partir de la memoria, entendiendo la memoria como el ejercicio de recordar y pero también de olvidar. Es decir, de la distinción sobre lo que recordamos (qué decidimos recordar) y lo que olvidamos (qué decidimos olvidar). Así, la memoria es el eslabón a partir del cual se constituye históricamente el ser humano. “Bajo

²²⁰ Gadamer, *Verdad y Método*, 41.

²²¹ *Ibid.*, 43.

²²² *Ibid.*

«tacto» entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales.”²²³ En este sentido, Gadamer reflexiona entorno a «decir algo con tacto», en donde se dice algo, pero también se deja sin decir otra cosa. No obstante, el decir algo «con tacto» busca significar ese algo que se está callando, se trata de inferirlo o dejarlo implícito, sugerirlo, de tal suerte que se haga presente en la mente del otro sin que se le haya dicho expresamente; que el diálogo no sea impositivo ni una lucha argumentativo; es un diálogo encaminado a la escucha del otro. “Por eso el tacto ayuda a mantener la distancia, evita lo chocante, el acercamiento excesivo y la violación de la esfera íntima de la persona,”²²⁴ al tiempo que permite también la comunicación y el diálogo.

Al decir que el tacto incluye la formación, a lo que Gadamer se refiere es que el tacto necesita de un sentido tanto estético como histórico. “El que tiene sentido estético sabe separar lo bello de lo feo, la buena de la mala calidad, y el que tiene sentido histórico sabe lo que es posible de lo que no lo es en un determinado momento, y tiene sensibilidad para tomar lo que distingue al pasado del presente.”²²⁵ Le quita el carácter intuitivo y lo encamine a una cualidad del ser humano como un ser receptivo capaz de reconocer, analizar y visualizar nuevas formas de comprenderse a sí mismo a través de comprender al otro. Lo destacado “como característica general de la formación [es] este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto de sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo

²²³ Ibid., 45.

²²⁴ Ibid., 46.

²²⁵ Ibid.

hacia la generalidad.”²²⁶ Es por esto que decimos una tolerancia hermenéutica desde esta postura permite reconocer el valor de entablar un diálogo con el otro y de las diferencias a las que el otro confronta al individuo, pero también exige una apertura a la escucha del otro de una forma sutil que, de cierta forma, expresa un cuidado del otro en el reconocimiento de sus particularidades.

De esta manera, en la formación está la capacidad de verse a si mismo y a sus intereses tomando cierta distancia de ellos para tratar de verlos como los ven los demás. Al lograr esto, hablamos de esa generalidad que para Gadamer radica en que lo particular no se determina por lo general, sino que lo general es una puerta abierta para conocer los puntos de vista de otros y de ahí, hacer una reflexión hermenéutica sobre uno mismo.

b) La reflexión de un *Sensus Communis*

Una vez abierta esta puerta a la escucha del otro, es necesario reconocer que dentro de la diferencia se pueden establecer puntos de encuentro, en lo que para Gadamer encontramos, siguiendo a Vico, como «sentido común». Hablar del sentido común necesariamente significa revitalizar la *eloquentia*, en donde hablar bien “significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien.”²²⁷ Con esta descripción de elocuencia, tanto Gadamer como Vico, hacen frente a la retórica, que es considerada como el arte de hablar en público y convencer de los argumentos que se esgrimen aún cuando su fortaleza pueda ser cuestionada más profundamente. Esta ha sido una lucha constante de la filosofía frente a la retórica en donde la filosofía busca rescatar la oposición entre *sophia* y *phronesis*.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid.. 49.

El ideal de la ciencia jurídica de Roma, que es el que retoma Vico, se siente más cercano al ideal práctico de la *phronesis*, que al ideal teórico de *sophia*. No obstante, según Gadamer, Vico le da un matiz peculiar a su concepto de *sensus communis* al rescatar la prudencia y la elocuencia como los puntos en los cuáles debe de apoyarse. Así, la ecuación dentro del *sensus communis* rescata más lo verosímil que lo verdadero. En este sentido, se puede pensar en lo verosímil como algo que se construye a partir de lo razonable y que, por ende, necesita del diálogo más que de la imposición de un solo punto de vista.

[...] *sensus communis* no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que forma toda comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.²²⁸

En esta noción de sentido común es donde radica el significado de la elocuencia, pues gracias a ésta se puede hallar lo evidente, identificado con lo verosímil; aquella similitud que se alcanza mediante el diálogo entre distintas posturas.

Asimismo, parece que no se puede educar en el sentido común siguiendo el método científico puesto que no se pueden hacer generalizaciones a partir de un hecho, así como también se complica la parte de dar pruebas en torno a un sucesos. Es así que Gadamer rescata la importancia de encontrar, mediante argumentos, aquello que se muestra como lo más convincente. Esto presenta un concepto de verdad que se acerca a la pretensión de verdad analizada en la propuesta de John Stuart Mill durante el primer capítulo de esta investigación, en donde ésta no se absolutiza ni se empotra

²²⁸ Ibid., 50.

en un altar incuestionable; por el contrario, la verdad se conforma a partir del diálogo y la discusión de argumentos en donde se conjugan la verdad y la similitud de dichos argumentos.

No se trata únicamente de contraponer un saber práctica frente a un saber concreto. Si no, según Gadamer, el sentido común tiene un sentido ético. En este sentido “acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad y esto quiere decir un ser ético.”²²⁹ Así, Gadamer, hace hincapié en la relación entre el sentido común y el sentido del bien común que se adquiere a partir de la convivencia en comunidad. De esta manera, el bien común debe surgir de las relaciones que se dan a partir de dicha convivencia. Aquí lo que se busca es resaltar el carácter práctico que tiene el saber del sentido común frente a dilucidaciones ampliamente teóricas. Según Gadamer, “la existencia moral e histórica del hombre tal como se configura en sus hechos y obras está a su vez decisivamente determinada por el *sensus communis*. La conclusión desde lo general y la demostración por causas no pueden bastar porque aquí lo decisivo son las circunstancias.”²³⁰ Asimismo, también Gadamer rescata la noción de Shaftesbury para rescatar que el sentido común también implica un sentido de comunidad y solidaridad, pero también de cierta responsabilidad y compromiso con la sociedad misma.²³¹ El énfasis, a diferencia del reconocimiento que se analizaba con Honneth, no está en ese orden dentro de la comunidad, sino en la noción de comunidad construida a partir de este encuentro con el otro; es decir, el encuentro demanda de los individuos ciertos compromisos. En otras palabras, Gadamer vuelve a hacer énfasis en

²²⁹ Ibid., 51-52.

²³⁰ Ibid., 52.

²³¹ Shaftesbury citado por Gadamer. Ibid., 54.

el papel de la formación en el sentido común mediante la vida en comunidad al decir que “no es en realidad una dotación del derecho natural conferida a todos los hombres, sino más bien una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza.”²³² Es interesante como aquí hace dos distinciones: la primera es que habla de una virtud social que se distingue de una virtud natural; es decir, el sentido común no es una virtud de facto en el ser humano, sino que se desarrolla mediante la vida en comunidad. De igual forma, Gadamer rescata y enfatiza el sentido de solidaridad con el otro al hablar de los conceptos *wit* y *humour*. Por *wit* podemos entender como la capacidad de un pensamiento claro y conciso con respecto a una situación determinada mientras que el sentido del humor es una forma a través de la cual establecemos relaciones con los demás y desarrollamos un sentido de solidaridad y empatía con lo que sucede a nuestro alrededor.

Por último, Gadamer señala que la noción de sentido común “contiene también el fundamento de una filosofía moral que haga verdaderamente justicia a la vida de la sociedad.”²³³ Luego entonces, el sentido común se apoya en los principios morales de una comunidad determinada pero comprende que dichos principios deben estar en constante movimiento para poder cumplir con un ideal de justicia. No es sólo un sentido de convivencia, también es un sentido de justicia dentro de esa convivencia. Esta es una forma de articular la ética con la política puesto que pone énfasis en la vida social como ese horizonte práctico de la hermenéutica filosófica. Aunado a esto, el sentido común ayuda a deshacer los prejuicios dado que se va forjando mediante la convivencia con los demás. El sentido de comunidad es algo que puede sujetarse a

²³² Ibid., 55.

²³³ Ibid., 56.

críticas y cambios, de acuerdo al reconocimiento y apertura a la escucha del otro que se tenga.

c) La importancia de la capacidad del juicio

La capacidad del juicio es un concepto que para Gadamer está estrechamente relacionado con el sentido común. La capacidad del juicio se puede definir como el subsumir correctamente y, por ende, aplicar de igual forma lo que se ha aprendido, lo que se sabe. La capacidad del juicio ayuda a valorar el estado de perfección e imperfección de las cosas; no obstante, cabe señalar que se tiene que pensar la capacidad del juicio en relación con los dos elementos que se han mencionado anteriormente, tanto el de formación como el del sentido común. Si se toma en cuenta el significado de la formación como ese proceso a través del cual se aprende a valorar el mundo conforme a una experiencia práctica y esa apertura a diferentes puntos de vista; y, aunado a esta noción de formación se recobra el sentido común como esa relación que solidaria que se establece con el otro a partir de la vida social, entonces la capacidad de juicio se basa en esa experiencia práctica que se da dentro de la vida en comunidad, en donde la relación con los otros y con sus respectivos puntos de vista se vuelve crucial para conformar el punto de partida del juicio tanto de cada individuo, como del juicio compartido con el otro. Con esto, se busca hacer hincapié en que el juicio no parte de un constructo teórico inamovible e incuestionable. Si no, siguiendo a Gadamer, “todo el mundo tienen tanto «sentido común», es decir, capacidad de juzgar como para que se le pueda pedir muestra de su «sentido comunitario», de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo y lo injusto, y la preocupación por

el «provecho común».²³⁴ El énfasis, para Gadamer, está puesto en la vida en comunidad pues no concibe que pueda ser de otra manera, y esto se ve reflejado en la forma en cómo articula los conceptos del humanismo. Así, el sentido común y la capacidad de juicio que de él emana, llevan a tratar de pensar el mundo mediante la perspectiva del otro. El punto de partida no es la visión de cada individuo sino «aquello» que surge al considerar al otro dentro del diálogo, que es parte de lo que más adelante definirá como círculo hermenéutico.

Por otro lado, no hay que olvidar que para Gadamer el buscar la justicia dentro de esa convivencia en comunidad tiene que ver con el sentido ético del sentido común. Bajo esta perspectiva “la aplicación de la ley moral a la determinación de la voluntad es cosa de la capacidad de juicio,”²³⁵ que se da a partir de un diálogo con el otro.

d) Dentro de un contexto, el gusto

Al analizar este elemento, Gadamer asegura que aunque suele referirse a este concepto con relación a la cualidad estética del mundo y las cosas, en realidad, tiene una relación con la parte ética del sentido común, pues a partir del gusto es como se da un momento de encuentro dentro de la vida en comunidad.²³⁶ Gadamer retoma a Baltasar Gracián como punto de partida e insiste en pensar el gusto como esa capacidad de discernir de manera sensible que establece un puente entre lo sensorial y la libertad espiritual.²³⁷ Así, “Gracián considera el gusto como una primera ‘espiritualización de la animalidad’ y apunta con razón que la cultura (*Bildung*) no sólo se debe al ingenio (*Geist*) sino también al gusto (*Geschmack*).” A partir de este concepto de gusto, es como Gracián concibe una formación social en donde se le

²³⁴ Ibid., 63.

²³⁵ Ibid., 64.

²³⁶ Gracian citado por Gadamer. Ibid., 67.

²³⁷ Ibid., 67.

valora como uno de los pilares de la «buena sociedad» ya que ayuda a distinguir entre “la estupidez de los intereses y de la privación de las preferencias, planteando la pretensión de juzgar.”²³⁸ Es decir, los gustos no pertenecen únicamente a la esfera de lo individual, sino que son evaluados dentro de esa vida en comunidad, puesto que la capacidad del «buen gusto» permite tomar distancia con respecto a uno mismo y las preferencias particulares para ponerlas en diálogo con las preferencias de los demás.²³⁹ De esta manera, lo individual es cuestionado en referencia a un todo con el fin de evaluar si va de acuerdo, si tiene un «sentido» dentro de la vida social. De esta forma, la teoría estética de Gadamer va más allá de una obra de arte, la obra de arte se convierte en un punto de partida para pensar la experiencia estética como una experiencia de interpretación en un momento de encuentro en donde hay «algo» a lo que se le está tratando de buscar sentido.²⁴⁰

La finalidad de *Verdad y método* no era la de ofrecer una teoría integradora de las artes. Se trataba más modestamente de la “*elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*” (como dice el título de la primera parte de la obra), cuyo alcance sobrepasa el ámbito del arte y puede ser fructífero para una hermenéutica más general de las ciencias humanas y del entender lingüístico. La tesis fundamental de Gadamer es aquí que el arte constituye un juego, cuyo sentido consiste en la representación transformadora que proporciona a lo representado un incremento de ser. Este incremento de ser significa que el ser, transformado de esta manera, es conocido en su verdad. Esta verdad conocida se convierte para el espectador en el encuentro consigo mismo.²⁴¹

Esta búsqueda de sentido, es también el inicio de un comprender, pues amplía la noción de la interpretación ya no sólo al objeto que se está interpretando y abre las

²³⁸ Ibid., 68.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Grondin, *Introducción a Gadamer*, 75.

²⁴¹ Ibid., 83.

puertas a una escucha del sentido que se imprime desde el autor/artista/creador y la del espectador.

Así, lo que Gadamer plantea a partir de estos cuatro elementos: formación, sentido común, capacidad de juicio y sentido gusto es una nueva noción del comprender, que abarca no sólo el entendimiento de un «objeto» a descubrir, definir y clasificar metodológicamente, sino a comprender en relación con las personas que se ven vinculadas a ese objeto, no sólo desde lo individual, sino poniendo un especial énfasis en el horizonte cultural al que pertenecen, que es compartido y creado con el otro, y a partir del cual se le dota de cierto sentido a eso que se está interpretando. Aplicar este modelo del comprender a la tolerancia, significa entonces el concebir una tolerancia que no sólo reconoce la posibilidad de un diálogo crítico desde otra postura y a su interlocutor como una voz válida, sino que busca establecer un momento de comprensión en el que no se trate únicamente de comprender el discurso en sí, sino de comprender a sí mismo a través de ese discurso, a través de lo que Gadamer llamará el «círculo hermenéutico». Este modelo hermenéutico de la tolerancia implicaría también que el foco de tensión (o desaprobación) ya no se centra en la persona que lo crea o pronuncia, sino en ese «algo» que está por comprenderse, permitiendo el reconocimiento de la otra persona como ese tú del que hablaba Levinas. Es por esta razón que es importante profundizar en la propuesta gadameriana de la comprensión para fortalecer la propuesta de una tolerancia desde la hermenéutica.

La «tolerancia hermenéutica» como propuesta de comprensión y escucha al otro.

De acuerdo con Gadamer, el problema de la hermenéutica se centra en la comprensión, sin embargo, debe plantearse el comprender de manera distinta a lo habitual²⁴² pues no puede entenderse como una interpretación simple de un «texto»²⁴³ sino más bien “como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto en el arte como de cualquier otro género de tradición;”²⁴⁴ lo que se busca es comprender el sentido dentro del acontecer del texto²⁴⁵ y las acciones. Así, siguiendo esta idea, se verá que para la filosofía de Gadamer, la tradición se convierte en un elemento clave para la comprensión que se busca, sin embargo, falta esclarecer ¿cómo entablar ese diálogo con la tradición y su relación con un modelo de tolerancia determinado?

Para Gadamer, aquello que se reconoce como tradición –ya sea una expresión artística, religiosa, jurídica, literaria, entre otras– se encuentra despojado del referente de su mundo inmediato, por lo que necesita interpretarse a través de un medio. De aquí que, siguiendo la tradición griega, corresponde a la hermenéutica el dilucidar la forma en cómo entablar ese diálogo con la tradición con el fin de alcanzar una comprensión profunda de la misma. No obstante, el mismo Gadamer señala que antes de hacer esto es necesario hacer una reflexión acerca de los presupuestos que se tienen sobre la conciencia histórica.²⁴⁶ Así, una de las formas en que se puede visualizar este proceso es dentro de la experiencia estética puesto que la obra de arte tiene la facultad de mostrar un momento histórico que ya no está (presente) y que sin

²⁴² Gadamer, *Verdad y Método*. 217.

²⁴³ Más adelante se verá como cuando Gadamer habla de texto, tiene en mente no sólo un texto escrito, sino la interpretación de distintas expresiones y facetas del ser humano.

²⁴⁴ Gadamer, *Verdad y Método*. 217.

²⁴⁵ No hay que olvidar que para Gadamer *el texto* no se refiere únicamente a la palabra escrita, sino que también es inclusivo de otras manifestaciones del lenguaje.

²⁴⁶ Gadamer, *Verdad y Método*. 218.

embargo acontece o se devela ante un espectador o lector en un tiempo presente que lo cambia y lo determina de una manera distinta a cómo y cuándo fue concebida.

De esta forma, “[e]l arte [como hecho] no es mero objeto de la conciencia histórica, pero su comprensión implica siempre una mediación histórica;”²⁴⁷ luego entonces la pregunta sería “¿cómo se determina frente a él [frente a este acontecer] la tarea de la hermenéutica?”²⁴⁸ Aquí, Gadamer dialoga con la postura de Schleiermacher²⁴⁹ y Hegel con el fin de trazar los matices de su propia postura. En el caso de Schleiermacher, critica que su concepto de comprensión esté vinculado a la idea de una reconstrucción del momento histórico en el que se dio la obra de arte en cuestión. La crítica de Gadamer parte de que este momento no puede ser reconstruido como tal, por lo que, siguiendo a Hegel, tratar de hacer esa reconstrucción sería algo pretencioso y falso dado que el pasado no se puede re-crear dentro de un tiempo presente; Gadamer sostiene que las circunstancias del mundo presente influyen en la forma en cómo ese pasado es traído nuevamente a la luz, de tal suerte que “la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento [pasado] con la vida actual.*”²⁵⁰

Así, se puede constatar que la reflexión hermenéutica gadameriana busca un diálogo entre el acontecer presente y los hechos pasados lo que a su vez implica una reflexión sobre el pasado en donde se manifiesta una consciencia crítica entorno a la noción de verdad dentro de una tradición histórica. La tradición histórica no puede pensarse como una verdad incuestionable por el hecho de pertenecer a un tiempo

²⁴⁷ Ibid., 218-219

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ No hay que olvidar que en la segunda parte de *Verdad y Método* Gadamer hace una crítica sobre las posturas de Schleiermacher y Dilthey, y argumenta que lo que ambos autores dejaron de fuera en sus respectivas teorías es el problema de la verdad dentro de la hermenéutica, y se preocuparon más por el problema del método dentro de las ciencias del espíritu. Cfr.: Groncin, *Introducción a Gadamer*, 97-99.

