



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Gutiérrez, Carlos B.
Cultura de conflictos en vez de tolerancia
Revista de Estudios Sociales, núm. 14, febrero, 2003, pp. 63-70
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501406>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CULTURA DE CONFLICTOS EN VEZ DE TOLERANCIA

Carlos B. Gutiérrez*

Resumen

En este texto se hace un recuento del origen y evolución de la noción de tolerancia, entretrejado con una lectura crítica del uso de la misma. Desde el origen religioso del concepto, pasando por la literatura clásica hasta llegar al pensamiento liberal contemporáneo, el artículo analiza las diferentes acepciones de la tolerancia, señalando las continuidades y los cambios de sentido. Continúa proponiendo una noción alternativa a la de tolerancia, que escape a sus connotaciones negativas y sea compatible con la cultura democrática, y al final hace una reflexión sobre el contexto colombiano.

Abstract

The text makes a survey of the origin and evolution of the concept of tolerance. It also makes a critical reading of its use along time. From the religious use of the notion, to the classical literature on the subject, to the contemporary liberal thought, the article studies the different meanings of tolerance, showing continuities and changes. It then proposes an alternative concept that eludes its negative connotations and is compatible with democratic culture, and it ends with a reflection about the Colombian context.

Palabras clave:

Tolerancia, democracia, conflicto, convivencia.

Keywords:

Tolerance, democracy, conflict, life together.

El lastre de la noción de tolerancia

Hasta la Reforma, la tolerancia no fue necesaria; como espada espiritual y espada temporal del Dios uno, las autoridades espirituales y las temporales eran parte de la misma iglesia, en tanto que a los herejes no se les

aceptaba y a los judíos con frecuencia se extendían privilegios de excepción. Al disolverse la unión del Imperio y de la Iglesia, el Estado ganó el derecho de auto-legitimarse ya que en medio de las guerras de religión nadie más podía legitimarlo. Soberanía resultó ser así la supremacía del principio político sobre todos los demás; las cuestiones religiosas quedaron sometidas al patrón de la política, y el Estado quedó con el derecho de decidir sobre la religión de sus ciudadanos. Ahora los estados únicamente podían permitir religiones de Estado; a las otras religiones se las podía tolerar por magnanimidad o por necesidad según conviniera a los intereses estatales. Bajo la nueva soberanía la cuestión de la tolerancia de grupos religiosos se convirtió desde el comienzo en la problemática de mayoría y minorías, perdiendo con ello su carácter primariamente confesional: a los tolerados tan sólo se les sufría o aguantaba, la lógica de la soberanía no admitía concepto alguno de aceptación positiva. Puesto que la tolerancia obtuvo sus derechos de manos de la soberanía insondable que fijaba sus intereses únicamente según la razón de Estado, la tolerancia fue siempre revocable, como el fruto de cálculos pragmáticos que era. La tolerancia nació, pues, como instrumento político, no como virtud.

En el edicto de Nantes de 1598 promulgó el rey la libertad de conciencia que les permitió a los protestantes quedarse en Francia y marcó el rumbo estratégico que seguirían declaraciones y proclamas similares. Se logró así resolver el problema de las guerras civiles latentes a causa de diferencias religiosas mediante la separación sistemática del papel político del ciudadano, concebido ahora como confesionalmente neutro, de la dimensión subjetiva de las convicciones, de los credos religiosos y de las cosmovisiones. Se trataba ante todo de reducir la amenaza a la unidad del Estado de tal manera que los grupos en competencia no crecieran hasta convertirse en alternativas políticas reales. La comunidad ciudadana existente mantuvo la primacía en tanto que se conjuraron los peligros inminentes de subversión confinándolos al ámbito subjetivo de la opinión y de la fe; cree lo que quieras pero atente a las normas públicamente vigentes, rezaba la oferta de tolerancia. La religión, forzada a someter el culto externo a la jurisdicción estatal, se vio reducida a la interioridad individual.

Semejante reducción subjetivista hizo que las convicciones aparecieran como irrelevantes para la práctica política. La estrategia en interés de la creación y del aseguramiento

* Filósofo – Universidad Nacional de Colombia. M.A. – New School for Social Research. Ph. D. en Filosofía – Universidad de Heidelberg. Profesor de planta del Departamento de Filosofía – Universidad de los Andes.

de la paz pública produjo un vacío que han tratado de llenar desde entonces figuras sucedáneas como la del sentimiento nacionalista del siglo XIX y la del patriotismo constitucional, que Habermas ha vuelto a poner de moda. El deseo de vivir en un mundo ético que no sólo represente un mínimo de seguridad jurídica sino que pueda también valer sin fisuras como entorno de nuestra orientación vital sigue no obstante insatisfecho. Hegel en nombre del “espíritu objetivo” planteó una doctrina de las instituciones pensada a la medida de las expectativas de libertad del sujeto moderno; hasta hoy, sin embargo, prosigue la discusión en torno a una adecuada interpretación de su propuesta.

