

Una hermenéutica política:

Los límites de la ética de la tolerancia

Fidel Negrete Estrada

IMCED
negrete_filos@hotmail.com

La mediación entre un universalismo ético político que implica necesariamente la imposición de criterios etnocéntricos –por más que se piense suavizar el etnocentrismo postulando la pertinencia del observador imparcial al modo de Rawls que pudiera fungir como freno al discurso universalista de lo político– y una orientación de tipo comunitarista que boga por una ética de la vida sustantiva y, por tanto, de la particularidad cultural que exige autonomía ético-política, se antoja por demás imposible. Ambrosio Velasco muestra que *tanto en el estudio de la historia de las teorías políticas, como en el campo de la filosofía de la ciencia, existen posturas filosóficas que defienden la existencia de criterios universales para evaluar teorías (Strauss, Popper) a las cuales se oponen perspectivas historiográficas (Skinner, Kuhn) que conciben las teorías ligadas siempre a criterios contextuales.*¹ Sin embargo, no podemos renunciar a la búsqueda que suavice el radicalismo contextualista del comunitarismo y el substancialismo universalista de la tradición política liberal. De entrada, esto nos plantea un primer dilema, a saber ¿De qué modo integrar una perspectiva que no se defina por su tibieza frente a la problemática concreta que presentan tanto el radicalismo contextualista como el universalista?

En las siguientes páginas intento mostrar de qué modo es fundamental una política del reconocimiento para evitar los extremismos de una y otra perspectiva; en la medida que sea posible la escucha de lo ético-político de las diversas discursividades políticas y el conocimiento y difusión de preceptos universales que permitan la construcción de una sociedad política cuyo principio fundamental sea no sólo el reconocimiento de lo otro y lo propio, sino su mediación en el diálogo a partir de una base consensuada mediante la interpretación de principios básicos universales que engloban tanto derechos como obligaciones.

¹ VELASCO Gómez, Ambrosio. “Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas” en *Critica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXV, No. 75, México, diciembre 1993, p. 5.

De tal modo, parto del supuesto de que una nueva revisión de las dificultades y conveniencias que encierran y arrastran ambos proyectos, es un punto de partida inevitable para pensar en la formulación no de una síntesis hegeliana que pugna por no alcanzar la inmovilidad de la universalidad de las formas, sino una polémica incesante en la que la integración de tales teorías sea el combustible, pero no la meta del encuentro. A decir de Ambrosio Velasco, es necesario concebir las teorías políticas como elaboraciones más o menos críticas y fundadas de ideologías políticas. De modo tal que *los elementos de síntesis cambiante de ideología y conocimiento teórico en sentido estricto están enmarcados en el movimiento histórico de las teorías y sus tradiciones, y contribuyen a éste.*²

Así las cosas, desarrollo a continuación algunas ideas en las que, de entrada, se muestra la pertinencia de la revisión crítica, no sólo de la tradición universalista que aparentemente escinde ética y política, sino también de aquel discurso político que pugna por el progreso de una teoría que parece desconocer problemas prácticos específicos.

En un inicio puedo reescribir que lo que queda claro después de leer a Heidegger, es que es necesario volver a intuir el precio de lo previo, de la tradición. ¿Por qué es necesario autorizar nuevamente a la tradición? ¿Por qué la filosofía que asume a la crítica como la forma fundamental del pensamiento se ha empeñado en desacreditar a la tradición? El pensamiento moderno, y muy al estilo de Bacon se advierte la orden de mandar al diablo a los clásicos, un creciente desdén de lo anterior, de lo que está a las espaldas. Pero la tradición no está constituida exclusivamente por lo previo, sino lo actualizado en las ideologías, en la vida sustantiva y aún en los usos cotidianos del lenguaje.

Vivir la tradición significa conocerla, reconocerla y recrearla. La acreditación de la tradición solamente cobra sentido si este esfuerzo es un poner en juego, arriesgar lo que ya conocemos para sacar a relucir lo otro contrastativamente, analógicamente; porque si no conocemos y re-conocemos lo otro, el peligro de quedarse en la ignorancia es el menor de los riesgos, pues el mayor es creer que tomar distancia de lo otro es una medida higiénica, una actitud política que admite como dogma que lo otro siempre es inferior, deleznable o intrascendente. Se refuerza así la coraza etnocéntrica que nos protege de los peligros de la novedad encarnada en los otros. Tal es, creo, el origen de la prescripción de una ética de la tolerancia –como estrategia protectora– en donde ésta es identificada, en una primera instancia, con la indiferencia hacia lo

² *Ibidem*, p. 21.

otro. A su vez, la indiferencia es sinónimo de transacción y entonces tolerar significa condescender.