²⁵⁰ Gadamer, *Verdad y Método*, 222

pasado; tiene que pasar por un proceso de diálogo en el que el presente nos sirva de medio a través del cual develamos la influencia que ese pasado ejerce en el presente mismo, la influencia de las tradiciones como discursos que permean y atraviesan al lector o espectador. No obstante, antes de analizar la forma a través de la cual Gadamer propone el acercarse a la tradición histórica, es necesario hacer hincapié en lo que Gadamer entiende por el comprender y su relación con el círculo hermenéutico.

Para Gadamer comprender

[...]significa entender unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo. En general, los hombres se entienden inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo. Por lo tanto, el acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse respecto a algo.²⁵¹

Este entender unos con otros puede interpretarse en dos sentidos: primero en un sentido llano y literal, es un ponerse de acuerdo entre dos voces que dialogan, entre dos discursos o dos persona; así, cabría hacer énfasis en el que todo diálogo parte de la postura de busca un acuerdo sobre algo, es decir, de un encuentro de dos voluntades de escucha mutua sobre un «algo». De aquí que haga sentido el que Gadamer más adelante aclare que cuando uno se pregunta cómo es que el otro ha llegado a concebir determinado juicio u opinión sobre ese algo se renuncia a la búsqueda de un sentido compartido a partir de un diálogo, pues se presupone que el otro tiene una concepción equivocada y, por ende, la voluntad de escucharlo se rompe. De aquí que más adelante también se haga énfasis en la importancia de la escucha al otro, que si bien es un punto que Gadamer pareciera presuponer, no lo aborda directamente en *Verdad y Método*.

²⁵¹ Ibid., 233

En una segunda lectura en torno a este acuerdo compartido sobre algo hace referencia a que este diálogo puede darse entre dos momentos históricos, en donde también se busca una mediación entre un discurso pasado y su implicación dentro de un discurso presente; en otras palabras, es el encuentro de dos voces discursivas pertenecientes a dos momentos históricos distintos que influyen en dichas voces. Es aquí en donde se habla de un discurso del autor y un discurso del lector de una obra y/o un texto, en donde la idea de Gadamer es que ninguno de los dos tenga una primacía sobre el otro, sino que la voluntad de escuchar ambos discursos los rebase, los atraviese y los lleve a conformar un discurso distinto a partir de ambas voces.

No obstante, en ambas lecturas se pueden formular las siguientes preguntas: ¿desde dónde parten estos discursos?, ¿a partir de qué se desarrollan los argumentos que les dan vida y sentido?, o aventurándose un poco más, ¿cómo es que la tradición se ve reflejada en dichos argumentos? Una primera respuesta que arroja Gadamer es su reflexión sobre los prejuicios, entendidos estos no como un juicio falso o negativo, sino como un juicio que debe completarse y sustentarse mediante un diálogo. El prejuicio es la idea a través de la cual cada individuo se acerca al mundo y tiene una primera comprensión del mismo; no obstante, al seguir la propuesta gadameriana, una hermenéutica filosófica demanda el pensar cada prejuicio no cómo acercamos al mundo, pero, siguiendo su propuesta hermenéutica, todo juicio no podría ser considerado como una idea absoluta ya dada, sino que se encuentra inmersa en un diálogo²⁵² que implica que la comprensión se da tanto del juicio mismo, como de los interlocutores. Este horizonte de diálogo es un horizonte circular, pues la comprensión no sólo es una comprensión del otro, sino de uno mismo a partir del otro..

²⁵² Ibid., 337-339.

Siguiendo a Heidegger, Gadamer llamará a esto «círculo hermenéutico», entendido como ese proceso en el que no sólo comprendo al otro sino que el sujeto o individuo se comprende a partir de esa interpretación del otro. Asimismo, otra de las características del círculo hermenéutico es que también centra la tensión no en las personas como sujetos individuales, sino en una relación no sólo de reconocimiento y definición identitaria, sino de comprensión de esa identidad en relación con el otro por lo que se vuelve una identidad construida y compartida con el otro; además, «la cosa misma» a comprender va más allá de una definición absoluta, sino que es la búsqueda del sentido de dicha cosa en relación con sus interlocutores.²⁵³ Nuevamente, el ejercicio de comprensión deja de ser individual y se vuelve, a través del reconocimiento y el diálogo, parte de un momento compartido con alguien más. En este comprender, también se da lo que Gadamer denomina como «fusión de horizontes», dado que no existe en realidad un horizonte del presente ni un horizonte del pasado, ambos confluyen en cada interlocutor a' momento del diálogo; así el “[c]omprender es siempre el proceso de fusión de estos «horizontes para sí mismos»”²⁵⁴ y profundiza en que dicha fusión “tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.”²⁵⁵ De alguna forma, es reconocer el pasado histórico, las tradiciones que permean en los principios de creencia a partir de los cuales se concibe el mundo, de manera que al mismo tiempo contengan el tiempo presente.²⁵⁶

Aunado al comprender Gadamer introduce dentro de su círculo hermenéutico la idea del «juego lingüístico» como la visión con la búsqueda de liberar la

²⁵³ Ibid.. 332-333.

²⁵⁴ Ibid.. 376-377. El énfasis es del autor.

²⁵⁵ Ibid.. 377

²⁵⁶ Ibid.. 453.

subjetivación del lenguaje y el diálogo a un pensar objetivo y cerrado. El juego representa en Gadamer una experiencia que modifica el comportamiento del individuo y la envuelve, pero que es algo que si bien el individuo entiende, éste no lo controla, sino que está más allá de él. El juego, en Gadamer, es la apertura a lo real y a la simultaneidad, en el sentido de tratar de demostrar que no se busca explicar el todo a partir de reglas racionales que aspiren a un control absoluto, sino que, en la figura del juego, contempla un esfuerzo con una intención no medida, que está siempre en movimiento y que acontece envolviendo al individuo. Así, el juego representa una «ocasión» en el sentido de que tiene un espacio y tiempo propio. Esta noción de juego, complementa la idea de un momento de diálogo en el que la comprensión es una experiencia que acontece, se es parte de ella, influye y transforma al individuo de una manera que tal vez él mismo no se imagina, pero sobre todo, es una experiencia que no se controla,²⁵⁷ y que incluso puede expandir la fusión de horizontes ya no sólo dentro de la historicidad –la noción del horizonte pasado y el presente– del individuo sino también entre los horizontes de ambos individuos cuando se sumen en el juego lingüístico.

Así, la propuesta hermenéutica de Gadamer ayuda a pensar la tolerancia en un sentido igualmente envolvente en un momento de diálogo, un diálogo que acontece, en el que se toma conciencia de la experiencia de la comprensión no sólo como reconocimiento del otro, sino como una comprensión del otro y de uno mismo a través del otro, mediante la interpretación de ese «algo» que se encuentra en juego por ser entendido y la fusión de los horizontes de entendimiento de ambos interlocutores. Pues bien, para que este momento se logre debe existir tanto la voluntad de escucha en el

²⁵⁷ Ibid., 144-145.

diálogo como, por principio, una tolerancia a la diversidad existente en las sociedades contemporáneas y que interpele a los individuos como parte de la vida en común.

No obstante, pareciera ser que dentro de la noción del diálogo el énfasis está puesto en el habla y no en la escucha; la cultura occidental no se centra en la enseñanza de la escucha sino que es algo que da como supuesto. “[L]o que domina en nuestra cultura es pensar la razón en términos de *hablar y decir*, nunca de escuchar,”²⁵⁸ no se incluye a la escucha como parte central de una racionalidad. A pesar de este «olvido» de la escucha, un diálogo implica un proceso de transformación de aquellos que participan en el diálogo,²⁵⁹ es la suspensión tanto de las propias creencias como absolutos, por lo que se requiere de este sujeto reflexivo, sensible, crítico al que se hace alusión dentro de la tolerancia positiva, que también se convierte en un sujeto «pos-creyente», aquel que es consciente de la falibilidad de sus creencias y que sabe que puede mejorarlas²⁶⁰ al momento que que sus creencias entran en un círculo hermenéutico de cuestionamiento y comprensión. En esta condición de poscreyente siempre se acentúa un carácter reflexivo y de escucha ante otros criterios de verdad. Es por esto que “[l]a escucha espanta porque, al escuchar, bien puede aparecer ante nosotros lo otro, lo que no soy yo con todas sus posibilidades y todas sus diferencias que pueden cuestionar nuestra particular forma de ver el mundo,”²⁶¹ pero que también ofrece la fortaleza de una autonomía tanto del que habla como del que escucha, así como una fuerza en la conformación de un aprendizaje y conocimiento conjunto. Ahora bien, esta demanda de escucha también exige su propio

²⁵⁸ Mariflor Aguilar Rivero. “Ética y lenguaje simbólico. Hacia una ética de la escucha.” en Luis Villoro (coord.), *Los límites de la ética*. (México: Siglo XXI, 2004), 90. El énfasis es de la autora.

²⁵⁹ Gadamer. *Verdad y Método*, 457-458.

²⁶⁰ Thiebaut. *Vindicación del ciudadano*, 262.

²⁶¹ Mariflor Aguilar Rivero. “Cultura de la escucha, condición de la democracia.” en *Ensayos. 4to. Concurso de Tesis, ensayos y cuento, 2004*. (México: Instituto Electoral del Distrito Federal, 2004). 19.

tiempo, un tiempo «demorado» o suspendido,²⁶² semejante al tiempo en el que se da la fusión de horizontes, en el sentido de un momento compartido en el que la escucha “es darle al otro todo su peso ontológico, es reconocer que el otro tiene ser propio [que responde] a las fuerzas de su propia formación”²⁶³ y no a las pretensiones que el individuo le quiere imponer. Esto también establece una diferencia entre el escuchar y el oír, además de que nutre la visión de reconocimiento y comprensión que se ha trabajado hasta ahora.

Así, si a las características constructivas y de reconocimiento propias de la tolerancia positiva se le agrega la noción de comprensión de una hermenéutica filosófica, permite transitar de una noción de tolerancia «al otro» a una tolerancia a «aquello» que molesta o se rechaza, convirtiéndolo en un «algo» por interpretar. Este círculo hermenéutico en el que se pone a la tolerancia permite no sólo el reconocimiento del otro como el otro que interpele al sujeto y le demanda un actuar responsable, sino el reconocimiento tanto del papel que ése otro juega en la comprensión de sí mismo, aunado al reconocimiento tanto del contexto –histórico y cultural– con el que el otro se presenta en el diálogo, además de la toma de conciencia de las pretensiones de verdad que acompañan a los individuos y que, dentro del diálogo mismo, permite que sean cuestionadas, reflexionadas, reformuladas, como parte la reflexión de los prejuicios que dan sentido a las acciones y al ser humano en sí mismo.

La noción de comprensión también fortalece esta responsabilidad intersubjetiva pues el «yo» se comprende a partir de lo que el otro dialoga con él. Este modelo de tolerancia hermenéutica permite un fortalecimiento del sentido de

²⁶² Esta demanda de un tiempo «demorado» se asemeja a la dinámica propia del tiempo dentro del juego que contemplaba Gadamer.

²⁶³ Aguilar Rivero. “Ética y lenguaje.” 92.

comunidad, que más allá de establecer un orden, es un juego compartido en un momento de diálogo que tiene su propia dinámica y tiempo, pero que eso mismo lo hace un juego en constante vida y movimiento, ontológico al ser humano. A esta noción de tolerancia, que involucra este momento de comprensión, reconocimiento y escucha, se le considera parte de una experiencia ante la cual hay que formarse,²⁶⁴ de aquí que en el capítulo siguiente se vaya a hacer hincapié en la necesidad de una formación en la tolerancia hermenéutica. Por ahora, falta revisar que el modelo de tolerancia hermenéutica responda a los cuestionamientos propios a los que se enfrenta toda noción de tolerancia, cuestión a la que se dedica el siguiente apartado.

La crítica a la tolerancia desde la intolerancia.

Desde sus inicios, la tolerancia ha estado imbricada en situaciones o regímenes autoritarios que se distinguen por un poca o nula tolerancia a aquellos discursos críticos que estuvieran en contra del orden establecido; de tal suerte que, “la tolerancia aparece como demanda política y virtud moral allí donde está amenazada la libertad o incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias o modos de vida: es decir, en el seno de una sociedad que no sólo las desprecia por diferentes, sino que las persigue por [considerarlas] peligrosas;”²⁶⁵ así las cosas, pareciera que se habla de la necesidad de la tolerancia cuando existen situaciones que se muestran como intolerantes. Para efectos del presente trabajo de investigación, se entiende por intolerancia la imposición de un punto de vista o visión del mundo como «verdad absoluta» que no puede ser cuestionada dado que se presenta como un discurso

²⁶⁴ Aguilar Rivero. “Cultura de la escucha.” 35-37.

²⁶⁵ Aurelio Arteta. “La tolerancia como barbarie”, en Manuel Cruz (comp.). *Tolerancia o barbarie*. (Barcelona: Gedisa. 1998). 51.

oficial (y hasta cierto punto, soberano); mismo que a su vez es capaz de justificar cualquier acción violenta para imponer dicha visión o credo en aquellos que no la comparten.

La idea de la tolerancia está estrechamente relacionada con el concepto de intolerancia. En una primera instancia, pareciera que es tan sólo una contraparte a la cual la tolerancia se propondría doblegar y/o erradicar buscando un fin mayor –ya fuera justicia, libertad, diálogo, incluso el fortalecimiento de un régimen democrático–, lo que hace que, comúnmente, la intolerancia sea vista como un enemigo a vencer por la tolerancia. Es por esto que algunos autores proponen que uno de los límites de la tolerancia es la intolerancia, es decir, que no se puede ser tolerante con el intolerante. Sin negar que efectivamente no se puede ni se debe tolerar todo, y que las actitudes intolerantes son las primeras que llaman la atención a suspender el ejercicio de la tolerancia, el objetivo en este apartado es profundizar en la relación entre la tolerancia y la intolerancia argumentando que dicha relación es más compleja de lo que se advierte en un inicio, por lo que precisa de una reflexión en torno a la función que la intolerancia representa dentro del mismo imaginario de la tolerancia, sobre todo, al hablar de una tolerancia hermenéutica como la que se ha expuesto en apartados anteriores. La pregunta guía entonces es: ¿para qué sirve hablar de intolerancia frente a la noción de tolerancia hermenéutica?

La idea de que la tolerancia encuentra su límite en la intolerancia se ha vuelto un lugar común al pensar la tolerancia, no obstante, la tolerancia hermenéutica, entendida desde el círculo hermenéutico de comprensión y la apertura tanto al habla y a la escucha de distintos criterios de perspectivas que exige un actuar reflexivo sobre las propias ideas, demanda una revisión del concepto y el uso de la intolerancia. Para ello se propondrá una relación «límitrofe», entendida a partir de la convivencia de

contrarios dentro de un espacio o umbral. No obstante, se partirá de la concepción de Michael Walzer, Herbert Marcuse y Slavoj Žižek con el fin de mostrar que la relación entre la tolerancia y la intolerancia va más allá de establecer una frontera; el objetivo es mostrar cómo esas fronteras se desdibujan, incluso llegando a ensombrecer las diferentes percepciones entre ambas a tal grado que se podría pensar en la intolerancia como una especie de «sombra» de la tolerancia, a la manera en que Eugenio Trías define la sombra de todo conocimiento. De esta forma, la visión del límite como parte de la propuesta a defender sobre la relación entre la tolerancia y la intolerancia.

Por su parte, Marcuse y Žižek problematizan más sobre lo compleja de esta relación y la necesidad de pensar en la intolerancia más allá de una tolerancia vana que lleve a una imposición de la indiferencia y el relativismo. Así, la reflexión que ponen ambos autores sobre la mesa sirve para profundizar sobre esa noción de límite que se aventura entre la tolerancia y la intolerancia, ¿de qué forma pensar ese límite?, y, quizá siendo más puntual, ¿por qué pensar en esa noción de límite?, ¿qué exigiría de la tolerancia hermenéutica? Es por esto, que también se aborda la visión crítica de Marcuse y Žižek, de cara a repensar el concepto de tolerancia hermenéutica en función de su contrario, en este caso, la intolerancia. En este sentido, el objetivo es hacer hincapié en que la tolerancia necesita de la intolerancia para fortalecer esa visión de diálogo que consolide la propuesta de tolerancia hermenéutica, sobre todo, por la necesidad de esa visión contraria y del valor en el reconocimiento de dichos contrarios. Lo que se busca evitar es caer en una falsa defensa de la tolerancia, que derive en imposiciones autoritarias e intolerantes, sin tampoco caer en la permisividad de cualquier acto, sin tampoco llegar a permitir cualquier acto o acción.

En este sentido, una concepción básica de la tolerancia apela por un respeto a la diversidad de principios, creencias y perspectivas, que incluso –como ya se ha explicado– también se considera que la existencia de ese clima de diversidad es una de las condiciones para hablar de tolerancia, pues en un contexto homogéneo no habría, en principio, diferencias que tolerar. No obstante, hay que tener cuidado en la forma en cómo se relaciona la tolerancia con esta defensa de la diversidad y la forma en cómo se piensa la tolerancia a partir de un clima de intolerancia, ya que podría arrojar dos conclusiones cuestionables: primero, encerrar a la tolerancia como una cualidad que sólo defiende la existencia de la diversidad dentro de un ambiente hostil a esta misma diversidad, pero que no se refleje dentro de una práctica cotidiana en donde no necesariamente hay un clima de intolerancia y violencia tan marcado, situación que mermaría el sentido ético de la tolerancia; y segundo, identificar a la intolerancia únicamente como un límite restrictivo de la tolerancia en donde su relación pareciera pensarse únicamente en clave de «se puede tolerar todo excepto al intolerante», pues puede llegar a desvirtuar tanto el sentido de la tolerancia como su relación con la propia intolerancia. A continuación se desarrollarán con mayor profundidad estas conclusiones haciendo hincapié en los puntos clave de las mismas y también en el por qué se consideran cuestionables, esto con el fin de establecer una noción distinta de la relación tolerancia-intolerancia que se centre no sólo en su antagonismo sino en una propuesta de su complementariedad, que va de la mano con la propuesta de una tolerancia hermenéutica.