He entrado en detalles de la reducción de las convicciones a la interioridad individual que hizo posible el despuntar de la tolerancia, porque el liberalismo sigue operando hasta hoy con la misma estrategia de oponer la vida pública regida por las leyes de la razón a la vida privada dominada por tradiciones y pertenencias comunitarias. Este esquema, arbitrario y controvertible, naufraga desde que el universalismo sustantivo del derecho se ha visto sustituido por la racionalidad instrumental de la economía. Ahora, sin la mediación del orden político entre el mundo natural y el mundo cultural, asistimos al enfrentamiento de mercados y técnicas globalizados y culturalmente neutros con culturas cada vez más constreñidas a defender identidades y tradiciones amenazadas por flujos económicos que escapan a todo control político. A pesar de ello el liberalismo insiste en ver en el viejo esquema de la tolerancia religiosa el modelo para abordar las diferencias etno-culturales de nuestros días como si ellas valiesen únicamente en el ámbito privado que no concierne al Estado, lo cual permite que éste las trate con “benigna desatención”. La separación de Estado y etnicidad no es más que un mito ya que, como es bien sabido, las decisiones oficiales sobre lenguas, fronteras, festividades públicas y símbolos estatales implican, por necesidad, apoyo a ciertos grupos nacionales.

Pasemos ahora a los clásicos de la tolerancia. Muchos ven en la tolerancia el ideal supremo de la Ilustración y uno de los motores de la civilización europea que, al hacer posible la coexistencia de credos y de principios diversos, generó una especie de equilibrio dinámico que impulsó el progreso y evitó el estancamiento propio de sociedades regidas por un principio absoluto. El análisis detenido de lo que los grandes pensadores de la Ilustración liberal entendieron por tolerancia nos ofrece, no obstante, una visión más sobria. Sus ideas al respecto no surgieron de

reflexiones sobre la relatividad de la verdad humana; tolerancia fue para ellos más bien el principio de minimización de la violencia en el seno de una sociedad de egoístas posesivos. El ser humano, como lo describe Locke, tuvo que abandonar el estado de naturaleza porque en ella el goce de la propiedad era muy incierto; la sociedad se tuvo que constituir ante todo para la mutua preservación de la propiedad, cuya garantía es el deber por excelencia del gobernante. De ahí que de la tolerancia recíproca entre cristianos quedaran excluidos los católicos por ser súbditos de otro príncipe y los ateos porque los contratos y promesas “que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre ellos”.¹ Este es el mismo Locke tolerante que en las *Constituciones fundamentales de Carolina* estatuyó que “todo hombre libre debe tener poder y autoridad sobre sus esclavos negros, no importa qué religión tengan”.² Los intereses posesivos de la burguesía y el programa emancipatorio de la Iluminación se divorciaron a menudo. Bajo el rubro de *tolerancia*, la Enciclopedia recomendaba como “Règle générale: Respectez inviolablement les droits de la conscience dans tout ce qui ne trouble pas la société”; la libertad de conciencia estabilizaba el ordenamiento político en vez de cuestionarlo. *El Tratado sobre la tolerancia*, de Voltaire, tiene un aire excepcionalmente contestatario que se remite, sin embargo, a su antitradicionalismo radical que enfila baterías contra los privilegios heredados y a la fe en el progreso y su desbordante entusiasmo por la ciencia newtoniana que animan su propuesta de derechos universales para el ser humano. En nombre de la Razón lucha Voltaire contra las sectas que monopolizan al Dios universal y contra la justicia impartida por tribunales provincianos condicionados por el localismo y los caprichos de los señores de la región. La tolerancia era para él la apertura hacia lo universal que podía acabar con la discordia entre seres humanos que, como los de Locke, sólo piensan en la defensa del propio interés. Al avanzar a derecho humano la libertad religiosa a fines del siglo XVIII hay pensadores de importancia que pasan a ver en la tolerancia la concesión autoritaria y arbitraria de derechos de libertad de los que nadie en principio puede disponer. Como “arrogación ilegítima” merece el término mismo tolerancia ser proscrito del lenguaje,

