

El debate contemporáneo en torno a la tolerancia y el reconocimiento

Miguel Giusti*

Deseo hablarles, en este discurso inaugural, de un importante debate en curso en la ética y la filosofía política contemporáneas, el debate sobre las limitaciones del concepto liberal clásico de *tolerancia* y los esfuerzos por corregirlo mediante el nuevo paradigma del *reconocimiento*. De esa discusión podemos extraer, me parece, enseñanzas valiosas para promover una cultura democrática más solidaria en nuestro país, así como para reorientar nuestra concepción de la formación universitaria misma.

Pero considero un deber preliminar expresar mi agradecimiento a las autoridades de la Universidad del Pacífico por haberme concedido el honor de pronunciar este discurso. Sobre las generosas razones que puedan haber llevado a otorgarme este honor, no me corresponde, en realidad, emitir opinión. Sigo en esto las sabias palabras del padre Gustavo Gutiérrez, quien dijo alguna vez que los honores concedidos no se discuten, sino se aceptan con humildad y agradecimiento. Añado solamente que, en mi caso, el agradecimiento va acompañado de la satisfacción de sentirme ligado de modo especial a la Universidad del Pacífico, pues durante veinte años he sido profesor de un curso de Introducción a la Filosofía. Esa experiencia ha sido para mí al mismo tiempo desafiante y gratificante, porque me he encontrado siempre con alumnos tan brillantes como exigentes y que, aun careciendo inicialmente de un interés por las Letras, eran capaces por su inteligencia de comprender rápidamente la relevancia de la reflexión filosófica y de contagiarse de su necesidad. Estimulado por ese interesante auditorio, debí trabajar y readaptar constantemente los materiales de mi curso hasta el punto de comprobar, luego de veinte años, que ya el conjunto está lo suficientemente maduro como para pensar en la próxima publicación de un libro de introducción a la filosofía. Un libro que será una deuda con mis alumnos de la Universidad del Pacífico. Tengo, pues, más de una razón para expresar mi agradecimiento.

* Filósofo. Profesor principal y jefe del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ex presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía.

Pero vayamos al tema anunciado. Trataré de ser claro y además breve, siguiendo esta vez el consejo de Aristóteles, quien dice en su *Retórica* que no hay discurso que se escuche con más atención que el que se sabe cuándo va a terminar. Les anuncio, pues, que hablaré 25 minutos.

Es sorprendente la relevancia que posee en la actualidad el debate en torno a la *tolerancia* en el mundo entero, pese a que se trata de un problema casi milenario y de una noción relativamente anticuada para afrontarlo. Pero es la realidad, la intolerancia, la que impone hoy su evidencia, especialmente en el caso de las relaciones entre culturas o en el de las relaciones entre miembros de diferentes culturas en el seno de muchas sociedades. Es sobre lo que más falta nos hace que debatimos con más intensidad y frecuencia. Ya hace unos años, el filósofo estadounidense Michael Walzer, uno de los más originales protagonistas de esta controversia, quiso caracterizar metafóricamente la situación con la provocadora sentencia: “las tribus han regresado” (“the tribes have returned”). Han regresado en el Este, en el mundo árabe y en el mundo asiático, pero han regresado igualmente en el mundo occidental, por supuesto también en el Perú, a través de viejas o nuevas formas de identidad cultural que reclaman su derecho a existir con autonomía. El tribalismo y la globalización parecen ser dos fenómenos contrapuestos pero simultáneos, recíprocamente necesarios, que imprimen su sello a la situación en que se encuentra la cultura mundial en este nuevo milenio.