La necesidad de la intolerancia dentro del imaginario de la tolerancia

Para poder entender mejor el propósito de la tolerancia, es necesario hacer una reflexión sobre la relación limítrofe entre la tolerancia y la intolerancia; dicha relación

se centra en el argumento que esgrime que la tolerancia surge como la salvaguarda ante la intolerancia, convirtiendo a ésta en el mal a erradicar. Esta conclusión pareciera un tanto simple, sin embargo, encierra el riesgo de la posibilidad de acabar defendiendo un régimen autoritario con base en una estrategia mediada entre el juego de tolerancia-intolerancia.²⁶⁶ En este sentido, la intolerancia está cargada con una visión de ser un límite en el sentido de que se puede tolerar todo, excepto la intolerancia; habría que preguntarse de dónde surge esta noción de límite para después preguntarse ¿intolerancia hacia qué o con qué sentido? Quizá esto ayudaría a esclarecer que así como hay distintos tipos de tolerancia también hay distintos tipos de intolerancia y que, además, ambas (tolerancia-intolerancia) conviven.

Ahora bien, el surgimiento de esta noción antagónica de la relación limítrofe entre tolerancia e intolerancia, de cierta forma tiene que ver con la búsqueda de establecer límites a la tolerancia misma. Dado que no se puede caer en un «tolerar todo» porque todo «valdría» por igual, el mismo Carlos Thieabut en su libro *De la tolerancia*, hace referencia a la necesidad de buscar limitar una tolerancia desenfrenada que pueda llegar a desembocar en un relativismo extremo en donde todo se defiende como válido,²⁶⁷ al contrario, es necesario encontrar una forma de establecer un «piso mínimo» a partir del cual hablar tanto de la tolerancia como la intolerancia.

En este tenor, la defensa que John Stuart Mill establece en *On Liberty* –y según se revisó en el primer capítulo de esta investigación– los límites que éste pone para el ejercicio de la libertad de las personas estriba en no hacer daño a los otros. De tal suerte que, siguiendo a Mill y su propuesta sobre la libertad de expresión, se deriva

²⁶⁶ Slavoj Žižek. *En defensa de la intolerancia*. (España: Sequitur, 2007), 15.

²⁶⁷ Thiebaut. *De la tolerancia*, 72-74.

que se puede tolerar todo excepto aquella actitud que coarta la libertad de alguien más y busca imponer una visión determinada, es decir, a aquel que se le identifica como «intolerante». De esta forma, no es de sorprender que se defienda el argumento de que “de acuerdo con la idea misma de la tolerancia, sus límites son el intolerante y lo intolerable,”²⁶⁸ en donde el intolerante es aquel que niega esa tolerancia a la que irónicamente él apela.

Sin embargo, el riesgo que se corre aquí es cómo o quién define ese «daño a los otros» que se pretende evitar, puesto que el peligro que acecha esta visión de límite antagónico entre tolerancia e intolerancia es que se podría llegar a tolerar cualquier discurso, creencia o principio distinto, dentro de los límites «validados» por aquella visión que establece qué es lo tolerable. Si bien es cierto que la tolerancia parte de tratar de poner un horizonte común en el que pueda existir un diálogo con base en un reconocimiento del valor del otro – con todo lo que ello implica de acuerdo al modelo de una tolerancia hermenéutica – también es cierto que existe el riesgo de que una visión que se preste de ser incluyente, en realidad se imponga como la «válida» y reaccione hasta cierto punto de forma intolerante frente a aquellas posturas que la critiquen y la cuestionen.²⁶⁹

Sobre este riesgo, Michael Walzer, en *Tratado sobre la tolerancia* hace una reflexión en torno a la tolerancia y la función de este concepto dentro de la sociedad moderna occidental. En primera instancia, retomando el caso de Estados Unidos, Walzer establece como de que en es un “[...]país donde cada uno «tiene que» tolerar a

²⁶⁸ Aurelio Arteta, “Verdadera y falsa tolerancia,” en Francisco Javier Peña Echeverría (Coord.), *Ética para la sociedad civil*. (España: Universidad de Valladolid. Consejo Social. 2000), 182.

²⁶⁹ Que es un punto que tanto Camps como Arteta cuestionan y critican. Cfr. Aurelio Arteta, “Verdadera y falsa tolerancia,” en Francisco Javier Peña Echeverría (Coord.), *Ética para la sociedad civil*. (España: Universidad de Valladolid. Consejo Social. 2000), 175-20; Victoria Camps, *Virtudes públicas*. (España: Espasa Calpe. 1996); Carlos Thiebaut, *Conceptos fundamentales de filosofía* (Madrid: Alianza Editorial. 2007).

todos los demás.”²⁷⁰ En particular, dentro de esta frase resalta la noción de tener que tolerar algo y/o a alguien, dado que esta conjugación pone énfasis en el carácter paradójico de la tolerancia entre el querer y no querer hacer algo que remite también a la motivación del por qué tolerar que ya había señalado en su momento Thiebaut. La reflexión anterior condujo a Walzer a una segunda idea: “otros países [son] diferentes [a Estados Unidos] y, en ocasiones «intolerablemente» diferentes” para terminar con la frase “¡Los Estados Unidos no son todo el mundo!”²⁷¹

Más allá de establecer si el modelo estadounidense es aquel que se debe seguir, Walzer reconoce que la práctica de la tolerancia hace posible “la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades,”²⁷² pero que dicha coexistencia es permitida –o tolerada– dentro de ciertos límites cuya definición se complica. Asimismo, Walzer establece que “prohibir la participación en elecciones democráticas a un partido programáticamente antidemocrático, no es un caso de intolerancia hacia la diferencia, es simplemente un acto de prudencia,”²⁷³ y aclara que para hablar de tolerancia hay que hacer referencia a cuestiones prácticas que se centren en temas en problemáticas culturales o religiosas, pero no cuando se tiene que ver con el poder, pues abrir la brecha para hablar del poder pudiera poner en riesgo el orden que resguarda a una sociedad.

Es interesante esta aclaración en el argumento de Walzer pues trae a la luz que el límite entre la tolerancia y la intolerancia es un tanto difuso sobre todo si se piensa desde un horizonte político, ya que se promueve una tolerancia siempre y cuando se

²⁷⁰ Michael Walzer. *Tratado sobre la tolerancia*. (Barcelona: Paidós, 1998). 13.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid., 24.

establezcan ciertas condiciones básicas.²⁷⁴ Más adelante se analizará cómo tanto los argumentos de Marcuse y de Žižek encaminan su crítica a esta valoración de la tolerancia dentro de unas condiciones que apoyen un modelo político y social determinado pero que no promueve, verdaderamente, un diálogo entre visiones y pensamientos distintos, por ahora baste sólo decir que se toleran ciertas actitudes o posturas, mientras no se salgan del modelo establecido.

Si bien, Walzer comienza su reflexión con un tributo a la necesidad de la tolerancia en las sociedades contemporáneas como ese espacio a la diferencia, este énfasis puesto en la diferencia como justificación de una actitud tolerante, tanto Herbert Marcuse, en su texto *Tolerancia represiva*, y Slavoj Žižek en *En defensa de la intolerancia*, establecen una necesidad de repensar de repensar la intolerancia a partir de un recelo a la forma en cómo se maneja aquello llamado tolerancia. La crítica que ambos autores establecen se enfoca en una tolerancia que permite las diferencias siempre y cuando no se salgan de unas condiciones determinadas que fortalecen a un modelo político (Marcuse y Žižek) y económico occidental (Žižek).

En su ensayo *Tolerancia represiva*,²⁷⁵ Marcuse hace una crítica sobre la idea de tolerancia dentro de lo que él llama la «sociedad industrial avanzada», que en realidad se refiere al sistema capitalista que sobreviene después de la Segunda Guerra Mundial. Según este autor, “la realización de la tolerancia exigiría intolerancia frente a las prácticas, credos y opiniones políticas dominantes – así como también la extensión de

²⁷⁴ Para Walzer, dichas condiciones se dan dentro de una «democracia liberal». Ahora bien, no podemos dejar de lado que Walzer defiende una postura multiculturalista en donde la defensa por la diferencia está centrada en la búsqueda de una mayor autonomía de las personas. Aunque la tolerancia se puede abordar a partir del debate entre liberalismo y multiculturalismo, en esta investigación sólo mencionamos la existencia de este debate dado que nuestro interés es profundizar en la concepción de la tolerancia en sí misma, es decir, como concepto, de tal suerte que el debate entre liberalismo y multiculturalismo lo dejaremos de lado para otras investigaciones. Para una mayor exposición de la postura de Walzer sobre el multiculturalismo Cfr. Walzer. *Tratado sobre la tolerancia*.

²⁷⁵ Herbert Marcuse. “La tolerancia represiva.” *Convivium. Revista de Filosofía*, no. 27 (1968): 105-123. <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/articlle/viewFile/76353/99093> (Recuperado el 28 de mayo de 2008).

la tolerancia a prácticas, credos y opiniones políticas que se desprecian o se reprimen,”²⁷⁶ con lo que sienta las bases de que si bien, se enarbola la tolerancia como una de las prácticas de convivencia dentro de una sociedad democrática, se debe ser cauteloso de su uso, pues por momentos pareciera que más bien se recurre a ella como una forma de acallar las demandas en contra de la violencia y la represión, y así, perpetuar un discurso dominante. Para Marcuse, esto refleja que la tolerancia se aplica a comportamientos que deberían evitarse, pero que van encaminados a modelar la forma en cómo una sociedad se concibe a sí misma, la forma en que piensa y reacciona ante situaciones que atentan contra su libertad de expresión y pensamiento, dicho en otras palabras, es un modo de adiestramiento de la población para replicar modelos de agresividad, violencia y represión, que por momentos parecieran estar legalizados al ser apoyados por la misma estructura institucional.²⁷⁷ Este uso desvirtuado de la tolerancia atenta contra la libertad y la autonomía del ser humano, entendida como el ejercicio de su autodeterminación a partir de su reflexión racional y razonada de los argumentos que dan sentido a las acciones dentro de una sociedad.

En este tenor, Marcuse retoma a John Stuart Mill y su defensa a favor de la libertad de expresión, enfatizando que la tolerancia debiera aplicarse teniendo en cuenta tanto la reflexión crítica como la madurez de sus ciudadanos para poder discernir y “comprender lo que es y puede ser, y lo que debería hacerse para mejorar la suerte de la humanidad.”²⁷⁸ El presentar todas las opiniones cobijadas por la defensa de un diálogo democrático, exige “que el pueblo sea capaz de deliberar y elegir sobre la base del conocimiento, y que le sea accesible una auténtica información

²⁷⁶ Ibid.. 105.

²⁷⁷ Ibid.. 106-107.

²⁷⁸ Ibid.. 109.

cuya valoración ha de ser producto de un pensamiento autónomo²⁷⁹ que busque quebrantar la tiranía de la opinión pública y la forma en cómo ésta se crea dentro de la sociedades, pues de lo contrario, la práctica de una tolerancia vestida de imparcialidad puede borrar o absolver las expresiones de represión e intolerancia, y promover lo que para Marcuse son movimientos «revolucionarios» y tal vez violentos. Aquí es donde este filósofo alemán del siglo XX se pregunta si no es necesaria una intolerancia ante esta conciencia aletargada, no racional, ante la violencia legal y el desarrollo de ideas antidemocráticas, aún cuando traigan consigo expresiones también violentas.²⁸⁰ De ahí que su defensa de la intolerancia, sea una defensa por no desvirtuar a la tolerancia misma.

Por su parte Žižek en su texto *En defensa de la intolerancia*²⁸¹ coincide con Marcuse en que lo que ahora se manifiesta como una tolerancia «multicultural»²⁸² puede llegar a introducir un discurso hegemónico, en este caso capitalista, que tiende a despolitizar las esferas dónde existe mayor cuestionamiento dentro de una sociedad, como lo es la esfera económica, de cara a una distribución desigual de la riqueza y bienestar dentro de una sociedad. La forma de mitigar el descontento es a través de envolver cualquier desacuerdo en un ambiente de negociación donde se tratan de limar las distinciones ideológicas y para lo que se hace uso de la tolerancia como una forma de desdibujar dichas diferencias. Según Žižek, esta es una forma “post-política multiculturalista de la tolerancia-con-la-diferencia que no excluye a nadie”²⁸³ y que pierde su facultad política para cuestionar, criticar y, dado el caso, buscar una reestructura o un cambio en el aparato social, pues se mantiene un *status quo* que al

²⁷⁹ Ibid., 112.

²⁸⁰ Ibid., 120.

²⁸¹ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*. (Madrid: Sequitur, 2007).

²⁸² Que Žižek define como aquella que respeta la diversidad de discursos culturales que se encuentran dentro de una sociedad. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 10-11.

²⁸³ Ibid., 33.

final no cambia nada. Se toleran diversos discursos y creencias, se les da un espacio, pero desde una condición de poder donde se les excluye de las capacidades de establecer un cambio real. En este sentido, de acuerdo a la crítica de Žižek se puede decir que la presentación del modelo del capitalismo occidental como el único posible, ha generado que una suerte de *impasse* en el que se permite una crítica hacia el cambio, para que al final se acepte que no hay nada más allá del modelo propuesto.

Es precisamente ante esto que Žižek también propone una intolerancia ante la tolerancia multicultural como una forma de romper con esa rutina y buscar más allá del modelo capitalista occidental otras formas de entender y concebir el mundo basado en el diálogo con los demás; sólo que para Žižek el diálogo debe ser tomando en cuenta el derecho de todos los interlocutores de ser reconocidos y tratados como iguales en la discusión,²⁸⁴ y donde se permita concebir diferentes formas de concebir lo político y lo social, ya sea desde una postura de izquierda con su propio discurso, desde una revalorización del ejercicio de una voluntad de poder, y desde una reflexión crítica que también considere la parte emotiva del ser humano que impacta en la forma en que delimita sus relaciones.

Asimismo, Žižek también rescata el hacer énfasis en la responsabilidad de las decisiones que se toman, con lo que se vincula con la preocupación de Marcuse sobre la defensa de la libertad y la autonomía de las personas. Así, ambos autores, con tal de que no se permita una falsa tolerancia que abogue por la diferencia mientras el *status quo* permanezca intacto, traten de sustentar una defensa por la intolerancia, algo que parecería una causa perdida en los tiempos más recientes. No obstante, esta voz que se alza para hablar y defender la intolerancia sirve para enfatizar también que la relación entre la tolerancia y la intolerancia es más compleja de lo que se quiere llegar

²⁸⁴ Ibid.. 26-27.

a aceptar, y requiere de una reflexión en conjunto para entender la forma en cómo la tolerancia necesita de la intolerancia para nutrirse de ella y fortalecerse, de ahí que a continuación se proponga revisar la postura de Eugenio Trías sobre el límite, como una forma de entender la relación entre la tolerancia y la intolerancia.

Los límites sombríos de la tolerancia: a relación tolerancia-intolerancia desde la noción del «límite»

Ya en el primer capítulo de esta investigación se hacía referencia a una condición de umbral que cobijaba tanto a una tolerancia negativa como positiva dentro de un mismo espacio, a manera de complemento entre ambos tipos de tolerancia. Siguiendo con esta noción de umbral, en este apartado se propone que la tolerancia parte de una «condición limítrofe» en su relación con la intolerancia, pero más allá de entenderla como aquel antagónico ante el cual debe sobreponerse, dicha condición renueva las preguntas sobre «lo tolerable» y ayuda a conformar una nueva visión de la tolerancia a través de su encuentro con aquello de lo que se diferencia o se distancia. Así, el objetivo de este apartado es mostrar cómo la tolerancia, y en especial, la tolerancia hermenéutica a través de esta condición de límite, propone una vinculación diferente con aquello que no se tolera, con el fin de servir como un cuestionamiento crítico continuo sobre la misma tolerancia.

Para entender esta condición limítrofe de la tolerancia, se retoma la propuesta de la filosofía del límite y la «razón fronteriza» expuesta por Eugenio Trías en diferentes textos. Desde su libro, *La filosofía y su sombra*²⁸⁵ Trías plantea que la filosofía del límite es una reflexión entre una razón ilustrada o crítica, y su encuentro con lo que el autor denomina sus «sombras». Al hablar de sombras no se refiere

²⁸⁵ Cfr. Eugenio Trías. *La filosofía y su sombra*. (España: Seix Barral, 1969).

estrictamente a lo irracional, sino a aquellas ideas que se presentan como contrarias, pero que en realidad sirven para cuestionar lo que es racionalmente aceptado, de tal manera que mediante la reflexión crítica sirven para dar forma y definición (nuevamente) a las ideas primarias que se consideraban en su momento como inamovibles e incuestionables. Así, a través de este diálogo con los horizontes de la razón se preserva el carácter crítico de la propia razón y se establece un diálogo con aquellos discursos que ayudan a comprender el discurso propio, que va de la mano con una propuesta hermenéutica y puede relacionarse con el círculo hermenéutico que caracteriza a la tolerancia hermenéutica.

Siguiendo con Trías, se propone partir de una racionalidad diferente a la moderna, a lo que él llama una «razón fronteriza», la cuál se caracteriza por ser “una razón crítica ilustrada que asume su naturaleza «crítica» en razón de su inveterado diálogo con sus propias sombras,”²⁸⁶ es decir, el reconocimiento de que la propia razón es falible pues no es capaz de establecer conceptos absolutos que permanezcan y trasciendan en el tiempo; por el contrario, la razón se reconoce en la no-certeza al tener el encuentro con aquellas ideas o sombras que cuestionan los ideales que dan sentido al actuar del ser humano.

Este encuentro, entre la razón y sus sombras, se da dentro de una reconceptualización de lo que es el límite, dentro de la filosofía de Trías. Para este filósofo español, el límite parte de dos características principales: primero es el encuentro con las ideas contrarias o sombras que cuestionan al propio pensamiento; y segundo, una concepción distinta del límite que no se asemeja a una barrera o tope por superar, sino a un espacio de encuentro. “Los romanos llamaban *limes* a una franja estrecha de territorio, aunque habitable, donde confluían romanos y bárbaros, o

²⁸⁶ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*. (España: Ediciones Península, 2003). 15.

ciudadanos y extranjeros. En las fronteras se producen importantes fenómenos de colisión y mestizaje; todo pierde su identidad pura y dura de carácter originario, agreste o natural,²⁸⁷ pero también es el espacio de reconocimiento del otro, de encuentro y creación. De acuerdo con esta propuesta, el límite es parte de la condición humana en la cual se tiene la libertad de optar ya sea por aquello que se considera como lo humano –es decir, los ideales que caracterizan lo humano de la vida– pero también por lo inhumano. En el ser humano se encuentran presentes las dos condiciones de posibilidad, tanto lo humano como lo inhumano, por lo que siempre se está entre ambas formas de ser. Así, el individuo se convierte entonces en un habitante del límite...