1 John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, 1988, pág. 57.

2 John Locke, *The works of John Locke*, Scientia Verlag, Aalen, 1967, vol. 10, pág. 185.

afirma Cloots en 1792³; Kant en la *Respuesta a la pregunta: qué es Ilustración?* sostiene que el príncipe esclarecido sólo puede rechazar “el nombre arrogante de tolerancia”.⁴ En las *Máximas y reflexiones sobre literatura y ética*, va Goethe mucho más allá al precisar que “tolerancia debería propiamente ser tan sólo un modo provisorio de pensar ya que ella debe llevar al reconocimiento. Tolerar significa ofender”.⁵ Hablemos finalmente de la tolerancia social que gana fuerza en el siglo XIX y se articula en la doctrina de la libertad de John Stuart Mill, quien amplía y delimita tajantemente el ámbito de la privacidad individual, “la esfera de acción en la cual la sociedad, como distinta del individuo, no tiene, si acaso, más que un interés indirecto, comprensiva de toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no afecta más que a él mismo, o que si afecta también a los demás, es sólo por su participación libre, voluntaria y reflexivamente consentida por ellos”.⁶ Esta esfera comprende no sólo el dominio interno de la conciencia y la libertad de expresión sino también la libertad de gustos, la libertad para trazar el plan de vida según el carácter propio y la libertad de asociación. Tolerancia, en consecuencia, es ahora la disposición a respetar la inviolabilidad de la esfera privada de la existencia individual y la exigencia de que la sociedad rehúse interferir con las prácticas privadas, por excéntricas que sean, ya sea por vías legales o por la vía de sanciones sociales inadmisibles. Lo que comienza aquí como aceptación a regañadientes de excentricidades se fue convirtiendo en estímulo para el despliegue de la individualidad y para el auge de la pluralidad, toda vez que la sociedad es vista como el mercado o campo de batalla en el que cada cual persigue sus objetivos hasta el punto extremo en el que ello sea reconciliable con los empeños de los demás. El escenario en el que se pudo realizar este ideal liberal-individualista de tolerancia fue el de la gran metrópoli en la que la extensión, la división de funciones, el ritmo acelerado de vida, el fraccionamiento de los grupos sociales, la densidad de población y, ante todo, el anonimato, ofrecían el marco para tolerar la diversidad de prácticas y de cosmovisiones.

3 A. Cloots, “Toleranz”, en Hg. G. Wiedekind, *Der Patriot* 1, 1792, pág. 10.

4 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe VIII, pág. 40.

5 Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Gesamtausgabe 21, München, 1963, pág. 103.

6 John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, 1970, pág. 68.

Joseph Raz sostiene hoy que este marco urbano se ve desde hace tiempo desbordado por las migraciones que fomentan la subcultura de la ilegalidad y la acelerada enajenación de la sociedad y de sus instituciones. Frente a las minorías, continúa Raz, y por consideraciones que tenían que ver con la paz pública, con la armonía social y la legitimación del sistema de gobierno que podrían verse amenazadas por la animosidad hacia minorías a las que no se les permitiese mantener sus prácticas religiosas y culturales, la primera estrategia de que se valió el liberalismo fue justamente la de la tolerancia que consistió en dejar que las minorías se comportasen como ellas mismas deseaban, sin criminalizarlas en tanto no faltasen contra la cultura de la mayoría y contra la posibilidad de que quienes pertenecían a ella pudiesen disfrutar del estilo de vida que le es propio. La tolerancia se vio complementada en la segunda mitad del siglo XX por la estrategia de los derechos de no discriminación, propios del liberalismo que han hecho popular los escritos de Rawls; la complementación, sin embargo, no fue suficiente. La tercera y actual respuesta liberal al problema de las minorías es para Raz la afirmación de la multiculturalidad; esta nueva estrategia supera el prejuicio individualista de los derechos de no discriminación al partir tanto de la convicción de que la libertad y la prosperidad de los individuos dependen de la “plena y libre membresía” en un grupo cultural floreciente como de la fe en el pluralismo de valores que encarnan en prácticas diferentes y en muchos aspectos incompatibles dentro de la sociedad⁷. Esta solución deja mucho que desear, añadamos nosotros, en razón de que asimila las pertenencias etno-culturales de los seres humanos a la plena y libre membresía a un club inglés, en el empeño obsesivo en condicionar el reconocimiento de esas pertenencias por parte del liberalismo a la exigencia de que todos podamos salirnos de nuestra culturas o renunciar a nuestras tradiciones cuando a bien lo tengamos.