Cuando digo –con Heidegger– que es necesario volver a intuir el precio de la tradición, entiendo aquí que hablar de tradición es referirse en gran medida a las diversas ideologías, atender la tradición significa entonces tener en cuenta la diferencia, las particularidades de los contextos, la vida sustantiva, aquello en lo que se han de contrastar no sólo las teorías éticas, sino también las sociológicas y las históricas. De modo tal que no resulta tan insensato suscribir la idea de MacIntyre de que es posible entender un lenguaje ajeno como si fuera una segunda primera lengua y, de esta manera, comprender una tradición ajena en sus términos originales.³

Las teorías políticas de raíz liberal han abusado de la noción de tolerancia en el encuentro con lo otro, con la tradición, con la ideología. Y es que, como lo ha enseñado Weber, desde la aparición del protestantismo se ha dado lugar a una noción de tolerancia que se ha convertido en un manejo táctico-maquiavélico del Estado. Se olvida que sólo podemos enriquecernos de lo ajeno a partir de la apertura de lo propio, de aquello que arriesgamos al jugar con lo que ya sabemos; aunque para John Stuart Mill la tolerancia solo quiera decir, sobre todo, respeto la autonomía del individuo.

En síntesis, la tradición liberal muchas veces se ha caracterizado por ostentar como un principio ético irrecusable que en las cosas del individuo en que sólo se afecte él mismo, nadie tiene derecho de inmiscuirse. La tolerancia al estilo Mill se hace patente cuando se identifica y tolera a lo otro encarnado en el pobre, indio, homosexual, chicano, inculto, etc. siempre y cuando no interfiera en las cosas propias (por ejemplo, el indio es tolerable siempre y cuando no entorpezca los proyectos de modernización del hombre civilizado o educado, o el pobre es consentido sólo como caricatura de lo folklórico. No hay que olvidar que ha sido en virtud de los proyectos de modernización a ultranza, implementados por los gobiernos latinoamericanos, que han desaparecido –o han sido desplazados de sitios ancestrales en los que estaban asentados– pueblos indios enteros para dar lugar a la construcción de presas, pozos petroleros, autopistas, emporios hoteleros, etc.) Lo otro toma parte sólo como representación de una realidad distorsionada, como algo que el hombre civilizado, normal, heterosexual, etc., soporta “a pesar suyo”. Es por ello que la indiferencia que se mantiene hacia la problemática que implica el encuentro con lo otro, el discurso político del estado le llama tolerancia.

³ Cf. Velasco Ambrosio. *Op. cit.* p. 22.

Más recientemente han aparecido instituciones especiales cuyo propósito fundamental es la adaptación social del otro y, en este sentido, hacer tolerable la presencia de aquél que viene a cuestionar el ideal de hombre con su nacimiento o con su actuación. Bajo la ética de la tolerancia se han depurado ciertas prácticas sociales, –médicas, jurídicas y pedagógicas principalmente– con las que se testimonian los derechos del otro, siempre y cuando no se afecten los intereses propios. El respeto por igual a todos los individuos es el no perjudicar a nadie en su autonomía; sin embargo el respeto –o tolerancia a la Mill– ha devenido sólo en indiferencia hacia la necesidad de los otros.

En el extremo opuesto a la ética de la tolerancia, el pensamiento posmoderno radicalizó el problema y propuso una temeraria solución: el reconocimiento del otro a cualquier precio, haciendo de la autonomía el centro de la ética. Pero tal solución no se diferencia en realidad de la ética que identifica tolerancia con condescendencia, pues la idea de trato igual que caracteriza a la ética de la tolerancia es similar a la idea de mantenerse neutros y ajenos ante la realidad multicultural de la que hay que dar cuenta, pero de la que hay que mantenerse al margen.

Así las cosas ¿Cuál es el precio que las culturas han de pagar, tanto si se promueve una idea de cultura universal como de un multiculturalismo constituido de culturas entendidas como mónadas y no como estructuras interactuantes?