[...]que tiene en éste el santo y seña de su propia identidad. Pero que en razón de su natural «libre» (asegurado por esa misma condición limítrofe) «dispone de la posibilidad (temible) de contradecir su propia condición»; y se genera en sí y en torno suyo, o en su propio mundo de vida, lo que debe ser llamada la «sombra interna» del carácter del ser humano: es decir, el comportamiento «inhumano».²⁸⁸

Lo inhumano es parte también de lo humano, se refiere a lo macabro también presente como posibilidad de acción para toda persona. Es su parte sombría, la capacidad de someter y dominar a alguien más, mostrar que se es débil y vulnerable frente a otro, a razón del ejercicio del poder y fuerza de ese otro. Esa misma condición humana tiene una espontánea inclinación a aquello que la contradice, la domina, la niega: la conducta inhumana. Esa es su sombra permanente que le acecha, reta y extravía para promover lo que le perjudica.²⁸⁹ El mismo Trías reconoce que la figura del límite y el encuentro con las sombras de los ideales base de toda sociedad, también es

²⁸⁷ Ibid., 17-18.

²⁸⁸ Ibid., 36.

²⁸⁹ Eugenio Trías. *La política y su sombra*. (Barcelona: Anagrama, 2005). 13.

un encuentro en el límite entre lo ético y lo político, pues se puede optar tanto por el reconocimiento y el encuentro del otro en un momento de comprensión compartido a partir de su rostro, o bien, optar por la sujeción, violencia y represión de ese otro.

De acuerdo con Trías, el límite también permite un encuentro entre los ideales que dan sentido a la conformación de las sociedades contemporáneas –ideales como felicidad, libertad y justicia– y su respectiva sombra –en la idea de seguridad– que les interpele y les cuestiona.²⁹⁰ El límite se vuelve un espacio en donde los individuos reconocen tanto sus intereses individuales como los de su comunidad, es un espacio público; no obstante, la seguridad, como sombra, suele centrar su importancia en garantizar el mínimo requerido en lo individual, el rescatar al sujeto de la posibilidad de ser «matable» por alguien más,²⁹¹ y que los lleve a tolerar acciones que en otras circunstancias no sería así.

Si bien una de las condiciones básicas de la tolerancia es el aceptar aquello que se encuentra como erróneo u ofensivo con tal de lograr un fin mayor, el permitir la represión y dominación en contra de alguien más a cambio de sólo lograr un mínimo de seguridad es parte de cómo se desvirtúa la tolerancia y se cae en una falsa idea de ella. Por eso, la libertad de decidir entre lo humano y lo inhumano, implícita en la idea del límite, sirve también como un encuentro entre el sentido ético y el político de las acciones, pues se da un encuentro entre la defensa por aquellos ideales que dan sentido a la dignidad y justicia humana, frente a un ejercicio de poder en un marco normativo institucional (y fuera de él). “El límite es, siempre, un concepto resbaladizo

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Esta condición de ser «matable» por otro ser humano, también es señalada por Giorgio Agamben, filósofo italiano que a partir de la propuesta de Foucault, expone que uno de los puntos a considerar por la filosofía política contemporánea es la relación entre el poder soberano y la «nuda vida», puesto que en esta última confluyen tanto lo «sagrado» del ser humano al ser único, como su vulnerabilidad ante otro ser humano, que da pauta a la posibilidad de morir a manos de ese otro. Cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Valencia, España: Pre-Textos, 2010), 18.

y de doble filo, de una ambigüedad a veces irritante (aunque siempre estimulante). Todo límite es, siempre una invitación a ser traspasado, transgredido o revocado. Pero el límite es también una incitación a la superación, al exceso,²⁹² en donde se corre el riesgo de introducir estructuras de represión y dominación.²⁹³ El límite es, entonces, una frontera de encuentro y reconocimiento, tanto de lo sagrado como de lo macabro del ser humano.

En este sentido, la intolerancia entendida como ese actuar violento y represivo, refleja esa sombra ante la cual la tolerancia se tiene que reconocer, confrontar y responder. Si nuevamente se hace hincapié en la noción común de los límites de la tolerancia –la no tolerancia contra el intolerante, y el no hacer daño a los demás–²⁹⁴ más allá de ser actitudes que deben evitarse, se convierten en interlocutores continuos de la misma tolerancia en una especie de círculo hermenéutico dentro del umbral del límite propuesto por Trías, dado que la sombra hace que la tolerancia se reconozca a sí misma a través de las acciones intolerantes, pero que también esté en continuo diálogo con aquello que se esgrime como lo intolerable. Lo intolerable está ligado a la defensa de la dignidad y el respeto del ser humano propio de reconocer al otro como interlocutor valioso, sí, sin embargo, el riesgo que señalan tanto Marcuse como Žižek no se resuelve si no se acepta que se puede ser intolerante de forma reflexiva y crítica dentro de la misma tolerancia; la intolerancia vista como la sombra, hace que la tolerancia misma se encuentre en movimiento y en una constante redefinición, es sumir a la tolerancia dentro del círculo hermenéutico.

Así, al aceptar la cualidad limítrofe de la tolerancia dentro de ese espacio de encuentro, permite que la tolerancia no se pueda pensar como una actitud inamovible.

²⁹² Trías. *Ética y condición humana*. 17.

²⁹³ Trías. *La política y su sombra*. 13.

²⁹⁴ Arteta. "Verdadera y Falsa Tolerancia," 179.

La tolerancia, en especial la tolerancia hermenéutica, es una actitud en constante movimiento en donde el confrontar sus sombras permite una reflexión y reconfiguración a partir de la toma de conciencia de actitudes que promueven y fortalecen la violencia y la represión. Parte de la crítica esgrimida tanto por Marcuse como por Žižek no se resuelve con la sola negación de la intolerancia, sino que es necesario entender que la tolerancia –en su conjunto y en los distintos tipos de ella– se da porque existe esa sombra intolerante que la interpele y la cuestiona; una sombra que es parte de ese actuar inhumano inherente a la condición humana de todo individuo. El pensar la tolerancia desde el límite, permite fortalecer su carácter de movimiento y transitoriedad, pero ¿de qué forma se nutre el modelo de la tolerancia hermenéutica de este carácter transitorio propio del umbral?

No hay que olvidar que el espíritu que alimenta y da sentido a la tolerancia es la convivencia dentro de la diferencia, misma que permite la reflexión crítica sobre los criterios de verdad que dan sentido a las acciones del ser humano. De esta manera, no se puede pensar que la tolerancia, y en menor medida la tolerancia hermenéutica, sea una actitud estática, a manera de escalón, que una vez alcanzada da pie a otra práctica de mayor prestigio, utilidad o renombre. Por el contrario, entendida desde el umbral, se enfatiza el movimiento entre los distintos tipos de tolerancia –negativa, positiva y hermenéutica– de acuerdo al contexto y al sentido, ya sea político o ético, que se quiera lograr con la práctica de la tolerancia, que puede ir desde el ordenamiento normativo institucional de una sociedad, hasta la promoción de ciertas virtudes e ideales de convivencia, como la solidaridad.

Asimismo, se propone que el modelo de la tolerancia hermenéutica, *per se*, se caracteriza por ser un modelo que promueve esta conciencia del límite o umbral, pues el círculo hermenéutico a manera de juego, hace hincapié en el encuentro,

reconocimiento y diálogo, al tiempo que focaliza la actitud intolerante en ese «algo» que se realiza, y no en la persona como tal. Esto es importante, desde la condición limítrofe que aquí se ha explicado, pues el identificar ese «algo tolerado» con la sombra que es posibilidad de lo macabro en todo ser humano, también tiende un lazo de encuentro y reconocimiento en lo común de la condición humana, más allá de la diferencia, con lo que se enriquece el modelo de la tolerancia hermenéutica.

* * * * *

Una vez que se ha abordado la relación entre la tolerancia y la intolerancia, a partir de una noción distinta de límite como espacio fronterizo en el que conviven tanto los ideales que dan sentido al actuar del ser humano como las sombras a partir de los cuales se cuestiona la validez y legitimidad de esos ideales, como una forma de fortalecer el carácter hermenéutico de la tolerancia, queda en el aire todavía parte de la pregunta sobre el cómo motivar a que se lleve a cabo a la tolerancia de aquello que al individuo le resulta reprobable u ofensivo.

La propuesta expresada en este tercer capítulo retoma el modelo de la tolerancia positiva de Thiebaut, y lo complementa con una visión de reconocimiento y diálogo dentro de la hermenéutica, específicamente gadameriana, con el fin de enfatizar mediante reconocimiento, la experiencia compartida que engloba tanto la formación como un sentido de comunidad y una apertura a los cuestionamientos de los propios prejuicios. Esto permite establecer un círculo hermenéutico en el que aquello que se tolera es puesto en una perspectiva como aquel «algo» u «objeto» que se le tolera, dejando que se dé un reconocimiento de la otra persona como un interlocutor valioso a través del cual el individuo se comprende a sí mismo, en un espacio de juego en el que el diálogo es visto tanto del discurso que se dice como la práctica de una voluntad de escucha. La aplicación de este círculo hermenéutico a la

tolerancia también permite pensarla dentro de una situación de límite con referencia a la intolerancia, pues la intolerancia se convierte en la sombra a partir de la cual reflexionar actos represivos y de dominación que se presentan como tolerantes.

Esto vuelve a poner de manifiesto que, más allá de un entendimiento académico del término, es necesario una formación en una tolerancia hermenéutica que no se deje llevar por una permisividad de discursos contrarios sin un sentido o voluntad de escucharlos, sino que sea un actuar responsable en donde la *praxis* de la tolerancia, es decir su aplicación dentro de lo cotidiano, se lleve en su máxima expresión, reflexión que se aborda en el siguiente capítulo.

Capítulo IV – La tolerancia hermenéutica como una virtud de convivencia: el vínculo entre su horizonte ético y político

Durante el primer capítulo del presente trabajo de investigación, se hacía hincapié en la necesidad de hacer una reflexión que recuperara el horizonte ético de la tolerancia con el fin de que se le considerara como parte de una *praxis* cotidiana. No obstante, esto no quiere decir que el horizonte político de la idea de la tolerancia quede desdibujado, por el contrario, al hacer énfasis en su sentido ético, se busca que la tolerancia sea vista como una virtud puesta en práctica que influya en la convivencia dentro de las sociedades contemporáneas, y en ese sentido dentro de su dimensión política como virtud de convivencia.

Si bien se ha visto que las sociedades contemporáneas están marcadas por la diversidad tanto de creencias como de culturas, al acentuar el reconocimiento, la comprensión y la escucha del otro dentro de una tolerancia hermenéutica que permita compartir y construir juntos un diálogo sobre lo que acontece a su alrededor, no se niega un horizonte político, al contrario, se busca que ese horizonte sea repensado en clave de un «vivir-con-el-otro» para lo cual se propone como necesaria la práctica de la tolerancia en todo su arco o umbral, en especial en su horizonte hermenéutico. Esta no es una tarea fácil, pues no se nace sabiendo ser tolerante, sería ingenuo suponerlo así,²⁹⁵ debe existir la formación en un «espíritu» tolerante que vaya de la mano con la formación de una reflexión crítica sobre lo que acontece en el espacio público.

No obstante, la tolerancia, en su conjunto, es una «pequeña» virtud, en dos sentidos: necesita de otras virtudes para no perder su valor;²⁹⁶ y es también una virtud

²⁹⁵ Iring Fetscher. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. (Barcelona: Gedisa, 1995). 143.

²⁹⁶ *Ibid.*

«en movimiento» o de tránsito, es decir, cuyo fin no es la tolerancia misma, sino «algo» más. Es por esto que la reflexión sobre el horizonte ético de la tolerancia debe regresar a su práctica dentro del horizonte político y mostrar que la tolerancia es más allá que sólo el ordenamiento normativo e institucional, sino una virtud a través de la cual se puede desarrollar el diálogo, la solidaridad y, en última instancia, ayudar a un régimen democrático que en su pluralismo la reconoce como ineludible.²⁹⁷

Es así que en este capítulo se hará una reflexión sobre el papel de la tolerancia, en especial el modelo hermenéutico, como parte de una *praxis* cotidiana en lo político, y se analizará cómo, a pesar de ser menospreciada, es necesaria para la consolidación de otras virtudes como lo es la solidaridad. Sin embargo, bajo la premisa que no se nace sabiendo ser tolerante, en la última parte de este capítulo se hará un primer acercamiento al tipo de formación necesaria para desarrollar una actitud tolerante entre las personas, sin llegar a proponer un modelo educativo en específico, pues es un tema que se encuentra fuera de los límites de la presente investigación.

La necesidad de vivir con el otro desde el reconocimiento y la comprensión: el horizonte político de la tolerancia hermenéutica

La convivencia hace referencia al «vivir en compañía de otros», en donde se establece un tipo de relación con ellos, los otros, a quienes se puede identificar de distintas maneras. Sin embargo, este apartado se defiende que la tolerancia, en especial la tolerancia hermenéutica, es valiosa como una virtud pública que ayuda al reconocimiento de la diversidad y permite un cuestionamiento de los argumentos que conforman los distintos modelos axiológicos que justifican el actuar de las personas.

Pensar la tolerancia hermenéutica como una virtud de convivencia, es decir una actitud hecha un hábito dentro de un espacio compartido, se busca resaltar su

²⁹⁷ Giovanni Sartori, *La democracia en 30 lecciones*. (México: Taurus, 2009), 65.

condición de *praxis* como parte de un actuar cotidiano, es decir un *modus vivendi* que se nutre a partir del horizonte ético descrito líneas arriba, y que apuntala un comportamiento virtuoso que haga frente al respeto por la pluralidad propia de las sociedades contemporáneas pero que también busque la defensa de ciertos puntos en común y que conciernen a las personas que habitan y pertenecen a una comunidad,²⁹⁸ en donde se enfatice tanto un cuidado de sí, como un cuidado por el otro dentro de instituciones justas que permitan que se establezca ese momento de diálogo dentro de la diferencia. Este diálogo es considerando lo valioso dentro de la pluralidad de las sociedades democráticas contemporáneas.

Ahora bien, “si la tolerancia es aceptada como un *modus vivendi*, en su momento, debe ser aceptada por su propio bien. Antes de que las personas puedan defender cualquier forma mínima de tolerancia, ellos deben crear prácticas e instituciones que apoyen a la tolerancia como un valor,”²⁹⁹ por lo que este actuar cotidiano debe estar reforzado por el marco institucional a partir del cual se da la tolerancia negativa, pero también por la formación de una cultura en la tolerancia, para evitar quedarse únicamente con la tolerancia negativa. De ahí la importancia nuevamente del horizonte ético que ayude dentro del actuar político a establecer un bienestar común en el que se involucre a distintas voces y discursos.

De acuerdo con Victoria Camps en su texto *Virtudes Públicas*, la tolerancia es una de las virtudes indiscutibles de la democracia pues fomenta “[e]l respeto a los demás, la igualdad de todas las creencias y opiniones, la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas.”³⁰⁰ Incluso afirma que “[s]in la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia contradice directamente al

²⁹⁸ Victoria Camps. *Virtudes Públicas*. (España: Colección Austral, 1996), 22-23.

²⁹⁹ Dees. “The Justification of Toleration.” 147.

³⁰⁰ Camps. *Virtudes Públicas*. 73.

totalitarismo”³⁰¹ al permitir la discusión de diferentes puntos de vista. Sin embargo, desde sus orígenes y como se analizó en el primer capítulo de esta investigación, la tolerancia se encuentra a caballo entre un horizonte político que busca sentar las bases de igualdad y justicia como condición de un sistema normativo que reconoce la diversidad y el pluralismo, mientras que por el otro lado se encuentra un horizonte ético en el que se buscan ensanchar cualidades de reconocimiento, comprensión, diálogo bajo una libre discusión de argumentos y criterios de verdad.³⁰² Camps reconoce también en este doble camino las raíces de la tolerancia y apunta que es parte de su condición como virtud pública, pues en ambas se reconoce la defensa por ensanchar los horizontes de libertad tanto dentro de un marco político como en pro de buscar un conocimiento mayor.³⁰³

Sin embargo, este doble camino no es privativo de la tolerancia, sino que es parte de una paradoja intrínseca del modelo democrático de las sociedades contemporáneas y que se refleja en tratar de combinar ideales y valores liberales, como son la libertad individual y la supremacía de los derechos humanos, con otros ideales y valores propios de la tradición democrática, como la equidad y la lucha por una soberanía popular. De acuerdo con Chantal Mouffe en *The democratic paradox...*

La sociedad democrática ya no puede ser concebida como una sociedad que ha podido realizar el sueño de la perfecta armonía de sus relaciones sociales. Su carácter democrático sólo le puede ser otorgado por el hecho de que ningún actor político se puede reconocer a sí mismo como el representante de la totalidad. La principal dificultad de las políticas democráticas no es cómo eliminar el poder, sino cómo constituir las formas de poder que sean compatibles con los valores democráticos.³⁰⁴

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid., 78.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Chantal Mouffe. *The democratic paradox*. (Londres: Verso, 2000). 21-22.

Esta necesidad de dar cabida a la expresión de distintas ideas y discursos políticos da oportunidad de pensar en la tolerancia en todo su arco, y en especial la tolerancia hermenéutica, como un medio a través del cuál se puede luchar contra la imposición de discursos homogenizadores y totalitarios para así construir ese espacio de diálogo, mediante el reconocimiento de lo valioso de la diversidad y el pluralismo, sin caer en un relativismo extremo en donde todo quede permitido. Se piensa en la tolerancia hermenéutica por su condición para promover el reconocimiento y comprensión del otro separándolo de aquello que se tolera. Permite así el tomar conciencia de las relaciones con los otros dentro de un espacio público, más allá de las diferencias, lo que ayuda a promover un clima de responsabilidad y cuidado del otro que a la larga fortalece la cohesión social y permite el desarrollo de una cultura democrática.