Por qué esto es así, es decir: por qué el tribalismo ha adquirido legitimidad en el contexto internacional, es parte de un proceso estrechamente emparentado con el cuestionamiento (especialmente, el *autocuestionamiento*) al que ha sido sometida la propia cultura occidental, proceso que en las últimas décadas ha dado lugar a sucesivos movimientos filosóficos de crítica de la modernidad, del eurocentrismo, del liberalismo, del instrumentalismo o del universalismo. Estamos, por así decir, ante las dos caras de una misma moneda: la obtención de legitimidad de las reivindicaciones culturalistas es el reverso, o el anverso, de la pérdida de legitimación de las pretensiones universalistas de la cultura occidental. Se dice por eso justamente que las tribus están “regresando”, no que estén apareciendo; siempre estuvieron allí, pero fueron en apariencia sojuzgadas por

sistemas culturales dominantes que minimizaron su relevancia. Su retorno coincide pues con la crisis de aquellos sistemas. Y, como ya se dijo, esto no atañe solamente a las tribus exteriores al mundo occidental o con las que éste entra en contacto. También en el interior de la sociedad liberal han emergido voces tribales que hacen pensar en las limitaciones de este sistema para procesar adecuadamente las diferencias culturales.

La virtud llamada de la “tolerancia” surgió en Occidente precisamente como una respuesta moral y política a problemas del enfrentamiento violento entre culturas o entre confesiones religiosas como los que vengo mencionando. Su surgimiento se halla indisolublemente ligado a la experiencia devastadora de la Guerra de las Religiones y a la reflexión que ella suscitó en la cultura europea de la época. No obstante, no es nada fácil dar una definición clara del concepto de tolerancia; por el contrario, como bien señalan algunos intérpretes, se trata, desde un punto de vista conceptual, de una virtud “escurridiza” o “borrosa”. Aun siendo posible identificar, en la historia de la filosofía, ciertos prototipos o matrices de interpretación que iluminan aspectos específicos del problema y nos ilustran además sobre las limitaciones del concepto, no cabe duda de que la interpretación más clásica es aquella que ubica a la tolerancia en el marco de la teoría liberal contractualista de la sociedad. El pensador más representativo de esta tendencia es John Locke, quien publicó en 1689 un célebre libro titulado *Carta sobre la tolerancia*, que se ha convertido desde entonces en un punto de referencia obligado sobre el tema. Pero Locke es también, como se sabe, el autor más emblemático de la fundamentación teórica de la sociedad liberal, por lo que su propuesta encubre un modo de desvalorización de las culturas que suele hacerse patente en la cosmovisión liberal y que termina por hacer asimétrico e inviable el diálogo intercultural.

En efecto, Locke hace depender la tolerancia de la naturaleza contractual de la asociación política. En otras palabras: se imagina que existen individuos libres e iguales, con capacidad y libertad para decidir sobre su participación en la el acto fundacional de la sociedad. No teniendo nadie un acceso privilegiado a la verdad práctica, y no existiendo, por tanto, la posibilidad de desautorizar por principio la opinión ni la voluntad de ninguno, solo queda buscar entre ellos una forma de ponerse de acuerdo sobre el procedimiento para sellar el pacto social y reconocer el derecho de todos a participar en esta tarea. Para ello

será preciso prescindir de las convicciones morales de cada quien y trazar una línea divisoria clara entre el poder civil y el poder religioso, lo que tiene importantes repercusiones sobre el modo de concebir la pertenencia a una religión o a una cultura. En este marco, la tolerancia es entendida, pues, como un producto de la secularización y la democratización del poder político. Hay una doble ganancia en esta perspectiva: de un lado, se coloca en primer plano a las voluntades libres en busca de un consenso sobre el sistema de reglas de su vida social; de otro lado, se consagra definitivamente la libertad de conciencia y de creencias. No obstante, la ganancia tiene también un alto costo, porque, al establecer una separación tan tajante entre la esfera pública y la esfera privada, se produce implícitamente una distorsión del fenómeno religioso y, por extensión, del fenómeno cultural. La religión es definida, efectivamente, por Locke como una asociación voluntaria sobre fines o intereses restringidos a la esfera privada, poco más o menos como un club de golf, inglés por supuesto. Al caricaturizarla de ese modo, se cierra el camino a una incorporación de la religión en el proceso de democratización y se absolutiza indirectamente el horizonte cultural en que se produce la secularización. (Ya Hegel, en su momento, había interpretado de esta forma las limitaciones del paradigma liberal en un libro que tituló *Creer y saber, o Fe y razón (Glauben und Wissen)* y fue precisamente por eso que Jürgen Habermas, el filósofo alemán más importante de nuestra época, evocó ese texto y ese título cuando quiso analizar las razones de fondo que se hallaban tras el atentado de las torres gemelas de Nueva York: un enfrentamiento mal planteado entre la sociedad occidental y el Islam, entre la razón y la fe.)