Lo que aquí puedo adelantar es que se necesita de una cultura común no homogénea, que permita la interrelación de la singularidades ético políticas que ostenta cada una de las culturas a partir de una base de derechos y obligaciones común y en constante consensuación; aunque no es claro aún si tanto la tolerancia del liberalismo, como el “todo se vale” del pensamiento posmoderno, puedan propiciar un diálogo en el que se tenga en cuenta, tanto reconsiderar el derecho de culturas no universales, como la necesidad de un sistema de derechos que no sea ciego a las diferencias culturales. ¿Son nuestras sociedades lo suficientemente racionales –en el sentido de búsqueda de lo razonable y no como entendida bajo el concepto moderno y utilitario de razón– como para ir más allá de la mera tipificación de las culturas, para ir más allá de esa voluntad clasificatoria de las sociedades, para comprender que la multiculturalidad no es una anomalía ni una desviación de los pueblos, sino una condición previa para la posibilidad de la interculturalidad?

Cuando hablo de la necesidad de una filosofía hermenéutica política que supere, por una parte, el radicalismo contextualista que demanda la síntesis diferenciada de las diversas tradiciones y, por otra, la teoría de la condescendencia, apunto que, más que

apropiarse de lo extraño o de mantenerse modosamente al margen de ello, es imperiosa una ética del reconocimiento que implica la transformación del yo en la mirada del otro. Esto significa, poner en juego nuestras expectativas para evitar el peligro de quedarnos en lo mismo. Si en el estado moderno la tolerancia ha tenido una curiosa connotación, a saber, tratar con cierta amabilidad actitudes que le repudian a uno –lo que se traduce como tolerar lo que no está de acuerdo con un orden jurídico y moral de modo pasivo–, en los ámbitos de la relación social la tolerancia se confunde con la cortesía y las buenas maneras. En palabras del Dr. Carlos Gutiérrez, los estados tolerantes conceden lugar incluso para “zonas de tolerancia”, para contener ahí lo que de alguna manera representa un peligro hacia los que se jactan de ser tolerantes. En este sentido, la tolerancia es algo frágil; y su fragilidad se deja ver, verbigracia cuando un demagogo puede encausar la intolerancia hacia grupos bajo el pretexto de que la condescendencia mostrada hacia ellos tiene que llegar a su fin porque el fin de la tolerancia misma es, ante todo, un camino hacia la liberación.

Las preguntas que surgen de inmediato ante estas consideraciones, las construyo de la siguiente manera ¿Es necesario dejar de pensar en la noción de tolerancia como precepto ético y como medida política? ¿Es necesario separar la idea de tolerancia reconociendo a los demás el derecho de tener puntos de vista distintos a los propios? La tolerancia coludida con la indiferencia seguramente representa uno de los peligros más graves que enfrenta nuestra sociedad actual. De ahí que llame la atención el decir del filósofo francés Paul Ricoeur, en el que dice que todo grupo presenta rasgos de ortodoxia, de intolerancia ante la marginalidad. Quizá no sea posible ninguna sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva. En algún lugar existe algo que es intolerable. Lo intolerable a partir de lo cual hay intolerancia. Lo intolerable comienza cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad de que el grupo se re-conozca, se re-encuentre⁴. Más que anticipar el fracaso de un proyecto conciliador de las posturas arriba mencionadas, me parece que Ricoeur hace un diagnóstico agudo sobre la problemática, efecto de la multiculturalidad, que padecen las sociedades de nuestro tiempo. El hecho de que toda cultura presente rasgos de intolerancia no significa de ninguna manera la imposibilidad del diálogo y la búsqueda de consenso, pues así como hay desencuentros seguramente existe la posibilidad de discutir, revelar o conocer convergencias a partir de la interpretación conjunta de la normatividad que sustenta a toda agrupación social. De no ser así, una pregunta salta de inmediato ¿la constatación de la imposibilidad de una sociedad radicalmente pluralista anticipa el retorno de las ortodoxias, *i.e.* la configuración de las sociedades cerradas en las que lo propio es verificación de una identidad que ha de permanecer inalterable?

⁴ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 285.