Retomando la crítica hecha por Mouffe hacia la democracia liberal contemporánea es interesante su planteamiento al señalar que, desde un inicio, la democracia moderna ha sido heredera de dos proyectos: un proyecto liberal que propone que toda persona, por el hecho de ser persona, es considerado automáticamente como igual a otro; y un proyecto democrático que enfatiza la necesidad de pertenencia a un grupo, es decir, a clarificar quién es parte del *demos*, quién va recibir los beneficios de vivir dentro de esa comunidad, y quién permanece en el exterior considerado como extraño y extranjero.³⁰⁵ En este sentido, uno de los problemas que enfrenta es la defensa desmedida de la libertad, a tal grado, que se ha centrado en una libertad enfocada en el bienestar individual perdiendo de vista que se

³⁰⁵ Quizás una opción para solventar que dentro de este antagonismo no se caiga en los extremos, es el retomar los ideales republicanos clásicos, en donde se habla de una libertad y una justicia, pero también de una responsabilidad como parte de una ciudadanía. La república, pensada a partir de su visión clásica, se basa en una virtud cívica en donde el ciudadano se comporta de una manera activa y responsable en la toma de decisiones y en la evaluación del ejercicio del poder que detentan las autoridades. No obstante, el profundizar en esta propuesta sería iniciar una nueva línea de investigación que se separa del trabajo aquí propuesto. Cfr. Ambrosio Velasco, Elisabetta Di Castro, y María Julia Bertomeu (coord.), *La vigencia del republicanismo*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006).

pertenece a una comunidad, que además es una comunidad marcada por la diversidad y en la que se deben encontrar puntos de encuentro sin llegar a la imposición.

En esta dicotomía, la tolerancia se ha ido también adaptando, de ahí que se refuerce la idea de un umbral de la tolerancia en el que su acepción negativa sirve para resguardar aquellos mínimos en defensa de las libertades individuales a través de un código normativo que dé sentido y orden a una sociedad. Pero también, en esta búsqueda por establecer un diálogo dentro la diversidad, es necesario retomar nuevamente tanto la visión positiva como la hermenéutica de la tolerancia, que haga frente a esta tendencia por homogeneizar en lo individual³⁰⁶ y dejar en un segundo plano lo concerniente al espacio público, o bien a simplificar la diversidad en voces vanas que se sumergen en un diálogo de muchos y sordos para que dicha diversidad se confunda y no sea escuchada, lo que a la larga logra acallar la importancia de tener distintas perspectivas que permiten la cimentación de un diálogo crítico y constructivo sobre lo público. Esto hace que la tolerancia se vea como parte de una actitud ética en la que hay un reconocimiento hacia el otro, pero trazando sus vínculos con un horizonte político dentro de ese espacio público.

De acuerdo con Camps, la tolerancia como virtud da voz a aquellas minorías que dentro de una sociedad representan el pluralismo pero que no tienen una corporación que los represente. Son aquellos estratos marginados que si bien dan pie a la existencia del pluralismo propio de la sociedad, puede que al no estar agrupados ni representados formalmente, sus intereses sean dejados de lado. La tolerancia ayuda entonces a no ser dogmáticos sino a entender esos mínimos de igualdad que se defienden dentro de la democracia³⁰⁷ y buscar formas de una mayor inclusión de este

³⁰⁶ Camps. *Virtudes Públicas*. 88.

³⁰⁷ *Ibid.*, 84-85.

tipo de grupos marginados³⁰⁸ y así fortalecer los ideales que han dado pie a este tipo de régimen político.

La virtud de una concepción hermenéutica de la tolerancia es que hace hincapié en la necesidad del reconocimiento de la valía del otro como interlocutor y elemento clave en la comprensión tanto de uno mismo como del mundo que se comparte. Asimismo, al focalizar lo que se tolera aparte de la persona permite también establecer un diálogo en común sobre lo que acontece en conjunto. Más allá de homogeneizar, instala dentro del horizonte político la necesidad de una escucha del otro como parte del devenir de una sociedad diversa y plural que fortalezca un sentido de ciudadanía y pertenencia, propio también de un nivel de reconocimiento. Asimismo, entender los límites de la tolerancia permite estar atentos a no tolerarlo todo, ni a sentar las bases de un absolutismo, sino trabajar por un reconocimiento dentro de la diversidad que permita el desarrollo de otras virtudes como la solidaridad y la cohesión social, necesarias también dentro del horizonte político de una democracia.

En especial, se ha desprestigiado a la tolerancia frente a la solidaridad, al considerar a la primera como promotora de actitudes de indiferencia y una velada opresión. Sin embargo, la tolerancia y la solidaridad son complementarias pues ésta última necesita del desarrollo de las cualidades que ofrece la tolerancia en todo su arco para desarrollarse a sí misma. De esta manera, se considera que la solidaridad funge como uno de los puntos de llegada del tránsito de la tolerancia por lo que se analizará con mayor cuidado la relación entre ambas dentro del siguiente apartado.

³⁰⁸ Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, (Inglaterra: Oxford Political Theory, 2000). Kindle Edición Electrónica: ubicación 126.

Revalorando la tolerancia frente a la solidaridad

En su escrito, *Reconstrucción del concepto de "Tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad*,³⁰⁹ Enrique Dussel hace una disertación sobre el concepto de tolerancia y aventura que dicho concepto es insuficiente para fortalecer la democracia; que en lugar de pensar en tolerancia se debería pensar en la solidaridad como aquella actitud – y quizás virtud – necesaria para resolver las problemáticas de las sociedades contemporáneas marcadas por un pluralismo tanto de culturas como de ideas. No obstante, el propósito de este apartado es mostrar cómo la tolerancia, entendida como esta virtud en movimiento que llevaría a transitar por los diferentes tipos de tolerancia y llegar a una tolerancia hermenéutica, es necesaria para desarrollar una actitud de reconocimiento y comprensión del otro que a la larga fortalezca la solidaridad entre los miembros de una sociedad marcada por el pluralismo y la diversidad.

La exposición de Dussel empieza con la aseveración de que la tolerancia es sólo una actitud mínima dentro del devenir de un ciudadano dentro de una democracia,³¹⁰ y entonces surge una primera pregunta: cuando se afirma que es una actitud «mínima», ¿se refiere a una actitud básica, necesaria; o bien, a una actitud incompleta que no alcanza a responder a los retos que implica la formación de ese ciudadano en el actuar democrático? De acuerdo con este autor, la tolerancia es una actitud necesaria, pero que no agota todas las posibilidades y características esenciales para la formación de un ciudadano dentro del régimen democrático; esto último, sobre todo a la luz del énfasis que hace en la importancia de la solidaridad y la superación que ésta representa con respecto a la tolerancia.

³⁰⁹ Enrique Dussel. *Reconstrucción del concepto de "tolerancia": de la intolerancia a la diversidad*. (México: UNAM, 2003).

³¹⁰ *Ibid.*, 1.

Sin embargo, dentro del análisis expuesto por Dussel no se toma en cuenta las diferentes nociones o tipos de tolerancia, por el contrario, se le desecha como un escalón incompleto que ayude a solventar las problemáticas del mundo actual dado que se le identifica como «un soportar pasivo», que también puede ser visto como una indiferencia. No obstante, como se analizó en la primera parte de esta investigación, de la mano de Thiebaut y más tarde bajo la propuesta de una tolerancia hermenéutica, hay diferentes concepciones de la tolerancia que implican el respeto a la diversidad, el reconocimiento de la valía del otro y la elaboración de un momento de diálogo y comprensión en el que se pueda hablar y escuchar diferentes concepciones y criterios de verdad que dan sentido a las acciones del ser humano. Sin adelantar la exposición sobre la tolerancia hermenéutica y su relación con la solidaridad, es importante analizar paso a paso la crítica esbozada por Dussel.

La propuesta de Dussel se da a partir de tres definiciones torales en su texto: intolerancia, tolerancia y solidaridad, conceptos que dan nombre a los tres principales apartados, y comienza por definir la intolerancia como una “posición intransigente ante posibles oponentes,”³¹¹ y hace hincapié en que la intolerancia tiene un tinte dogmático que la lleva a defender una postura de verdad absoluta con base en un ejercicio de poder.³¹² Así, el intolerante opera a partir de una teoría de verdad que él cree como única y aceptable, postura que da pie a una serie de fundamentalismos e imposiciones, que en su mayoría adquieren una forma violenta. El intolerante se ve incapaz de cuestionar su postura de la verdad ya que cualquier cuestionamiento abre las puertas a un posible relativismo que no llevaría a ningún lado. Esta definición de la

³¹¹ Ibid.

³¹² Ibid.

intolerancia parece en principio acertada, dado que enfatiza una postura de poder que se tiene para imponer una visión o concepción del mundo.

A partir de esta definición de intolerancia y su liga con el ejercicio de un poder (autoritario), Dussel aborda el concepto de tolerancia señalando que la diferencia está en cómo es considerada la verdad de uno y otro lado. Si bien, en la intolerancia sólo se defiende una verdad como la única válida y posible, dentro de la tolerancia se puede pensar en un cuestionamiento de esa –o esas– teorías de verdad sin sumirse en las redes de un relativismo sin sentido. Para llegar a dicho cuestionamiento se parte de dos pilares clave: la «pretensión de verdad» y la «pretensión de validez».

Para Dussel, es importante señalar la diferencia que existe entre la pretensión de verdad y la pretensión de validez; la pretensión de verdad hace referencia a lo real subjetivo,³¹³ mientras que la pretensión de validez enfatiza lo acordado a partir de una intersubjetividad.³¹⁴ Según este filósofo, la pretensión de validez exige una apertura al cuestionamiento de la verdad.³¹⁵ En este sentido, se podría pensar que es una apertura al mostrar y al comprender que, siguiendo a Gadamer, da cabida a una tolerancia hermenéutica estrechamente relacionada con el diálogo. No obstante, no hay que adelantar la reflexión por ahora, retomando la postura de Dussel, para ilustrar lo que él entiende por ambos conceptos hace mención de Galileo y su teoría heliocéntrica sobre el sistema solar³¹⁶ y señala que la pretensión de verdad cumple con su pretensión de validez hasta que es aceptada como una nueva forma de acceder a lo real, a partir de un consenso originado por un debate; si este consenso no se alcanza,

³¹³ Es decir, a lo que cada persona juzga como verdadero a partir de su propia reflexión y experiencia.

³¹⁴ Ya no es únicamente el punto de vista de una persona, sino un punto de vista compartido y acordado después de una discusión tomando no como referencia lo real pero a partir de diversos puntos de vista sobre eso que es real, de ahí su carácter de «intersubjetividad».

³¹⁵ En este sentido, se podría pensar que es una apertura al mostrar y al comprender hermenéutico que Gadamer relaciona estrechamente con el diálogo.

³¹⁶ Dussel. *Reconstrucción del concepto*, 2.

la validez de dicha pretensión de verdad es puesta en duda como la de cualquier otra pretensión de verdad.

Ahora bien, la pretensión de verdad es un tema que se mencionó al abordar la propuesta de John Stuart Mill en el primer capítulo de esta investigación. De acuerdo con Mill, se puede defender el derecho a la libertad de expresión de cada individuo con base en una llamada «pretensión de verdad». Para Mill no existe una verdad absoluta e inamovible, por el contrario, esa verdad se va construyendo mediante el discurso, el debate y la argumentación de distintas ideas. Mill defiende el derecho a expresar argumentos distintos porque es la única forma de acercarse a una verdad más «completa» a través de la discusión y el debate de perspectivas distintas.³¹⁷ Siguiendo a Mill, no se puede establecer qué tan cierta – o «verdadera» – es una opinión si dicha opinión no se sujeta a un debate. Asimismo, el silenciar una opinión contraria a la propia puede representar el no cuestionar un error en el que se está cayendo y, por ende, negarse la oportunidad de corregir dicho error. Aunque Mill no clarifica un concepto como la «pretensión de validez», en su ensayo sienta la importancia de buscar una legitimación del discurso entorno a la verificación razonable de su veracidad. No obstante, quizá el enfoque de Mill y el enfoque de Dussel en cuanto a la búsqueda de esa validez del discurso es distinto; para Mill, el punto medular de su ensayo es defender la libertad de todo individuo de expresarse entorno a algún tema determinado, y en este sentido el énfasis de la validación de los argumentos a través del debate también se centra en la validez de opiniones individuales frente a una imposición de la opinión pública de una sola verdad; en contraste, para Dussel, la pretensión de validez rescata la necesidad de subrayar no sólo la validez de las opiniones individuales sino también la importancia de establecer

³¹⁷ Mill, *On Liberty*, 24.

un consenso dentro de la comunidad en la que se desarrolla el individuo y que legitima la pretensión de verdad que se está defendiendo. Dussel define la pretensión de validez como “referencia a la aceptabilidad (o aceptación) intersubjetiva del otro de la razón veritativa que se avanza para ser discutida.”³¹⁸

Así, la pretensión de validez es la búsqueda de que la pretensión de verdad que se defiende sea compartida por varias personas mediante una reflexión crítica y un conocimiento. Dussel afirma que entre una y otra pretensión existe un espacio que sólo puede ser llenado por la tolerancia; en este sentido, para Dussel, la tolerancia es “la actitud (y hasta la virtud) del «dar tiempo» al otro en proceso de hacer aceptable una pretensión de validez por medio del consenso teórico, práctico y político (el momento intersubjetivo final de una pretensión de verdad en referencia a lo real),”³¹⁹ y la ejemplifica mediante el caso de Bartolomé de las Casas quien defendía que no se les podía reprochar a los indígenas la práctica de los sacrificios humanos hasta que no se les convenciera de que había otros dioses distintos a los suyos y otras formas de rendirles culto.

El argumento de Bartolomé de las Casas, citado por Dussel, alude a la necesidad de demostrar a los indígenas a través de argumentos más convincentes que la religión cristiana era más digna.³²⁰ De acuerdo con Dussel, De las Casas tiene la virtud de distinguir entre la pretensión de verdad ejemplificada en la creencia de un dios determinado, y la pretensión de validez, que se refiere al convencimiento o no convencimiento de los demás en creer en dicho dios. El espacio que distingue ambos momentos está lleno, según Dussel, por un momento de tolerancia en el que se acepta que el otro siga con su propia creencia sin buscar imponerle una visión determinada.

³¹⁸ Dussel. *Reconstrucción del concepto*, 2.

³¹⁹ *Ibid.*, 3

³²⁰ *Ibid.*, 4-5.

No obstante, para Dussel la tolerancia es entendida como una expresión pasiva que se centra en el soportar y que puede rayar en la indiferencia. Así, este autor, introduce un nuevo concepto al hablar de una «pretensión de validez práctica», que, de acuerdo con él, supera la tolerancia en el sentido de que nace de una pretensión de justicia. En diálogo con Derrida, establece que la justicia no es fruto únicamente del consenso práctico, sino que lo motiva una voluntad de compartir y de responsabilidad con el resto de la comunidad; de esta forma, establece que la solidaridad es la voluntad de responsabilidad por el otro. Según Dussel, “la solidaridad se encuentra en el exterior del sistema tolerancia-intolerancia. Es un ‘hacerse-cargo’, responsabilizarse por el otro, por lo que el otro sufre,”³²¹ pero la crítica a la propuesta de Dussel es que para dar este paso de la indiferencia a la solidaridad es necesario transcurrir por todo el umbral de la tolerancia. Es decir, tomar consciencia del otro y formarse en un actuar tolerante activo y hermenéutico, para después pensar en una solidaridad.

Hay un salto enorme entre una indiferencia hacia el otro y esa llamada solidaridad en donde el otro se vuelve importante para el individuo. ¿Cómo salvar ese espacio intermedio? De aquí la propuesta de que se tiene que transitar por todo el umbral de la tolerancia y pasar, en primera instancia, de una noción negativa de la tolerancia a una noción positiva y, por último, a una noción hermenéutica. Si bien Dussel define la solidaridad como un «hacerse cargo» del otro, para que esto se dé debe existir primero un reconocimiento del otro como un interlocutor valioso. Este reconocimiento del valor del otro es lo que da sentido a la tolerancia desde un horizonte ético pues, como se ha analizado ya, ayuda a establecer un diálogo crítico y reflexivo entre perspectivas distintas, reconociendo la valía tanto del otro como de su discurso en la conformación de un momento compartido que se refleje en el actuar

³²¹ Ibid., 6.

cotidiano. Es esa idea de comprender donde no sólo se comprende al otro, sino que al comprenderlo también el individuo se reconoce a sí mismo a partir del rostro del otro y lo que el otro le dice.

En este sentido, se enfatiza también a la tolerancia como un principio de convivencia que se da a partir de una relación en la misma diversidad puesto que la tolerancia surge a partir de la interacción con alguien más. “Hablar *con* alguien y, sobre todo, hablar de él, implica que yo reconozca en mí cierto parentesco con esa persona, aun cuando mis palabras sean, en su verdadero sentido, incompatibles con las suyas,”³²² de ahí que sea importante rescatar la dimensión de la escucha que implica la tolerancia hermenéutica como parte de ese juego lingüístico que se comparte en el momento del diálogo, que va muy emparentado con una visión constructiva del ser humano a partir de la discusión y la argumentación en donde no hay una imposición de un punto de vista determinado como el único posible y válido, lo que llevaría a cuestionar la pretensión de verdad de cada argumento. En este sentido, eso llamado verdad, no es algo ya dado de antemano, inamovible, sino algo que se edifica a través del debate y el diálogo entre posturas distintas (y quizá, antagónicas), de ahí la riqueza tanto de la diversidad como del hacer frente a ella a partir de una tolerancia hermenéutica.

Así, la tolerancia hermenéutica se presenta como una opción para tratar de resolver la escisión de la dimensión individual (conde prima la importancia de satisfacer los intereses individuales) y la dimensión social del ser humano (donde existe un sentido de relación con otras personas dentro de una comunidad). Ambas dimensiones caracterizan a las sociedades contemporáneas y son parte del reto a resolver dentro de su diversidad inherente. Este paso por los distintos tipos de

³²² Tzvetan Todorov, *Frente al límite*. (México: Siglo XXI, 1993), 285. El énfasis es del autor.

tolerancia y el énfasis puesto en su noción hermenéutica significa una toma de conciencia de la pretensión de verdad en la que se vive de cara, a la búsqueda de la conformación de un horizonte de validez a partir del diálogo en conjunto con otros criterios de verdad y creencia, a partir de un diálogo en donde se busque el reconocimiento, la escucha y la comprensión. La solidaridad necesita pasar por este proceso de diálogo y comprensión para que exista un interés por el otro y lo que le acontece. La solidaridad puede presentarse como un último escalón, pero para que se dé tiene que recorrer el paso anterior, de otra manera hay un abismo entre el permitir aquello que se desaprueta y preocuparse por lo que le acontece al otro para buscar soluciones en conjunto, un abismo que por momentos parece insoslayable sin una lógica de reconocimiento y comprensión que busque tender puentes en la diversidad. Sin embargo, para poder transitar por el umbral de la tolerancia, e incluso, desarrollar una tolerancia hermenéutica, se necesita un modelo de formación más allá de un entendimiento académico, una formación dentro de la actitud del «ser tolerante», que fortalezca el diálogo hermenéutico propuesto por Gadamer. Dicha preocupación que se abordará en el siguiente apartado.