Para contrarrestar estas limitaciones del paradigma liberal, así como para expresar una nueva sensibilidad frente a la naturaleza de las reivindicaciones culturales, desde hace algunos años se ha introducido en los debates de la ética y la filosofía política la noción de “reconocimiento”. Se ha querido, por así decir, complementar conceptualmente la *cultura de la tolerancia* con una *cultura del reconocimiento*.

Al menos en tres contextos distintos hemos visto aparecer propuestas y obras importantes en esta dirección. El primero de ellos es el contexto del multiculturalismo. En lugar de terminar con las reivindicaciones culturalistas, el proceso de globalización ha estado

acompañado en las últimas décadas por un intenso movimiento contrario de retorno a las raíces identitarias nacionales y por una agudización de los conflictos interculturales (el ya mencionado *retorno de las tribus*). El filósofo canadiense Charles Taylor ha querido ponerle nombre al resurgimiento de estas reivindicaciones y ha recurrido por eso a la categoría del “reconocimiento”. Es lo que hizo en su pequeño ensayo “El multiculturalismo y la política del reconocimiento”, ensayo que tuvo mucha repercusión y desató una fructífera polémica en el mundo entero. Lo interesante de su posición es que el reconocimiento aparece tematizado, por así decir, desde una perspectiva negativa: no como un llamado a reconocer, sino como un llamado a prestar oídos a la *demanda de reconocimiento* que plantean las culturas reprimidas. Es el reclamo a *ser reconocidos* lo que aparece en el primer plano. Planteado así el problema, se hace más fácil de apreciar la relación entre la cuestión del reconocimiento y la cuestión de la identidad personal o grupal. Cuando no se experimenta el reconocimiento, cuando las culturas, los grupos o los individuos son víctimas de exclusión o discriminación, se ven expuestos a una percepción deformada de su identidad siguiendo los moldes de la cultura dominante. Sabemos por la historia que esta represión es fuente de revoluciones, cuando no caldo de cultivo de una cultura de la alienación. Taylor responsabiliza al liberalismo de ser, por principio, “ciego” ante las diferencias culturales y de hallarse impotente ante sus reclamos. Aboga, sin embargo, a favor de una rectificación del propio paradigma liberal a fin de recuperar la inspiración ética que logre acoger en su seno a las diferentes comunidades de valores que se desarrollan en su interior.

El segundo de los contextos en que ha hecho su aparición la noción de reconocimiento es el de los debates sobre las cuestiones de género. Una autora particularmente sugerente al respecto es la filósofa estadounidense Nancy Fraser, quien en su libro *Justice interruptus* se propuso replantear la cuestión de la discriminación de género en el marco de una discusión más general sobre el nuevo modelo del reconocimiento. Fraser quiere extraer las lecciones inevitables que se desprenden del fin de la modernidad y del colapso del socialismo. Situándose por eso en lo que llama la “era postmoderna” y la “era postsocialista”, cree que ha llegado el momento de caracterizar conceptualmente las limitaciones de las que adolecía el modelo redistributivo de la justicia. Es claro para ella que la lucha por las

reivindicaciones socioeconómicas, o incluso la implantación de regímenes más igualitarios en el plano de la justicia distributiva, no han traído consigo la eliminación de las formas de exclusión derivadas del plano de las identidades culturales o subculturales. Esto es precisamente lo que puede constatar de modo paradigmático en el caso de la larga historia de discriminación de las mujeres. Considera indispensable, por eso, complementar o, en algunos casos, reemplazar el modelo de la redistribución por el modelo del reconocimiento.