La supuesta neutralidad propia de la tolerancia liberal ha sido también acremente criticada. La tolerancia, según Herbet Marcuse, se ha vuelto abstracta porque en la sociedad afluyente se tolera prácticamente todo a fin de perpetuar la lucha por la existencia y reprimir cualquier alternativa; el camino hacia la liberación exige, por el contrario, la intolerancia ante todo tipo de

7 Joseph Raz, *Ethics in the public domain*, Oxford, 1995, págs. 172-174.

represión⁸. La crítica de Marcuse resalta la paradójica inocuidad de la libertad de expresión contemporánea y la necesidad impostergable de la equiparación real de poder y de intereses. Exigir a pueblos hambrientos tolerancia frente al sistema de quienes detentan el poder y las utilidades es y seguirá siendo ejercicio de represión en tanto no se creen a escala mundial condiciones sociales que alivien la exclusión; la tolerancia llegaría a ser real en sociedades étnica y religiosamente heterogéneas sólo cuando deje de ser relevante el ordenamiento en estratos sociales de los grupos étnicos y religiosos. Alexander Mitscherlich mostró por su parte que el liberalismo que predica la tolerancia enseña al mismo tiempo el comportamiento intolerante como medio para triunfar en la competencia del mercado, reforzando con ello los riesgos naturales de este comportamiento⁹.

El repaso histórico-conceptual que hemos hecho pone en evidencia que en razón de sus defectos congénitos y de los desplazamientos semánticos que ha experimentado a través de su historia, se impone desistir del concepto de tolerancia, especialmente cuando se trata de abordar en la reflexión ética el tema medular del respeto mutuo que merecen los seres humanos y del reconocimiento recíproco que lo fundamenta. La noción de tolerancia arrastra un lastre tan grande en connotaciones de oportunismo político, de pasividad y de conformismo, que para valernos hoy filosóficamente de ella tendríamos que hacer tantas salvedades y precisiones que su empleo resultaría contraproducente por el riesgo permanente de estar diciendo algo muy distinto y hasta contrario de lo que queremos decir.

En su ambigüedad esencial, tolerar presupone una apreciación negativa de aquello mismo que se tolera ya que soporta o sufre lo que a su vez reprueba; en sentido estricto se tolera sólo aquello que de antemano es objeto de rechazo. De esta raíz condenatoria resulta la negatividad aneja a la tolerancia y la sospecha fundada de que ella sea una máscara para embozar el odio y el desprecio del otro y de lo otro. Ya en su origen el concepto de tolerancia fue ganando la connotación fundamental de tener que aguantar a sectas de herejes y desviados al lado de la verdadera fe, que es siempre la

propia, viéndose uno así forzado a tratar con mínima amabilidad, aunque a regañadientes, prácticas y doctrinas que repugnan a las propias. Tolerar llegó así a ser el acto de permitir algo que estrictamente no está de acuerdo con la ley jurídica o moral; de esta manera las ciudades hispanoamericanas crearon y mantienen sus “barrios de tolerancia”. Esta tolerancia alude a una suerte de espacio indeciso entre lo lícito y lo prohibido, abierto como tal a la arbitrariedad por darse en el orden de la licencia y no en el de la libertad.

Tolerancia y dinámica del cambio social

Desde una perspectiva bien distinta puede decirse que a la tolerancia le corresponda, no obstante, un papel de importancia en el despliegue de la dinámica histórica de toda sociedad como apertura que flexibiliza la rigidez de las prescripciones y anima la transformación gradual de ellas; tolerancia sería así un elemento de la dialéctica de universalidad y particularidad en la que discurre la vida de las leyes, es decir, la vida de la justicia institucionalizada. Suele haber personas y grupos que frente a una conducta o una opinión que se aparta de las normas y de lo habitual renuncian por muy diferentes razones a protestar y demuestran una transigencia excepcional que rebasa la obligatoriedad de lo que prescribe el deber. A este tolerar claro está no se puede obligar a nadie. La tolerancia en general no tiene nada de categoría jurídica ya que nadie tiene derecho formalizable alguno a ser tolerado; aquí no hay ni posibilidades formales de demanda ni sanciones que esperen al infractor porque en el marco de las relaciones normales que sirven de soporte al complejo tejido de nuestras interacciones habituales no se da nada que haya propiamente que tolerar. Cuando dentro de estas relaciones se cuele, sin embargo, una desviación que se sale de la normalidad razonable, que merece ser registrada y es por cualquier razón perturbadora, tenemos un caso de posible tolerancia.

La desviación que se sale de la normalidad razonable puede darse a manera de provocación intencional, fenómeno importante de la compleja vida actual que tiene posibilidades ilimitadas, ya que una vez que se ha tenido la satisfacción de que algo incorrecto sea registrado como tal, cambian ligeramente las formas de manifestar la provocación y es rica la inventiva que sugiere nuevas formas de demostrar el rehusarse a hacer como los demás. Aquí lo decisivo es el límite que separa a la benevolencia excedente del vernos sobreexigidos por

8 Robert Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main, 1967, pág. 95.

9 Alexander Mitscherlich, *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*, Frankfurt am Main, 1974, pág. 10.

una infracción, sentido de manera más o menos fuerte, que no somos capaces de reprimir sin apelar de inmediato al derecho penal; todo depende del caso y de sus circunstancias. La blasfemia es algo diabólico a los ojos de los creyentes, pero también parte de un colorido lenguaje literario de vulgaridades y maldiciones; la petulancia juvenil de los ataques a lo tradicional está cerca de las señales serias de una vanguardia estéticamente comprometida.