Un modelo de formación para una «tolerancia hermenéutica»

Un error que se comete al tratar de promover la reflexión alrededor de las diferentes acepciones de la tolerancia es el mostrar situaciones límite como regímenes totalitarios, o bien, en momentos de profunda represión hacia las personas que profesan una creencia o conducta distinta a la que es socialmente aceptada (y promovida). Esto pareciera encasillar la práctica de la tolerancia a estas situaciones no cotidianas, lo que hace que pierda sentido si se defiende como una virtud de

convivencia dentro de la diversidad. Con esto no se quiere decir que la tolerancia no debe esgrimirse, en todo su umbral, al enfrentarse en este tipo de situaciones de violencia o represión extrema, por el contrario, es tan relevante en esos casos, que incluso da pie a que no se toleren dichos tipos de comportamientos o violaciones.

Así, es necesario replantear tanto la reflexión como la práctica de la tolerancia a partir de situaciones cotidianas que impliquen la toma de conciencia de su cualidad como virtud de convivencia dentro del devenir cotidiano de los individuos. Para ello, se propone que más que una enseñanza formal sobre el significado del término se requiere de una formación a partir de un pensar reflexivo, propios de una tradición humanista. De ahí que el objetivo de este apartado es reflexionar sobre una formación que apuntale el desarrollo de este tipo de conciencia que fortalezca la práctica de una actitud tolerante. Una propuesta interesante que podría ayudar a este propósito es aquella expuesta por Martha Nussbaum en *Cultivating humanity*.³²³ Nussbaum se ha mostrado escéptica a los reduccionismos propios de la sociedad contemporánea y su estudio sobre la educación no es la excepción. Combinando conocimientos de filosofía, economía, historia y literatura, hace hincapié en que la formación de una persona no depende únicamente de la memorización de conceptos o frases académicas, sino de otra a las persona del conocimiento necesario que les sirva de guía al momento de decidir qué acciones emprender o qué decisiones tomar. Finalmente, el conocimiento adquirido debe ser herramienta que responda a la pregunta sobre la vida que vale la pena vivirse.

De acuerdo con Nussbaum, “[l]a tarea central de la educación [...] es enfrentar la pasividad del alumno, exigiendo que la mente se haga cargo de sus propios

³²³ Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*. (España: Paidós, 2005).

pensamientos,”³²⁴ lo que exige una capacidad de cuestionar y contrastar las diferentes alternativas que se le presentan. De ahí que Nussbaum defienda que aquello que Sócrates denominaba una «vida examinada» debe ser un elemento central dentro de la formación en una democracia, con el fin de que cada individuo tenga la capacidad de pensar por sí mismo y elegir su propio camino; siguiendo a Sócrates, esa es la vida digna de la humanidad.³²⁵ Este tipo de formación fortalece a la ciudadanía y a la comunidad política democrática, pues permite el razonamiento de las distintas posturas e ideas;³²⁶ existe así un vínculo con la propuesta de Thiebaut en el sentido de que se da, dentro de un ambiente de pluralidad, un diálogo entre distintos criterios de verdad y perspectivas que dan sentido y pauta a las acciones y decisiones de los individuos, esa capacidad de imaginar cuál es la situación de los demás, esencial para toda democracia.³²⁷ La democracia se sostiene a partir de la capacidad de sus ciudadanos para poder reconocerse a sí mismos y a los demás, tanto en lo racional como en lo emotivo, como seres humanos, en lugar de sólo objetos,³²⁸ de ahí que sea importante lograr una formación que puntualiza el cómo relacionarse con la pluralidad y la diversidad, por lo que la tolerancia –en general, y en especial la hermenéutica– se vuelve un elemento central en esa formación.

Para lograr esto, Nussbaum propone tres pilares principales dentro de la educación: a) el desarrollo de una mente crítica abierta; b) la toma de conciencia de que las personas son también ciudadanos del mundo; y c) el desarrollo de una imaginación narrativa,³²⁹ no sólo para el fortalecimiento de una ciudadanía, sino

³²⁴ Ibid., 50.

³²⁵ Ibid., 50-51.

³²⁶ Ibid., 54.

³²⁷ Martha Nussbaum. *Not for profit: why democracy needs the humanities*. (Estados Unidos: Princeton University Press. 2010). Kindle Edición Electrónica: ubicación 90.

³²⁸ Ibid., página 6. ubicación 231-34.

³²⁹ Nussbaum. *El cultivo de la humanidad*. 28-30.

porque es un tipo de formación que también prepara a los individuos a la vida social, en el sentido de facilitarles sus relaciones laborales y sociales, al tiempo que también les ayuda a vivir una vida «valiosa».³³⁰

El desarrollo de una mente inquisitiva se ve reflejado en una figura emblemática como lo es Sócrates; de acuerdo con Nussbaum, él representa la forma en la que hay que enseñar un razonamiento crítico y reflexivo sobre los problemas cotidianos. Va más allá de sólo la asimilación de hechos, datos y cifras, sino que tiene que retar a la capacidad reflexiva de las personas para que puedan hacer frente a las situaciones complejas a las que se enfrentan en día a día.³³¹ Sócrates representa la búsqueda de la verdad a través del diálogo con los demás. Él, como bien recuerda Platón en *La República*, no está dispuesto a enseñar sino a aprender de los demás³³², no en balde, era conocido bajo el apodo de «tábano», al parecer nunca estar contento con una primera respuesta e incitar a su interlocutor a reflexionar una y otra vez sobre lo dicho, método al que se le da el nombre de «mayeútica». “[L]o que singulariza la enseñanza de Sócrates es su actitud radical de buscador de la verdad, su posición radicalmente crítica. Y no sólo frente a los postulados tradicionales, sino también frente a las respuestas con las que otros pensadores se satisfacían después de un intento teorizador nuevo e ingenuo.”³³³ Esta búsqueda por el saber a través de una reflexión crítica, está enmarcada por una escucha atenta a los argumentos del otro; la forma en cómo Sócrates induce a la búsqueda de verdad no es a través de una imposición autoritaria de determinado argumento o punto de vista, sino más bien a través de un metódico interrogatorio que permite que un cuestionamiento dialéctico o

³³⁰ Nussbaum, *Not for profit*, 9, ubicación 273-274.

³³¹ *Ibid.*, 18, ubicación 392-393.

³³² Platón, *República*, 338b.

³³³ Carlos García Gual, “Los sofistas y Sócrates,” en *Historia de la Ética. De los Griegos al Renacimiento*, ed., Victoria Camps, (Barcelona, España: Crítica, 2002), 68.

que muestra las insuficiencias en las respuestas dadas por sus interlocutores. “Sócrates no pensaba ofrecer un saber propio, sino que trataba de extraerlo, mediante sus interrogaciones y precisiones, del propio interrogado.”³³⁴

Este saber compartido mediante el método socrático, tiene como fin último que el interlocutor haga un examen de las razones que fundamentan sus decisiones más allá de consentir las decisiones dadas por alguien más. En este sentido, desde la tolerancia hermenéutica se hace énfasis en la necesidad de desarrollar una capacidad de cuestionamiento crítico sobre los argumentos y las creencias que justifican el actuar de las personas, con el fin de entablar un diálogo y así establecer un momento de comprensión que a la larga, ayude a confrontar las situaciones del día a día dentro de un ambiente marcado por la diversidad. Así, según Sócrates, el centro de la educación es el hombre y su vida, como individuo y como parte de una comunidad; una persona con voluntad y decisión, convencida de su propio actuar.³³⁵

Parte del énfasis que pone Nussbaum en este filósofo griego se debe a la pugna por fortalecer una libertad de pensamiento capaz de dilucidar un camino propio, pero que no se quede en sólo la libertad por la libertad misma, sino que también se busca promover un compromiso con esa libertad al decir que es una libertad basada en reflexiones razonables. Ya el ejercicio de «lo razonable» implica un punto de comparación entre las pretensiones de verdad propias y su validez, frente a criterios que se muestren distintos. Así, ciertamente, el modelo socrático apela a una tolerancia al momento de confrontarse con distintos argumentos y criterios de verdad, e incluso, para el desarrollo de un diálogo socrático, se considera relevante el pasar por el

³³⁴ Ibid., 71.

³³⁵ Martha Nussbaum. *El cultivo de la humanidad*. 20-21

umbral de la tolerancia y acercarse a su concepción hermenéutica, misma que hace énfasis tanto el diálogo como en la escucha del otro.

De igual forma, la práctica de un modelo socrático permite desenmascarar los prejuicios al momento de evaluar sus argumentos. No se trata de imponer un modelo de vida sino cuestionar el por qué que justifique la forma en cómo se está viviendo. El desarrollo de un pensamiento crítico ayuda a tomar distancia de la propia cultura, reconocer en el otro a un interlocutor valioso y tener una disposición o voluntad a la escucha de su discurso. Este cuestionamiento crítico es una cualidad indispensable dentro de una tolerancia hermenéutica, puesto que refuerza la idea de que no existe una verdad absoluta; la tolerancia hermenéutica permite la confrontación de argumentos y la aceptación de que no existe una verdad absoluta sino sólo una pretensión de verdad o prejuicio que funciona como una primera idea de acercamiento al entendimiento de algo, pero que debe ser puesto a dialogar con diferentes propuestas para poder completar, en la medida de lo posible, la idea inicial. El modelo socrático no sólo comulga con ambas características, sino que se nutre de ellas pues es la única forma de desarrollar una conciencia libre.

Ahora bien, ¿cómo se forma al individuo en esta reflexión socrática? De acuerdo con Nussbaum, esto se da a partir del análisis y la crítica de situaciones cotidianas.³³⁶ Esta forma de enseñar a través de casos prácticos permite que las personas desarrollen una reflexión filosófica y argumentada, capacidad que también les sirve tanto para evaluar las posturas de otras personas, sopesarlas, como para también contextualizar las propias. De cierta forma, a partir de este tipo de reflexión se puede aventurar a responder el cómo tolerar aquello que se desaprueba, pues

³³⁶ Ibid., 21.

retoma elementos que en primera instancia parecieran obviarse dentro de un prejuicio que se piensa como absoluto.

Así, a partir de esta propuesta, Nussbaum pretende que el individuo no se sienta vinculado sólo a un círculo limitado de relaciones –familiares o filiales–, sino que transite por las diferentes escalas de reconocimiento y se involucre con aquello que acontece dentro de su comunidad, su sociedad y así sucesivamente, hasta crear en él un compromiso con el otro. En el mejor de los escenarios, la apuesta de Nussbaum es que se pueda crear una conciencia por la humanidad,³³⁷ con el fin de que las personas se desarrollen como ciudadanos del mundo, tomando en cuenta que existe una diversidad de culturas y criterios; en este punto, la conciencia socrática se vuelve elemental con el fin de procurar una apertura de criterio capaz de reconocer al otro como un interlocutor valioso y crear ese espacio de diálogo en que se evalúe si las justificaciones y argumentos de cada perspectiva son lo suficientemente razonables o vale la pena considerarlos frente a otras perspectivas.

Si bien se hace énfasis en la importancia de ciudadanía, la idea de Nussbaum es que en última instancia, las personas se identifiquen como ciudadanos del mundo, es decir, que les preocupe no solamente lo que pasa ya sea en su círculo cercano o su sociedad, sino que tengan un interés sobre la humanidad. El ser ciudadanos del mundo no significa desligarse de lo que acontece en lo cotidiano, en su sociedad, sino más bien tener consciencia sobre el hecho de que las acciones y decisiones que se toman afectan a más personas de lo que se piensa en primera instancia. Asimismo, el pensarse como ciudadano de la humanidad hace hincapié en la búsqueda de un diálogo más allá de diferencias culturales, étnicas, raciales o de género, sin caer en un relativismo extremo, sino tratando de encontrar un justo medio entre la aceptación de

³³⁷ Ibid.. 60

la diferencia y la valoración de la misma. Es aquí donde la tolerancia adquiere nuevamente importancia, tanto para aceptar la diversidad como para ayudar a encontrar los puntos en común dentro de la convivencia. La forma en como se desarrolla esta noción de ciudadanía global es a través del acercamiento a otros horizontes culturales, que en este caso va muy de la mano con el tercer elemento del modelo de Nussbaum que es la imaginación narrativa.

Para Nussbaum, la imaginación narrativa permite desarrollar un pensamiento crítico que ayude a los individuos a desenvolverse dentro de una sociedad en la que las personas difieren sobre diferentes aspectos como la religión, el origen étnico, las clases, el bienestar, el género, las discapacidades y la sexualidad. La mayoría de las personas debe tomar decisiones, dentro de lo político y social, conviviendo con gente que es distinta a ellos.³³⁸ A través de una imaginación creativa se conjugan tanto el horizonte racional del ser humano como las emociones, mismas que también influyen dentro del juicio de las personas.³³⁹ Con esto, Nussbaum quiere resaltar que las personas no toman decisiones únicamente a través de la razón o de juicios racionales, sino que también intervienen –en gran medida– sus sentimientos y emociones; por lo que, para Nussbaum, la mejor forma de acercarse a esta complejidad en el ser humano es a través de las narraciones literarias pues, a través de las historias, permiten establecer un análisis y valoración de diferentes escenarios, personajes y situaciones, en donde se desarrolle un compromiso ético imparcial por la dignidad humana mediante la recreación de la vida de otros y de sus emociones.³⁴⁰

Pero no sólo es conocer las emociones de otras personas a través de personajes imaginarios. También la experiencia narrativa permite adentrarse a

³³⁸ Nussbaum. *Not for profit*, 9. ubicación 279-282.

³³⁹ Martha Nussbaum. *Justicia poética*. (Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997). 15.

³⁴⁰ *Ibid.*, 19

mundos con tradiciones específicas que de otra manera podrían resultar más ajenas. Es imaginar la forma de vida, las razones por las cuáles un personaje actúa de determinada manera, conocer la forma como siente; en cierto sentido, es visualizar la complejidad de la condición humana por encima de las diferencias que se puedan tener con dicho personaje. A través de ese reconocimiento del personaje, también se reconoce el individuo, y se comprende a sí mismo. El círculo hermenéutico gadameriano también se hace presente al momento de confrontar la lectura de un texto. No obstante, si bien es cierto que la literatura tiene en contra la desmitificación de una visión científicista y racional del mundo,³⁴¹ lo que propone Nussbaum no es la negación de esta visión científicista, sino más bien señala que el desarrollo de esta capacidad imaginativa permite establecer un horizonte de reconocimiento tanto del otro como de nosotros mismos al brindar escenarios de posibilidad, no concretos, que permiten ahondar en la reflexión sobre las decisiones que toman las personas, la forma en cómo les afecta a ellos y cómo a través de sus decisiones y su existencia moldean el mundo que habitan.³⁴²

¿De qué forma se nutre la tolerancia de todo esto? La imaginación narrativa es una herramienta para acercarse a otras tradiciones y horizontes culturales; de conocer su mundo interno, cómo sienten las personas y cómo piensan; es una forma de ponerse en el lugar de las otras personas y comprender, a través de las situaciones narradas, el por qué de las acciones y las creencias que en un primer acercamiento podrían parecer erróneas o bárbaras. Asimismo, en el caso de la tolerancia hermenéutica, es necesario enfatizar que una de las cualidades valiosas de la este tipo de tolerancia es que existe una voluntad de escuchar al otro, atender a aquel con

³⁴¹ Ibid., 27

³⁴² Ibid., 29-30

quien se habla,³⁴³ aceptar la crítica y reflexionar en el horizonte de comprensión compartido como parte de ese momento de diálogo. La escucha del otro, es también un arte que se aprende de forma experiencia a través de las formas de vida, lo que también presupone una educación temprana en donde se enseñe que ser diferente no es sinónimo a «ser malo».³⁴⁴ No obstante, no existe «una» manera de enseñar a ser tolerante si no es a través de una enseñanza vivencial, que enfatiza su cualidad de virtud, pero que también muestra como dentro de las sociedades plurales y diversas de hoy en día, el tiempo de la tolerancia y en particular una tolerancia hermenéutica –entendido como el tiempo de escucha y diálogo desde un horizonte hermenéutico– se ve atropellado por la inmediatez de la decisión y la información, de ahí la necesidad de una formación también en la «no certeza» o bien, la incertidumbre, de la razón, para evitar la imposición de un código o visión que en el mejor de los casos proclame una tolerancia negativa. La incertidumbre finalmente remite a la idea de umbral propia de la tolerancia y permite transitar entre los distintos tipos u horizontes, para establecer el círculo de comprensión que permita el desarrollo de un diálogo atento a la convivencia con el otro. Tratar de establecer sólo un camino para el desarrollo de la tolerancia sería atentar contra el espíritu de escucha, no obstante, se han delineado elementos a manera de guía que permitan prestar atención a otras voces.

* * * * *

La búsqueda por hacer un análisis sobre la tolerancia desde un horizonte práctico y político, una vez que se ha transitado por su reflexión ética y se ha propuesto un modelo hermenéutico de la misma, está encaminada en pensar la tolerancia como una virtud de convivencia que sea capaz de tejer un vínculo entre el sentido ético y el

³⁴³ Mariñor Aguilar Rivero, “Cultura de la escucha, condición de la democracia.” en *Ensayos. 1to. Concurso de Tesis, ensayos y cuento, 2004*, (México: Instituto Electoral del Distrito Federal, 2004), 22.

³⁴⁴ *Ibid.*, 35-37.

sentido político de la misma. Lo que se pretende es establecer una relación a forma de gozne o bisagra que permita pensar la tolerancia con el énfasis puesto en el reconocimiento y la comprensión del otro pero sin perder de vista la necesidad de un orden normativo que garantice una relación de igualdad y justicia dentro de una sociedad tomando en cuenta su propia diversidad. Así, la tolerancia se piensa como una virtud pública de convivencia que implica cubrir ambas perspectivas en donde quizá la tolerancia hermenéutica arroja una mayor luz en este sentido.

Asimismo, el mostrar a la tolerancia como virtud resalta también su condición de umbral puesto que en ella deben convivir tanto la preocupación por las libertades individuales como la noción del cuidado del otro dentro de ese espacio público compartido en el que existe un ordenamiento de intereses. Desde esta perspectiva, se apuntalan otro tipo de virtudes necesarias dentro de un ámbito democrático como lo son la solidaridad y la cohesión social, mismas que no pueden entenderse sin retomar una reflexión sobre el reconocimiento del otro como interlocutor valioso. De ahí también que se rescate la condición de umbral transitorio de la tolerancia, pues el paso por los distintos tipos de tolerancia, y en especial por la tolerancia hermenéutica, permite el desarrollo de la solidaridad.