En este sentido, hace falta pensar sobre el significado del término tolerancia desde la frontera de la filosofía política de modo suficiente, y aún así, el pensar no se vuelve acción porque de él se derive un efecto o porque sea empleado como instrumento de apropiación del mundo. Si por una parte las clases dominantes están más ocupadas en mantener fijas ciertas relaciones de poder por medio de mecanismos discursivos y prácticas morales que elogian lo normal, lo bueno, lo correcto, lo verdadero, también podemos constatar la existencia de particularidades culturales que bien pudiesen fungir como puntos de desencuentro que, más que oponerse radicalmente afirmando su singularidad, significasen el punto crítico que devela la insuficiencia o el letargo de ideologías que se pretenden totalitarias o universales. Si por una parte el efecto inmediato de esta orientación moralizada de la sociedad ha provocado que perdamos de vista qué significa la tolerancia en el marco de una ideología caracterizada como “interpretación de lo real y obturación de lo posible”, la resistencia a tal ideología es un punto de partida que exige el reconocimiento de su voz más que la asunción de actitudes tolerantes pero igualmente indiferentes. Para nadie es un secreto que la universalización de un sólo tipo de ideología ha acarreado funestas consecuencias, y se reitera en la moralización de las sociedades en donde han jugado un papel determinante los discursos intelectuales, la implacable y escrupulosa religión judeo-cristiana, pero sobre todo, la reiteración de una ideología política que, enmascarada bajo teoría política, se caracteriza por la justificación de cierto ejercicio del poder patente en el discurso socio-histórico; los historiadores y otros científicos sociales están más ocupados en la construcción de discursos apologéticos, serviles, útiles, aparentemente inofensivos, pero impregnados de una gran obsesión por la objetividad y una desinteresada moral –al estilo de la neutralidad axiológica demandada por Max Weber para la ciencia– en la que cierto orden del discurso normatiza, reglamenta y seduce a los partícipes de las ideologías oficiales. Por eso resultan vigentes las palabras de Foucault en las que se puede ver que se hace la historia del derecho, se hace la historia de la economía, pero la historia de la justicia, de la práctica judicial, de aquello *que ha sido en realidad el sistema penal, de lo que han sido los sistemas de represión, de eso raramente se habla*⁵

La moral social, por su parte, ha hecho efectiva aquella inversión de los valores morales de la que nos habla Nietzsche a través de la moralización *a outrance* que se ha propuesto la religión judeocristiana. Finalmente, la sociedad ha posibilitado la infiltración y reproducción de esos valores invertidos –en los que lo malo ahora es bueno, lo justo injusto y viceversa– a través de estrategias en las que importa más la constitución de individuos bondadosos, obedientes y aplicados (léase “tolerados”) –lo

⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, p. 61.

que literalmente significa que apliquen con prontitud y exactitud aquello que disponen los discursos ideológicos que si bien cumplen el cometido de integración social, también funcionan como discurso justificador de la relación con las autoridades, con el sistema de autoridad como acertadamente señala Ricoeur⁶.

A mi entender, una filosofía hermenéutica política que se digne de tal nombre, es necesariamente una teorización sobre lo político, que busque la mediación entre la pura afirmación de la diferencia y la particularidad de los contextos y la tendencia objetiva pero igualmente ciega que afirma la imposición de una normatividad común a las sociedades y un supuesto de tolerancia hacia lo singular. Como señalé al principio, ello implica una escucha atenta capaz de reconocer que los otros, agrupados en diversas culturas, son o pueden ser portadores de verdad o tener un saber de lo justo, lo solidario, lo bello o lo bueno, que salido a la luz en el encuentro con lo por nosotros ya sabido, son conjugados en una integración ordenadora de lo múltiple sobre el fondo de lo común que hay en lo diverso. Es, al fin y al cabo, una política del reconocimiento la única que posibilita como segundo momento el diálogo y la búsqueda de consenso, o como diría MacIntyre, en el reconocimiento de una segunda primera lengua se fragua la integración –nunca entendida como absorción y anulación de las particularidades culturales– de las culturas.▲

Bibliografía.

- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1990.
 —. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Tomo 2. FCE. México, 1992.
 ROZITCHNER, León. *Freud y el problema del poder*. P y V. México, 1987.
 RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE. México, 2002.
 VELASCO Gómez, Ambrosio. “Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas” en *Critica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXV, No. 75, México, Diciembre 1993.

⁶ RICOEUR, Paul. p.285.