Para apelar a la actitud consciente de tolerancia, tiene eso sí que haberse alcanzado un cierto grado de menoscabo de los derechos supuestos o reales a un comportamiento de esperar. Advirtamos, sin embargo, que las sociedades modernas exigen una gran capacidad de callado procesamiento de anomalías pues ya la interpretación de un paso que se aparta del camino usual demanda tanta atención y tanta capacidad de exégesis como la mayoría de los actores sometidos a la presión de sus asuntos no está en capacidad de aportar. A esto se añade el cálculo que sopesa la inversión de tiempo y de energía que requieren la protesta, la denuncia o incluso el proceso judicial, con el éxito previsible casi siempre dudoso de ellos. De ahí que muy a menudo parezca aconsejable calmar la indignación inicial en aras de mantener en su globalidad las condiciones de vida que son transgredidas en parte mínima pero irritante. Sin olvidar que la clara identificación de una anomalía de naturaleza tal que tolerar y soportar sean del caso como posible reacción a ella está en manos de una decisión de la propia capacidad de juicio: los casos de tolerancia, por regla general, no son ni dilemas morales indeclinables ni violaciones del derecho positivo y sí más bien casos que se dan en el límite entre el amplio ámbito de la costumbre y la franja angosta, pero apta, para la innovación de lo que se aparta de la norma. El hecho de que la tolerancia de caso en caso compense una infracción de la regla demuestra que en el contexto social siempre se vuelven a necesitar y son posibles logros especiales de regeneración social como respuesta a faltas o a sobreexigencias del consenso básico¹⁰. Tolerancia designaría al elemento dinámico que va un paso más allá del contrato social que da por supuesta la igualdad y crea así, como dialéctica de rechazo y aceptación, el espacio en el cual se hace posible el paso de la prohibición de ciertas prácticas y modos de comportamiento a su

reconocimiento como derechos. En la sociedad contemporánea, no obstante, se da cada vez más, como acabamos de indicar, una tolerancia impuesta como estrategia de pasividad conveniente y cómoda ante la complejidad y velocidad con que discurre el interactuar humano.

Tolerancia, ¿piedra angular de la democracia?

La paradoja de la tolerancia así como los fundamentos y límites de ésta fueron discutidos en la filosofía política del siglo XX. Contradictoria es la exigencia de tolerar lo que fundamentalmente se rechaza; la exigencia de tolerar también la conducta intolerante lleva por su parte a auto-contradicciones sustanciales. Este fue el tema de la controversia de derecho constitucional entre Hans Kelsen y Carl Schmitt. Kelsen veía a la tolerancia, que permite la coexistencia de mayorías y minorías, de gobierno y oposición y que cobija también a fuerzas anticonstitucionales como "principio vital de toda democracia".¹¹ A juicio de Schmitt, sin embargo, la "tolerancia pasiva" del Estado en el sentido de "neutralidad" absoluta frente a todas las ideologías, incluyendo a las que le eran enemigas, era expresión de su despolitización y vacuidad¹².

Hay quienes opinan que a despecho de su lastre histórico, el concepto de tolerancia debería constituir una norma política fundamental. Si bien la tolerancia puede ser indicio del acrisolamiento de convicciones conscientes de sí mismas no se puede soslayar el hecho de que ella no constituye una base sólida para hacer frente a serios conflictos. Esto se debe a la circunstancia inmodificable de que la cantidad de aquellas cosas en las que toleramos anomalías y desviaciones es mucho menor que la cantidad de cosas en las que no podemos permitirnoslas. Precisamos de confiabilidad intersubjetiva, de claridad en el desempeño de roles y por lo tanto de previsibilidad, para poner a andar y proseguir en continuidad nuestros proyectos privados y colectivos de acción; la imposición de anomalías o desviaciones apreciables sólo puede llegar a ser tolerada con referencia a la garantía provisoria de las formas esenciales de vida. Sería por tanto un grave error querer confundir tolerancia con el respeto mutuo de ciudadanos de iguales derechos o con la justicia.

10 Rüdiger Bubner, *Drei Studien zur politischen Philosophie*, Heidelberg, 1999, pág. 53.

11 Hans Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen, 1931, pág. 14.

12 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1963, pág. 98.