En este sentido, se requiere de una formación en la tolerancia que vaya más allá de la memorización de su significado, sino que enseñe el actuar tolerante en lo cotidiano, frente al otro. Para ello, se retomó la propuesta de Martha Nussbaum quien rescata la importancia de una educación fincada en la relación con los demás a través de un pensamiento crítico, imaginativo y creativo que sea capaz de despertar una consciencia y una responsabilidad por el otro. Si bien es un modelo que se apunta de forma breve en la presente investigación, da pie a pensar en futuras líneas de análisis para la tolerancia hermenéutica.

A manera de bitácora viaje, en este apartado se buscará hacer un recorrido sobre las principales ideas que han dado forma y sentido a la presente investigación. El texto empieza más allá de la introducción, en una página que reúne cuatro epígrafes que enmarcan el espíritu de todo el escrito y que paradójicamente no se mencionan a lo largo de los capítulos.

El primer epígrafe hace referencia a un temor que no señala algo desconocido sino a los hombres comunes, pues cabe en ellos la posibilidad de perpetrar acciones que dobleguen y dañen a otros hombres. Con esta cita de Primo Levi se abre una reflexión sobre la tolerancia a las acciones de los seres humanos, qué se puede tolerar y en qué momento debe dejarse esta actitud de lado. Después, a partir de la reflexión de Eugenio Trías, se invita a repensar los conceptos de acuerdo a las problemáticas de la sociedad que se habita y de la que también se es responsable. Una sociedad marcada por la diversidad y la búsqueda de sentido o verdad que justifique las decisiones tomadas. Ante esto, cómo hacer frente a diferentes criterios de verdad que se muestran como la perspectiva correcta para entender y explicar tanto al mundo como al ser humano. Como respuesta, se encuentra la cita de Carlos Thiebaut, que entrelaza el tolerar con el comprender como una forma de confrontar y aceptar la diversidad. Sin embargo, para profundizar en la comprensión es necesario tomar conciencia que se está en un momento de diálogo que es sinónimo también de un cambio a partir del discurso que nos interpele; esto último es lo que recuerdan las palabras de Hans-Georg Gadamer.

Así comenzó el recorrido sobre una reflexión en torno al concepto de la tolerancia, atendiendo que ésta puede llegar a tener diferentes acepciones o

significados, y que dependiendo de cómo se entienda es el resultado que se puede esperar. Por un lado se puede identificar como una forzada indiferencia, mientras que por el otro puede apuntar a una actitud de respeto y escucha al otro. En principio, la tolerancia existe bajo ciertas condiciones de diversidad y diferencia, en donde aquello que se decide pasar por alto, en realidad es considerado como algo erróneo e incluso ofensivo, que sin embargo se permite porque existe la conciencia de que no se puede imponer un sólo punto de vista y la búsqueda por lograr un fin mayor. Sin embargo, la ambigüedad en su definición, dio pie a la preocupación de cómo entender a la tolerancia desde una propuesta que no la encerrara en una falsa idea de soportar aquello con lo que se está desacuerdo, o dicho en otras palabras, si se podía entender a la tolerancia desde una perspectiva que apuntalara un horizonte de reconocimiento y comprensión mutua, para lo cual se encontró en el sentido ético del término una forma de repensar el concepto con miras a lograr este fin. Asimismo, una segunda pregunta que acompaña todo el texto es aquella que cuestiona sobre lo que motiva a permitir «eso» que de entrada se considera erróneo u ofensivo. La propuesta entonces se centró en delinear una noción hermenéutica de la tolerancia que cumpliera con este fin de reconocimiento y comprensión dentro de la diversidad. Para ello, fue necesario primero hacer un análisis sobre el significado del término y su noción tanto positiva como negativa propuesta principalmente por Thiebaut, con el fin de mostrar que ambos tipos de tolerancia tienen una razón de ser, un propósito y un significado, en el que no se puede obviar y olvidar una noción sobre la otra, sino que es importante recuperarlas desde un horizonte de diálogo y complemento entre ambas. Mientras que la noción positiva abre las puertas a un cuestionamiento de ideas, la noción negativa permite establecer mínimos normativos que garanticen un horizonte de

igualdad y justicia. El error es pensar que la tolerancia se entiende ya sea únicamente a través de su noción negativa, o bien, desde una perspectiva que niegue a la otra.

De igual forma, también se abordó el doble sentido de la tolerancia, es decir, la tolerancia desde una justificación ya sea política o ética, esto con el fin de mostrar que desde sus inicios, el término fue pensado a partir de ambas visiones y que, sin embargo, su acepción política tuvo mayor proyección y peso en la construcción del imaginario filosófico político de la Modernidad. No obstante, la búsqueda por revitalizar el sentido ético de la tolerancia obedece al interés por enfatizar la noción de reconocimiento y comprensión del otro, para lo cual fue necesario acompañar la reflexión del modelo ético propuesto por Ricoeur pues a partir de él se toma la reflexión del cuidado no sólo de uno mismo, sino también del otro y de aquellas instituciones que garanticen un mínimo de justicia y equidad. Con esto se busca reforzar la noción de tolerancia a partir de un énfasis puesto en la figura del otro más allá de mantener el interés sólo en las preocupaciones individuales. En este sentido, también se recuperaron tanto la propuesta de Honneth como de Levinas, quienes enfatizan el reconocimiento como una forma de tomar consciencia de cómo el otro marca la identidad del individuo, así como la importancia de tomar responsabilidad por el cuidado del otro.

Hasta aquí, la reflexión de la tolerancia no respondía del todo la pregunta sobre lo que motiva a permitir aquello con lo que no se está de acuerdo pues si bien ya se había señalado que el reconocimiento del otro era valioso como una forma de poner en cuestionamiento los criterios de creencia propios y así, siguiendo a Mill, completar aquello que se busca como verdadero, parecía que no se daba respuesta sobre el cómo lograr que se diera dicho reconocimiento. En este tenor, desde la reflexión propuesta por Gadamer con base en la hermenéutica filosófica, se propuso a la

tolerancia hermenéutica como una forma innovadora de repensar aquello que se tolera para enfocarlo en una actitud o acción determinada, que si bien es llevada a cabo por alguien, no define en su totalidad a ese alguien. Es decir, se desvincula aquello que se tolera como una definición de la persona que realiza esa acción, esto con el fin de tender los puentes de diálogo y comprensión del otro como interlocutor en un espacio que no se controla del todo. Así, a partir de la comprensión del otro y del mensaje de éste, el individuo puede comprenderse también, lo que aumenta el grado de responsabilidad hacia el otro. Para lograr este momento de juego, sin un control preestablecido, que Gadamer reconoce como el círculo hermenéutico, se requiere de una sensibilización en una formación humanística que haga énfasis en la figura del prejuicio como un juicio incompleto que se redondea a partir del diálogo con el otro, así como la existencia de horizontes que dan sentido y justificación a las acciones que se llevan a cabo. Estos horizontes si bien acontecen en un presente, en realidad llevan a cuentas una historia como parte de cómo entender el mundo. No obstante, en un diálogo hermenéutico se toma conciencia de que al entrar en él no se seguirá siendo el mismo, sino que la comprensión se da a partir no sólo de lo que el individuo piensa, sino de lo dialogado con su interlocutor. La comprensión, vista de esta forma, reviste la importancia del otro no sólo en su cuidado ni en una primera definición de la identidad propia, sino en una comprensión continua de uno mismo y del mundo compartido, al tiempo que demanda una disposición a la escucha del otro como parte de esa comprensión.

Una vez propuesto, el modelo de una tolerancia hermenéutica, éste debía hacer frente a las críticas esbozadas a la tolerancia en general, en particular aquellas que se refieren con su relación con la intolerancia pues autores como Marcuse o Žižek, en su momento, postularon una defensa por la intolerancia dado que la tolerancia,

alejada de su horizonte ético, se había desfigurado en un uso político para mantener un cierto orden o estructura de poder que incluso podía llegar a promover medidas de opresión y violencia. A partir de esto es que la relación entre tolerancia e intolerancia se vuelve parte de la investigación, por lo cual se acompañó del análisis sobre el concepto del límite elaborado por Trías, quien define el límite como un espacio de convivencia entre una idea ilustrada y aquello que representa su sombra, en este caso, entre la tolerancia y la intolerancia. Para Trías, se tiene la capacidad de reconocer algo, lo bello, porque también se tiene noción de su sombra, lo siniestro. Aplicado esto a la tolerancia, en especial a su noción hermenéutica, lleva a pensar que la tolerancia convive en ese límite en el que constantemente tiene que evaluarse aquello que se está tolerando, frente a los límites propios de la tolerancia sobre el no hacer daño a los demás y el respeto a la libertad del otro evitando una imposición dogmática de un punto de vista. Así, la tolerancia entendida desde este límite lleva a confrontar al ser humano con la posibilidad de caer en lo inhumano que también es inherente a él, es decir, que también se tiene la capacidad de cometer acciones en contra de la dignidad y libertad del otro. Para ello se rescata el carácter transitorio o de umbral de la propia tolerancia, si bien no para encontrar una respuesta absoluta, sí para permitir que aquello que se tolera sea evaluado constantemente, como una actitud de movimiento, cuyo fin no es la tolerancia por sí misma, sino una mayor comprensión del otro y una valoración de la diversidad como parte de una reflexión crítica que promueva un clima de convivencia y solidaridad dentro de las sociedades contemporáneas, valorando la riqueza de su diversidad.

De esta manera, en el último apartado de esta investigación se busca cerrar el círculo de la reflexión en torno a la tolerancia situando a la tolerancia hermenéutica en un horizonte político, con el fin de mostrar cómo ambos sentidos de la tolerancia —el

ético y el político— pueden también convivir y apuntalar otras virtudes necesarias dentro de una sociedad democrática. Se hace énfasis en la democracia porque además de ser el régimen político que caracteriza a gran parte de las sociedades contemporáneas —por lo menos desde su concepción teórica— también requiere de una *praxis* tolerante que sea capaz de fortalecer la convivencia, la cohesión social y la solidaridad. En este sentido, se consideró importante incluirla como el cierre de la reconceptualización de la tolerancia, de cara a pensar en su aplicación práctica, sobre todo de la tolerancia hermenéutica, que abre las puertas a reflexiones posteriores sobre esta línea. Asimismo, queda presente el cómo llevar a cabo esta práctica de la tolerancia, por lo que se aventura una posible respuesta, desde la visión de Nussbaum, en un modelo de formación en un pensamiento humanístico basado en una reflexión crítica y en una imaginación creativa, que ayude a desarrollar la capacidad de ponerse en los zapatos del otro y responsabilizarse de ese otro. Si bien, sólo es un modelo esbozado, da pie a futuras reflexiones sobre el tipo de modelo o formación necesaria para promover una tolerancia hermenéutica, que sea capaz de romper con una pálida noción de soportar.

Bajo esta perspectiva, la reflexión aquí vertida es parte de una búsqueda por hacer frente a las problemáticas actuales que acontecen en lo cotidiano, en donde el individuo se enfrenta a reconocer las limitaciones de su propia perspectiva, a pesar de aferrarse a la moderna costumbre de tener «la» razón; es una propuesta de reconocimiento dentro de la diversidad, que finalmente define al mundo de hoy en día. Si bien, no se trata de vivir volcado hacia el otro, sí de rescatar una noción de convivencia con base en un reconocimiento y comprensión mediante un diálogo y una escucha del otro. El camino de la tolerancia no es un camino fácil, pues debe entenderse desde su cualidad limítrofe y transitoria, sin imponer una visión sino

creando y compartiendo en la misma diversidad. No es tampoco un camino agotado, pues la reflexión sobre cómo practicar la tolerancia desde su umbral, y en particular, desde el modelo hermenéutico aquí propuesto, es quizás sólo el inicio en esta búsqueda por fortalecer la convivencia en el espacio público.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-Textos, 2010.
- Aguilar Rivero, Mariflor. "Cultura de la escucha, condición de la democracia." En *Ensayos. 4to. Concurso de Tesis, ensayos y cuento, 2004*, 10-39. México: Instituto Electoral del Distrito Federal, 2004.
- _____. "Ética y lenguaje simbólico. Hacia una ética de la escucha." En *Los líderes de la ética*, coordinado por Luis Villoro, 81-94. México: Siglo XXI, 2004.
- Aranguren, José Luis L. "La ética protestante" en *Historia de la Ética. De los Griegos al Renacimiento*, editado por Victoria Camps, 490-506. Barcelona, España: Crítica, 2002.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Barcelona: Gredos, 2007.
- Arteta, Aurelio. "La tolerancia como barbarie." En *Tolerancia o barbarie*, compilado por Manuel Cruz, Barcelona: Gedisa, 1998.
- _____. "Verdadera y falsa tolerancia." En *Ética para la sociedad civil*, coordinado por Francisco Javier Peña Echeverría. España: Universidad de Valladolid, Consejo Social, 2000.
- Camps, Victoria. *Virtudes Públicas*. España: Espasa Calpe, 1996.
- Cacho, Lydia. "Interludio. Muerte por intolerancia." *Tentación*, no. 14. Abril 2005.
- Churcill, Robert Paul. "On the difference between non-moral and moral conceptions of toleration: the case of toleration as an individual virtue." En *Philosophy, religión and the question of intolerance*, editado por Mehdi Amin Razavi y David Ambuel, 189-211. Estados Unidos: State University of New York, 1997.
- Cisneros, Isidro. *Los recorridos de la tolerancia*. México: Océano, 2000.
- Comte-Sponville, André. *El pequeño tratado de las grandes virtudes*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Conill Sancho, Jesús. *Ética hermenéutica*. España: Tecnos, 2006.

- Corominas, Joan. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, (Madrid: Gredos, 1990), 572.
- Cortina, Adela. *Ética mínima*. España: Tecnos, 2007.
- Dees, Richard. "The Justification of Toleration." En *Philosophy, religión and the question of intolerance*, editado por Mehdi Amin Razavi y David Ambuel, 134-156. Estados Unidos: State University of New York, 1997.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y la historia*. Madrid: Alianza, 1980.
- Doyle, Michael W. *Ways of War and Peace*. Estados Unidos: W.W. Norton & Company, 1997.
- Dussel, Enrique. *Reconstrucción del concepto de "Tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad*. México: UNAM, 2003.
- Dutt, Carsten. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Exteberria, Xabier. *Temas básicos de ética*. España: Dec.ée y Centros Universitarios de la Compañía de Jesús, 2003.
- Fetscher, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Fanjul, Enrique Fanjul "¿Qué podemos aprender del multiculturalismo canadiense?" *Análisis del Real Instituto Elcano* 66, (2010).
http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/0d4ee500420e638c9a4ada9a2c3a18ac/ARI66-2010_Fanjul_multiculturalismo_Canada.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=0d4ee500420e638c9a4ada9a2c3a18ac (Recuperado en marzo 31, 2012).
- Fiala, Andrew. "Toleration." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, (2004).
<http://www.iep.utm.edu/tolerati/> [Recuperado en septiembre 16, 2005]
- Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura." En *Lecturas universitarias. Antología de ética*, 91-117. México: UNAM, Dirección Gral de Publicaciones, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. "Sobre la posibilidad de una ética filosófica." En *Antología*, 117-133. Salamanca, España: Sígueme, 2001.

_____. "Ethos y Ética. MacIntyre y otros." En *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

_____. *Verdad y Método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2007.

García González, Dora Elvira. *Liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*. México: Plaza y Valdés, 2002.

García Gual, Carlos. "Los sofistas y Sócrates." En *Historia de la Ética. De los Griegos al Renacimiento*, editado por Victoria Camps, 35-79. Barcelona, España: Crítica, 2002.

Garzón Valdés, Ernesto. "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia." *Estudios. Filosofía, historia, letras*, (Verano 1992).
http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras29/texto3/sec_1.html
(recuperado en junio 26, 2008).

Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. España: Herder, 2002.

_____. *Introducción a Gadamer*. España: Herder, 2003.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. España: Trotta, 2010.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1997.

Israel, Jonathan I. "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration." En *Toleration in Enlightenment Europe*, editado por Ole Peter Grell y Roy Porter, 102-113. Reino Unido: Cambridge University Press, 2000.

Jarque, Vicente. "Gotthold Ephraim Lessing." En *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, editado por Valeriano Bozal, vol. 1. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2002.

Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.

Kymlicka, Will. "Multiculturalism." En *Contemporary Political Philosophy*, 327-376. Estados Unidos: Oxford University Press, 2002.

Lecler, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Francia: Editions Albin Michel, 1994.

- Lessing, Gotthold Ephraim. "Natán el sabio." En *Religión y tolerancia. En torno a "Natán el Sabio" de E. Lessing*, editado por José Jiménez Lozano, F Martínez, R. Mate y J. Mayorga, 79-120. España, Barcelona: Anthropos, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. España: Pre-Textos, 2001.
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Estados Unidos: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1955.
- _____. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Lutz, Heinrich. *Reforma y contrarreforma*. España, Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- Martín, José-Luis. "¿Hubo tolerancia en la Edad media?" En *La tolerancia en la historia*, editado por José-Luis Martín, Teófanos Egido, et.al., 9-62. España: Universidad de Valladolid, Secretaria de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Gran Bretaña: Duckworth, 1985.
- Marcuse, Herbert. "La tolerancia represiva." *Convivium. Revista de Filosofía*, no. 27 (1968): 105-123.
<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/76353/99093>
 (Recuperado el 28 de mayo de 2008).
- Mate, Reyes. "El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig." En *Religión y tolerancia. En torno a "Natán el Sabio" de E. Lessing*, editado por José Jiménez Lozano, F Martínez, R. Mate y J. Mayorga, 15-39. España, Barcelona: Anthropos, 2003.
- Mendus, Susan. "The concept of toleration." En *Toleration and its limits of liberalism*, 1-21. Hong Kong: Macmillan, 1989.
- Mill, John Stuart. *On liberty*. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1999.
- Milton, John. *Aeropagítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Mouffe, Chantal. *The democratic paradox*. Londres: Verso, 2000.
- Nussbaum, Martha. *Justicia poética*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997.
- _____. *El cultivo de la humanidad*. España: Paidós, 2005.