La tolerancia tampoco puede ser elevada a principio constitucional o a piedra angular de la democracia, pues en la medida en la que se defina a la democracia como el ámbito público abierto a las expresiones libres e iguales de opinión para todas y desde todas las voces no queda sitio en ella para la tolerancia como principio jurídico y político. En la democracia real, la tolerancia resulta superflua pues se ve ventajosamente relegada por el reconocimiento de la igualdad en la titularidad y en el ejercicio de los derechos, reconocimiento que como principio normativo es el protoderecho, el derecho a tener derechos. Si se trata del reconocimiento de libertades individuales, la tolerancia debe dejarle el campo a los derechos fundamentales ya que el Estado no puede tolerar lo que él no puede prohibir. Hay también quienes quieren hacer del concepto liberal de tolerancia la clave para el manejo político de los problemas de coexistencia en las sociedades multiculturales. El liberalismo, como se sabe, a más tardar desde Rawls, presupone una sociedad civil homogénea, a cuyos miembros los une una tradición moral común; esta decisiva vinculación recupera lo que la teoría liberal había excluido del ámbito político y relegado a la esfera privada. Vinculada a los valores compartidos en esta tradición moral común, que son los que determinan quiénes son ciudadanos de verdad, y en contraste con ellos ve la tolerancia liberal a quienes no los comparten como extraños, extraños a los que aguanta y sufre no por mor de la universalidad de la autonomía individual kantiana, sino en interés de la estabilidad política y de la tranquilidad social; el pluralismo en el que se mueve la tolerancia liberal es selectivo y limitado por naturaleza. Limitante es también la asunción de que el pluralismo se despliega en los conflictos entre diferentes concepciones de lo bueno y entre diferentes escalas de valores para garantizar la libre elección de modos de vida y la neutralidad frente a éstos, ya que los problemas que rebasan los límites del pluralismo liberal desbordan también el estrecho alcance de la tolerancia liberal tal como sucede en las sociedades multiculturales de hoy.

El pluralismo de pertenencias e identidades colectivas genera conflictos que no consisten en choques de concepciones del bien o de cosmovisiones irreconciliables por las que se opta a raíz de escogencias individuales; los conflictos afloran en la lucha de grupos minoritarios por la integración, por el reconocimiento, por la no discriminación y por el trato igual. Los problemas que sobreejigen a la tolerancia liberal surgen en torno a las prácticas de grupos sociales que difieren de las prácticas de la mayoría y consisten, por tanto, en procesos contradictorios de integración que afectan a seres

humanos que viven las diferencias y exigen su reconocimiento como ciudadanos del Estado; aquí ya no basta la tolerancia que garantiza la misma libertad individual en la conformación de planes de vida. En el fondo la lógica constitucional liberal desconoce la problemática de la integración porque a ella no le importan las obligaciones de la comunidad política para con aquellos que no son miembros suyos y se contenta con ofrecerles derechos individuales, sin poder comprender que lo que cuenta para ellos es la pertenencia, el ejercicio de plenos derechos de ciudadanía estatal.

La solución liberal gira en torno a la neutralidad como propiedad esencial del Estado moderno; ella hace del espacio público un sitio religiosa y culturalmente neutro ya que el vínculo público no es ni religioso, ni nacional o cultural, sino exclusivamente político. La solución, sin embargo, está lejos de ser neutra pues encubre la realidad de la dominación y de la asimetría, la desigualdad de los excluidos por cuya supuesta y abstracta igual dignidad individual se ha pagado el precio abrumador de la ceguera a sus diferencias. En la realidad liberal sólo es digno quien por encima de las diferencias comparte los valores de la tradición liberal; para ser cabalmente reconocidos como seres humanos, los otros tienen que ser despojados de todos los atributos concretos, personales e históricos que conforman la existencia humana. La tolerancia que se alza sobre semejantes cimientos es auto-destructiva porque impone la pérdida del hombre real asumiendo que el *hombre numénico* puro como tal sea capaz de fundar una comunidad¹³. El genuino reconocimiento, muy por el contrario, no exige la pérdida de la individualidad real ya que ve igualdad y autonomía y encuentra humanidad en los diferentes atributos, y a través de ellos, que hacen de la abstracta humanidad universal la concreta humanidad de una persona. Si se trata de reconocimiento igual y de igual respeto, el medio idóneo no es el de la tolerancia y sí el de la extensión de la ciudadanía política como reconocimiento de la misma legitimidad de derecho y de la dimensión colectiva de la identidad.