- _____. *Not for profit: why democracy needs the humanities*. Estados Unidos: Princeton University Press, 2010. Kindle Edición Electrónica.
- Odroyd, David R. *El arco del conocimiento: introducción a las historias de la filosofía y metodología de la ciencia*. Barcelona: Grijalbo, 1993.
- O'Connor, Daniel J. *John Locke*. Nueva York: Dover Publications, 1967.
- Platón. *La República*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Rawls, John. *A theory of justice*. Gran Bretaña: Oxford University Press, 1999.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri. "El historicismo alemán." En *Historia del Pensamiento Filosófico. Tomo 3, del romanticismo hasta hoy*, 404-416. Barcelona: Herder, 2002.
- Ricoeur, Paul. "Ética y Moral." En *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, editado por Carlos Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Rorty, Richard, "Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalidad." En *De los derechos humanos*, editado por Hurley, 117-136. Madrid: Trotta, 1998.
- Sartori, Giovanni. *La democracia en 30 lecciones*. México: Taurus, 2009.
- Sassier, Philippe. *Tolerancia ¿para qué?* Taurus: México, 1990.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-político*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1996.
- Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. "Horizontes ineludibles." En *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, editado por Carlos Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Thiebaut, Carlos. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. España: Paidós, 1998.
- _____. *De la tolerancia*. España: Visor, 1999.

- _____. "La mal llamada posmodernidad (o las contradanzas de lo moderno)." En *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, editado por Valeriano Bozal, vol. 2. Madrid: La Salsa de la Medusa, 2002.
- _____. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. México: Siglo XXI, 1993.
- Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Trías, Eugenio. *La filosofía y su sombra*. España: Seix Barral, 1969.
- _____. *Ética y condición humana*. España: Ediciones Península, 2003.
- _____. *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Velasco, Ambrosio, Elisabetta Di Castro, y María Julia Bertomeu (coord.). *La vigencia del republicanismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Villoro, Luis. "Ética y Política." En *Los linderos de la ética*, 3-17. México: Siglo XXI, 2004.
- Voltaire. *Tratado de la Tolerancia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- _____. *Diccionario Filosófico*. México, DF: Fontamara, 1988.
- Waldron, Jeremy. "Rushdie and Religión." En *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, 134-142. Estados Unidos, NY: Cambridge University Press, 1993.
- Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Williams, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Estados Unidos: University of California, 2000. Kindle edición electrónica.
- Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Inglaterra: Oxford Political Theory, 2000. Kindle Edición Electrónica.
- Zarka, Yves-Charles. *Difícil Tolerancia*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. España: Sequitur, 2007.

CURRICULUM VITAE

Ivón Cepeda Mayorga

DATOS PERSONALES	
Domicilio: Puente de la Morena 91, Depto. 506, Col. San Pedro de los Pinos, Benito Juárez, Distrito Federal. C.P. 03800.	
Tel: 9177-8068, Cel: 5525631853	

Objetivo:

Desarrollo de proyectos enfocados principalmente en: cultura de tolerancia, ética, derechos humanos, justicia, ciudadanía, libertad de expresión, filosofía política contemporánea.

1. FORMACIÓN ACADÉMICA

- ✓ **Doctorado en Estudios Humanísticos, con Especialidad en Ética**
Tesis: "La tolerancia hermenéutica como pauta para el reconocimiento y la comprensión del otro. Una reflexión desde la ética." Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. (octubre 2006 – julio 2012)
- ✓ **Maestría en Estudios Humanísticos, con Especialidad en Ética**
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México (enero 2004 – septiembre 2006)
- ✓ **Maestría en Filosofía Política, con especialidad en la idea de la Tolerancia**
Tesis: "Verdad, ficción y libertad de expresión. Una revisión del argumento sobre la libertad de expresión de John Stuart Mill". Universidad de York, Inglaterra. (septiembre 2002 – julio 2004)
- ✓ **Licenciatura en Relaciones Internacionales**
Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México. (agosto 1997 – diciembre 2001) Mención Honorífica de Excelencia, mejor promedio de la generación.

2. EXPERIENCIA LABORAL

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ÉTICA.

Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe

- **Funciones principales:** Coordinación logística y académica. Contratación y evaluación de profesores. Coordinación de profesores de planta y cátedra. Planeación de programación de cursos semestrales. Desarrollo de proyectos vinculados con instituciones culturales y educativas. Planeación y desarrollo de eventos. Revisión de planes de estudio y desarrollo de temarios analíticos. Actividades de vinculación y difusión con otras instituciones educativas. Coordinación de programa de capacitación en ética transversal y ciudadanía transversal. Coordinación del Comité de Formación Ética y Ciudadana (enero 2011 – presente)

DIRECTORA DE PROGRAMA, LICENCIATURA EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES Y LICENCIATURA EN EMPRENDIMIENTO CULTURAL Y SOCIAL.

Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe

- **Funciones principales:** Atención de alumnos. Coordinación académica. Promoción y difusión de eventos. Captación de nuevos estudiantes. Revisión de planes de estudio. (marzo 2009 – diciembre 2011)

**COORDINADOR ACADÉMICO DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES.
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México**

- **Funciones principales:** Coordinación logística y administrativa. Coordinación y seguimiento de proyectos de extensión. Vinculación con instituciones. Coordinación de profesores de planta y cátedra. (abril 2006 – marzo 2009)

3. EXPERIENCIA DOCENTE

Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe

- **Nivel licenciatura:** Ética, persona y sociedad (en inglés, marzo 2009 – presente), Filosofía y pensamiento contemporáneo (agosto 2009 – diciembre 2011), Modernidad y posmodernidad (enero 2012 -- mayo 2012), Seminario integrador de estudios humanísticos (enero 2011 – presente), Ética, profesión y ciudadanía (agosto 2011 – diciembre 2011).
- **Nivel preparatoria:** Pensamiento y reflexión filosófica (en inglés, agosto 2009 – diciembre 2009), Pensamiento crítico (en inglés, enero 2010 – mayo 2010).
- **Capacitación a personal docente:** Ciudadanía transversal (junio 2011 – presente), Ética y derechos humanos (enero 2011 – mayo 2011).

Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

- **Nivel licenciatura:** Ética, persona y sociedad (enero 2007 – mayo 2009)
- **Nivel preparatoria:** Ética ciudadana (agosto 2005 – diciembre 2005)

4. ACTIVIDADES EDITORIALES Y DE INVESTIGACIÓN

Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

Jefa de Redacción, Revista En-Claves del Pensamiento (ISSN 1870-879X). Revista reconocida dentro del Índice de Publicaciones Académicas, CONACYT.

Actividades principales: Coordinación de dictaminación y publicación de artículos. Planeación de número y revisión de galeras. Administración logística y operativa. (agosto 2007 – presente)

Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

Asistente Editorial, Revista En-Claves del Pensamiento (ISSN 1870-879X). Revista reconocida dentro del Índice de Publicaciones Académicas, CONACYT.

Actividades principales: Recopilación de artículos. Seguimiento de dictámenes. (enero 2006 – julio 2007)

Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

Asistente de Investigación, Diganóstico y Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal

Actividades principales: Organización y grabación de grupos de discusión. (septiembre 2007 – octubre 2007)

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT

Asistente de Investigación, Dr. José Fernández Santillán.

Actividades principales: Traducción de textos del español al inglés. Asistente docente en curso de "Filosofía política contemporánea" a nivel licenciatura. Dictaminación de libros para publicación. (mayo 2005 – octubre 2006).

INFONOVA México, Monitoreo de Medios de Información

Analista de información.

Actividades principales: Análisis y síntesis de noticias de publicaciones nacionales e internacionales (junio 2004 – junio 2005).

5. CONGRESOS Y FOROS ACADÉMICOS

- **7th. Annual Conference on Political Theory**

Presentación de la conferencia "An ethical approach of the concept of toleration", Universidad Metropolitana de Manchester, Inglaterra. (Septiembre 2010)

- **Semana de Artes y Humanidades.**

Presentación de la conferencia "La música a la luz de la filosofía del límite: una frontera de espacio, tiempo, emoción y sentido". (Abril 2010)

- **Seminario "Dilemas éticos contemporáneos del entorno global".**

Presentación de la conferencia "Una reflexión sobre lo cotidiano de los derechos humanos". (Marzo 2010)

- **Coloquio: Humanidades, Aquí. Del qué, por qué y para qué de las Humanidades.**

Parte del Comité Organizador de dicho encuentro, en el marco de "Fórum Internacional de Conocimiento: Congreso Internacional de Humanidades", Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. (Octubre 2008)

- **XIV Congreso Internacional de Filosofía**

Ponente: "Una perspectiva hermenéutica de la tolerancia", Mazatlán. (Noviembre 2007)

- **Nuevas Jornadas Metropolitanas de Estudios Culturales**

Ponente: "La tolerancia frente a la solidaridad", Ciudad de México. (Julio 2007)

- **Seminario Internacional Abierto 2007**

Ponente: "La tolerancia como una actitud ética clave en la consolidación de una democracia", Cuernavaca, México. (Enero 2007)

- **Primer Congreso Internacional de Ética y Memoria Histórica**

Ponente: "La tolerancia como una propuesta de diálogo dentro de la paradoja del modelo democrático. ¿Se puede pensar un diálogo dentro de una sociedad dividida?", Ciudad de México. (Octubre 2006)

- **Coloquio Internacional Ética, Ciudadanía y Educación frente a la sociedad del conocimiento.**

Ponente: "Tolerancia y memoria histórica como valores éticos para el diálogo", Monterrey, Nuevo León. (Junio 2005)

- **XVIII Congreso Anual de la Asociación Mexicana de Estudios Internacionales**

Ponente: "La propuesta multicultural frente a una cultura hegemónica", Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. (Octubre 2004)

- **International Youth Summit**

Integrante del único equipo representativo de México y Latinoamérica dentro de este foro internacional sobre economía, política y desarrollo ambiental, organizado por la Universidad de Hong Kong (Junio - Julio 2001)

6. PUBLICACIONES Y TRADUCCIONES

CAPÍTULOS EN LIBRO:

"Límites y fronteras de la tolerancia: reflexiones sobre la seguridad como pauta para justificar el estado de excepción frente a los derechos humanos", en Dora Elvira García (coord) Dignidad y exclusión. Retos y desafíos teórico-prácticos de los derechos humanos. México: Porrúa. (2010).

"Tolerancia y Derechos Humanos. Una opción frente al Relativismo". En Dora Elvira García (coord) Perspectivas y aproximaciones a los derechos humanos desde la hermenéutica analógica. Dúcere. (2007)

"El discernimiento de dilemas éticos en las profesiones", junto con la Dra. Shannon Shea. En Dora Elvira García (coord) Ética, profesión y ciudadanía. Editorial Porrúa. (2008)

TRADUCCIONES:

Del inglés al español el texto de Shannon Anne Shea "El ideal cosmopolita, tikkun olam y la crisis de la duda: ¿puede la perspectiva de la hermenéutica analógica ayudar a los cosmopolitas a reparar y restaurar el mundo?" en el libro Dora Elvira García (coord) *Hermenéutica analógica y derechos humanos*, Ed. Dúcere, México, 2007.

RESEÑAS

"Adela Cortina. Las raíces éticas de la democracia," *Revista Horizontes Filosóficos*, número 1, noviembre 2011, pp. 201-204.

ARTÍCULOS DE DIVULGACIÓN:

"El código Da Vinci, más allá de una verdad", *Revista Este País*, número 160, julio 2004

7. COORDINACIÓN DE CONGRESOS, DIPLOMADOS Y CURSOS

Congreso:

Coordinación del X Congreso de Formación Ética y Ciudadana, dentro del Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe. - **enero 2012 a septiembre 2012.**

Taller:

"Taller de producción cinematográfica" para profesores del área de humanidades y ciencias sociales del Tecnológico de Monterrey, a nivel nacional. - **junio 2012.**

Festival de Cine:

Participación en la coordinación del equipo de voluntarios del Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe para el "5to. Festival Internacional de Cine en Derechos Humanos" de Fundación Cinépolis. "Seminario de Capacitación en Equidad de Género". - **mayo 2010 - junio 2010.**

Proyecto:

"Seminario de Formación en Equidad de Género" para efectivos de la SEDENA. Ciudad de México. - **diciembre de 2008 - febrero 2009.**

Proyecto:

"Revisión curricular sobre equidad de género dentro del Heroico Colegio Militar y la Escuela Superior de Guerra". Ciudad de México. - **julio - diciembre de 2008**

Taller:

"Implementación del portal Knowledge Hub dentro del área de ética". Taller impartido a profesores del Departamento de Humanidades. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. - **verano 2008**

Taller:

"Taller vivencial nuestro centro positivo". Taller impartido al personal del Departamento de Servicio Social, del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - **octubre 2007 - noviembre 2007**

Taller:

"Taller de sensibilización". Taller impartido al personal del Departamento de Nutrición y Dietología, del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - **septiembre 2007 - octubre 2007**

Taller:

"Taller de sensibilización". Taller impartido al personal del Departamento de Archivo Clínico del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - **junio 2007 - agosto 2007**

Diplomado:

"Administración en Instituciones de Salud". Diplomado impartido a personal Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. - febrero 2007 - julio 2007

Taller:

"Taller de calidad- ISO9000". Taller impartido al personal del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - noviembre 2006

Taller:

"Taller de formación de auditores". Taller impartido al personal del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - noviembre 2006

Taller:

"Taller de integración para la Subdirección de Enfermería". Taller impartido al personal del área de enfermería, del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - julio 2006 - agosto 2006

Taller:

"Taller de Impuestos". Taller impartido al personal del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). - julio 2006

Curso:

"Dirección de Servicios de Salud". Curso impartido a personal de mando medio y superior Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. - abril 2006 - julio 2006

Diplomado:

"Integración de un Equipo de Alto Desempeño". Diplomado impartido a personal del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. - abril 2006 - diciembre 2006

Diplomado:

"Seguridad Bancaria". Diplomado impartido a personal de mando medio y superior de BANAMEX. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. - abril 2006 - diciembre 2006

8. ASOCIACIONES Y GRUPOS DE INVESTIGACIÓN

CÁTEDRA DE INVESTIGACIÓN TEC – UNESCO, EN ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

Actividades: • Miembro activo desde enero 2005

ASOCIACIÓN MEXICANA DE FILOSOFÍA

Actividades: • Miembro activo desde septiembre de 2007.

ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES DEL DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Actividades: • Vicepresidenta, enero 2008 a marzo 2009.

ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES MEXICANOS, UNIVERSIDAD DE YORK

Actividades: • Miembro de octubre de 2002 a septiembre de 2003

9. PROGRAMAS DE ACTUALIZACIÓN

CERTIFICACIÓN COMO FACILITADORA EN ÉTICA TRANSVERSAL

Descripción: Curso de certificación como facilitadora acreditada para la impartición del Taller de Ética Transversal. Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe. Ciudad de México - junio 2011,

ACREDITACIÓN COMO EVALUADOR DE ÉTICA A NIVEL NACIONAL, QUALITY ENHACEMENT PROGRAM (QEP)

Descripción: Acreditación como evaluador de ensayos finales de ética como parte del Quality Enhancement Program (QEP) a nivel nacional. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México / Campus Santa Fe - mayo 2009

CURSO "AUTORIZACIÓN DE COMPRAS EN SAP"

Descripción: Curso de manejo de la herramienta de compras dentro del sistema de gestión de recursos, SAP. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - febrero, 2009

CURSO "INTRODUCCIÓN AL MÓDULO DE COMPRAS"

Descripción: Curso introductorio al módulo de compras y finanzas dentro del sistema de gestión de recursos, SAP. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - febrero, 2009

CURSO "VISUALIZACIÓN DEL PRESUPUESTO"

Descripción: Curso sobre el módulo de visualización del presupuesto dentro del sistema de gestión de recursos, SAP. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - febrero, 2009

CURSO "SOLICITUD, COMPROBACIÓN Y AUTORIZACIÓN DE GASTOS DE VIAJE"

Descripción: Curso sobre el módulo de finanzas y gastos de viaje dentro del sistema de gestión de recursos, SAP. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - febrero, 2009

SEMINARIO "EL GIRO MUSICAL: ESTÉTICA, FILOSOFÍA Y LENGUAJE"

Descripción: Seminario celebrado con el Dr. Eugenio Trías, catedrático de la Universidad Pompeu Fabra. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - 3 al 4 de marzo de 2008

SEMINARIO "INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE GILLES LIPOVETSKY"

Descripción: Seminario celebrado con el Dr. Enrique Tarnés, profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - octubre de 2007

LA FORMACIÓN HISTÓRICA DEL ESTADO

Descripción: Seminario celebrado con el Dr. Ricardo Forster, catedrático de la Universidad de Buenos Aires. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - 23 al 25 de mayo de 2007

ECONOMÍA ÉTICA Y ÉTICA HERMENÉUTICA

Descripción: Seminario celebrado con el Dr. Jesús Conill Sancho, catedrático de la Universidad de Valencia, y especialista en temas de ética, mercado y economía. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - 23 al 25 de abril de 2007

SEMIARIO "ÉTICA Y GLOBALIZACIÓN"

Descripción: Seminario celebrado con Dr. Jesús Conill Sancho, catedrático de la Universidad de Valencia, y especialista en temas de ética, mercado y economía. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - 23 al 27 de abril de 2007.

SEMINARIO DE ESPECIALIZACIÓN SOBRE HANNAH ARENDT

Descripción: Seminario celebrado con la Dra. Martine LeVovcy, catedrática de la Sorbona de París. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México - **23 al 25 de abril de 2007**

SEMINARIO "LAS TRANSFORMACIONES DE LA SUBJETIVIDAD: DE LAS UTOPIAS ILUSTRADAS A LA BIOPOLÍTICA"

Descripción: Seminario celebrado con el Dr. Ricardo Forster, catedrático de la Universidad de Buenos Aires. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - **diciembre de 2006**

CURSO "MICROENSEÑANZA"

Descripción: Curso dentro del Programa de Desarrollo de Habilidades Docentes. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - **diciembre de 2005**

CURSO "EL APRENDIZAJE COLABORATIVO"

Descripción: Curso dentro del Programa de Desarrollo de Habilidades Docentes. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - **diciembre de 2005**

CURSO "ESTILOS DE APRENDIZAJE"

Descripción: Curso dentro del Programa de Desarrollo de Habilidades Docentes. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Ciudad de México - **agosto de 2005**

10. IDIOMAS

Inglés: Avanzado

Francés: Intermedio

Alemán: Básico

11. HERRAMIENTAS COMPUTACIONALES

- ✓ Procesador de texto: Word
- ✓ Hojas de cálculo: Excel
- ✓ Presentaciones: Power Point, Keynotes, Prezi
- ✓ Plataformas: Blackboard, Banner, APG, SAP.
- ✓ Diseño de páginas Web: Mambo

12. INTERESES Y AFICIONES

- ✓ Tocar el Saxofón
- ✓ Viajar
- ✓ Leer
- ✓ Tai Chi