La igualdad abstracta, que desconoce las diferencias, no es capaz de motivar el actuar humano. Pese a que en la sociedad civil liberal todo ciudadano sabe que el derecho a la igualdad es uno de los derechos fundamentales, él siente al otro, al que no comparte su tradición liberal, no

13 Javier de Lucas, *Democracia y tolerancia*, TS, pág. 23.

como igual sino como totalmente diferente porque la neutralidad le ha hecho invisible por sobreentendida su propia diferencia y en medio de la pretendida homogeneidad ha escalado su sensibilidad a las diferencias ajenas. En la sociedad liberal nadie puede exigir que se reconozca al otro como igual porque sigue y seguirá siendo extraño mientras no interiorice hasta la pertenencia la tradición ideológica del liberalismo; lo único que se puede exigir es que se le tolere, como se tolera lo que en realidad ni se comprende ni se comparte. La tolerancia no es más que un deber aparente, incapaz de movernos a integrar realmente al otro en nuestro mundo; por eso a la sombra de la tolerancia surgen los *ghettos*, mínimo de reconocimiento que por ser claramente insuficiente, profundiza aún más la discriminación. Pensar en términos de tolerancia es aceptar tácitamente la desigualdad; cuando frente a la desigualdad se invoca la tolerancia se está pidiendo tan sólo un reconocimiento formal referido no a los individuos excluidos sino tan sólo y de manera abstracta al colectivo rechazado y a su potencial perturbador de la paz¹⁴. Hablar de tolerancia es eludir el auténtico reconocimiento, base del diálogo y de la coexistencia.

La tolerancia y la conflictiva realidad colombiana

Para pensar el tema de la tolerancia desde la realidad colombiana hay que comenzar por el hecho reciente de que los colombianos hemos descubierto que no vivimos en un país homogéneo y justo sino en uno rico en diferencias, diferencias muchas veces desposeídas hasta del lenguaje para articular sus quejas. Sucede, no obstante, que en medio de la intimidación colectiva en que hoy existimos, nos hemos replegado a la intimidad de nuestras casas y apartamentos como último bastión de seguridad, procurando desentendernos de tanto como sea posible. A este desentendimiento, al cual todo le da lo mismo, hemos llegado a llamarlo tolerancia para encubrir nuestras carencias de información, de convicciones y de valor cívico. Nos hemos relegado al conformismo, al conformismo que no conoce la decisión reflexiva propia por tener puesta la mirada únicamente en la acomodación a lo que se comenta; este conformismo que a todo y a todos los niveles, sin que muchas veces se sepa, el mayor enemigo del derecho a la diferencia.

Al cabo de siglos de homogeneidad oficial, el gran tema de hoy es el de las diferencias. Tenemos que ir más allá de la mera admisión de la existencia de los otros para reconocer lo que a ellos los hace diferentes; la indiferencia en ignorancia, disfrazada a menudo de relativismo valorativo, es contradictoria como la intolerancia disfrazada que es. Hay no sólo que conocer y comprender las posiciones y argumentos de los otros sino también tener un punto de vista propio para estar en condiciones reales de reconocer el punto de vista ajeno. Si en aras del entendimiento renunciamos al punto de vista propio, no habrá entonces nada que comprender, ni diferencia alguna de qué tratar en el diálogo con los demás; habremos tan sólo capitulado ante la compulsión hacia lo promedio con la que la sociedad actual se enfrenta a los juicios claros y tajantes. Es necesario, por tanto, superar la idea de tolerancia como pasividad para eludir conflictos; no hay que ser indiferentes frente a quienes supuestamente toleramos y mucho menos tenemos que aparentar estar de acuerdo con todo o darle la razón a todos. Justamente porque no podemos vivir sin los otros, ellos no nos pueden ser indiferentes y más que tolerancia se requiere respeto y reconocimiento para el encuentro con ellos, encuentro en el que siempre y a cada paso hay retos, competencia y riesgos.

Respeto y reconocimiento discurren, sin embargo, como dialéctica de aceptación y de rechazo. Rechazar y criticar podemos, sin ser intolerantes, puntos de vista y preferencias de otros, reconociéndoles a ellos, eso sí, un estatuto normativo equiparado al nuestro que les garantice a su vez el derecho de tener y promover sus puntos de vista propios. Reconocimiento no es ni confraternidad ni caridad y sí respeto activo y mutuo; necesitamos de él no para eliminar divergencias, controversias y conflictos, sino para encauzarlos y proveer el marco institucional que haga posible su desenvolvimiento en condiciones democráticas. Semejante reconocimiento sería elemento medular de una *cultura del manejo de conflictos*. La Constitución de 1991 ha hecho oficiales muchas de las diferencias de que se compone Colombia, la cual ha dejado de ser, como hasta ahora se supuso, la nación monolítica, católica y hablante del castellano más fiel sobre la faz de la tierra. Una nación tan rica en diferencias es una nación rica en conflictos; aprendamos entonces que los conflictos lejos de ser indeseables perturbaciones ocasionales, forman parte sustancial de nuestro ser en su cotidianidad, y aprendamos a vivir con ellos. Aunque hayamos crecido en el dogmatismo, aceptemos que los otros piensan distinto, que el disenso es natural; los consensos monolíticos y la paz idílica en la que no pasa absolutamente nada son irreales;

14 Victoria Camps, *El malestar de la vida pública*, Barcelona, 1996, págs. 136-137.

ellos son cosa del pasado canónico, no del presente de la razón, siempre dialógica.

Violencia y tolerancia tienen en común su oposición al despliegue abierto y público de conflictos ya que ambas desconocen la función productiva de los conflictos. La violencia quiere reprimir o decidir conflictos para implantar el orden o para forzar ventajas en la lucha por el poder; quienes abogan por la tolerancia tienden a eludir conflictos ya sea que los ignoran hasta donde es posible o que les imputan la culpa de lo que cada vez sucede a otros grupos o actores sociales cuya conducta tachan de intolerante. Tanto la violencia como la tolerancia ideológica, ciega a la realidad, yerran en tanto no acepten la persistencia de los conflictos en una sociedad étnico-culturalmente estratificada, conflictos cuyo encauzamiento requiere nuevas formas de institucionalización que puedan servir de instancias mediadoras tanto para los individuos como para los grupos. Hay, pues, que enfrentar con argumentos tanto la violencia como la represión de conflictos a manos de la tolerancia ya que tanto el diferir tolerante como la universalización de la tolerancia son muestra de que se carece de capacidad de conflicto; la "tolerancia represiva", presa del miedo, prepara el terreno para que la tolerancia ciega a la realidad se convierta en violencia ciega a la humanidad. Mucho habla a favor de la tesis de que la violencia no se puede impedir mediante tolerancia, sino mediante un actuar consciente de conflictos; sólo en la perspectiva de conflictos resulta imposible reprimir las diferencias así como sólo en torno a conflictos se pueden percibir y movilizar realmente los potenciales de solidaridad. Frente al creciente número de conflictos étnico-culturales, de lo que se trata es de superar tanto la actitud paternalista-armonizante o represiva-ignorante en el manejo de los problemas que se agudizan como las actitudes cínicas que desde la posición de espera recomiendan indiferencia y dejan con ello curso libre a los conflictos.

Dialogar sobre nuestro presente y nuestro futuro no es declamarnos mutuamente, con observadores internacionales o sin ellos, cuarenta millones de versiones utópicas de paz. Hablar de paz presupone conocer nuestra realidad, saber de sus muchos conflictos para irlos verbalizando y para encontrarles cauce, no para eliminarlos de repente por medio de decretos o de ensalmos piadosos como si se tratara de fenómenos infamantes y antinaturales. Los conflictos se dan porque entre nosotros hay más diferendos de los que pensamos, porque hay intereses muy diversos y una profusión de lenguajes para nombrarlos. Si admitimos la naturalidad de los conflictos,

sabremos que cuando unos se zanzan otros surgen, y que ello no es el fin del mundo. Lo importante es acabar con la ingenuidad o la violenta arrogancia de todo o nada, de idilio o guerra.

En el momento de disolución por el que atraviesan las estructuras tradicionales de nuestra sociedad convulsionada de modernidad más que de nuevos mitos fundacionales, lo que necesitamos es un relato nacional que acoja críticamente todos los conflictos y violencias padecidos en una memoria colectiva integradora, capaz de poner en movimiento un imaginario de recreación nacional y de abrir un horizonte real de futuro.

Bibliografía

- Bubner, Rüdiger, *Drei Studien zur politischen Philosophie*, Heidelberg, 1999.
- Camps, Victoria, *El malestar de la vida pública*, Barcelona, 1996.
- Cloots, A., "Toleranz", en Hg. G. Wiedekind, *Der Patriot* 1, 1792.
- de Lucas, Javier, *Democracia y tolerancia*, TS.
- Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Gesamtausgabe 21, München, 1963.
- Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe VIII.
- Kelsen, Hans, *Staatsform und Weltanschauung*, Tübingen, 1931.
- Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, 1988.
- Locke, John, *The works of John Locke*, Scientia Verlag, Aalen, 1967, vol. 10.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, 1970.
- Mitscherlich, Alexander, *Toleranz – Überprüfung eines Begriffs*, Frankfurt am Main, 1974.
- Raz, Joseph, *Ethics in the public domain*, Oxford, 1995.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1963.
- Wolff, Robert, Barrington Moore y Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main, 1967.