En fin, el tercer contexto, que engloba seguramente a los dos anteriores, es el de las luchas y las revoluciones sociales en la historia. El autor más representativo de esta matriz interpretativa es el filósofo alemán Axel Honneth, discípulo y sucesor de Habermas en la Universidad de Frankfurt. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, publicado el mismo año que el ensayo de Taylor, en 1992, se propone retomar el concepto de “reconocimiento” del joven Hegel con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral, como “gramática”, de las demandas sociales y de las reivindicaciones culturales que se vienen expresando en las últimas décadas. La reconstrucción de Honneth es muy interesante porque muestra la actualidad de las ideas iniciales de Hegel sobre el reconocimiento a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente, y porque ilumina de modo especial el sentido moral que puede tener la perspectiva de la identidad subjetiva percibida como humillación, es decir, como falta de reconocimiento.

El mayor aporte de Honneth al estudio de estos temas consiste en haber puesto de relieve que el paradigma del reconocimiento nos permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, es decir, nos permite analizar el reconocimiento no sólo desde la perspectiva de su puesta en práctica exitosa, sino también desde la perspectiva de su fracaso. Podemos así, en otras palabras, entender qué ocurre en un individuo o en un grupo cuando éstos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Es claro que, vistas las cosas de esta manera, podrá identificarse en dicha experiencia una fuente de motivación moral. Muchas

formas de violencia política deberían ser leídas e interpretadas en esa clave. Son expresión de una experiencia de menosprecio y de una demanda implícita de reconocimiento. Es esencial entender este significado porque de esa manera comprenderemos las verdaderas causas de la violencia y podremos buscarles un remedio que sea eficaz.

En este esfuerzo por complementar la cultura de la tolerancia con la cultura del reconocimiento puede servirnos de inspiración un autor cuya obra tuvo gran repercusión en su época y que está adquiriendo cada vez mayor vigencia en la actualidad. Me refiero a Lessing, el dramaturgo, ensayista y crítico de teatro alemán que fue una de las figuras más sugerentes del pensamiento ilustrado y una de las voces que han contribuido con más ingenio a dotar de contenido al concepto de tolerancia. La genialidad de Lessing se aprecia de modo particular en su conocida fábula sobre los anillos, en su obra de teatro *Natán el sabio*. Como se sabe, la obra está ambientada en la ciudad de Jerusalén, en el siglo XII, en la época de las Cruzadas. Jerusalén está en poder del Sultán Saladino, y en la ciudad reina un precario y momentáneo equilibrio de fuerzas entre musulmanes, cristianos y judíos. El Sultán Saladino ha oído que Natán, el judío, es un hombre sabio y rico, muy apreciado por su pueblo, y tiene curiosidad por conocerlo. Lo hace llamar a su palacio y, con la intención de poner a prueba su sabiduría, le pregunta cuál es, en su opinión, la fe o la religión verdadera: la judía, la cristiana o la musulmana. Puesto en aprietos por la pregunta, Natán recurre a la fábula de los anillos.

La fábula nos cuenta la historia de un rey que poseía un anillo mágico que concedía a su propietario el poder de ser amado y respetado por su pueblo. El anillo fue dado en herencia por el rey a su hijo, y por este al suyo, a lo largo de varias generaciones. Hasta que ocurrió que el último rey tuvo tres hijos y, estando indeciso sobre a cuál de ellos dejar el anillo en herencia, encargó a un artesano fabricar otros dos anillos idénticos y, antes de morir, los entregó por separado a cada uno. Creyéndose cada hermano poseedor del anillo verdadero, iniciaron los tres entonces una violenta disputa entre sí y acudieron a un juez para zanjarla. Pero el juez, en lugar de fijar su atención en la diferencia entre los anillos, la fijó en los efectos que el anillo debía producir en sus portadores, es decir, preguntó a los hijos cuál de ellos era verdaderamente respetado y amado a los ojos de su pueblo; el que lo fuese, el que

diera muestras prácticas de vida humanitaria, ese podría considerarse poseedor del anillo verdadero. De esta manera, la fábula invierte la pretensión de verdad de los contendientes, que en este caso representan a las religiones. La querella judicial entre los hermanos pone de manifiesto que no es posible ya identificar el anillo, ni su fuerza mágica, por la sola materialidad de las joyas (pues todas ellas parecen brillar por igual), sino únicamente por la conducta que demuestra su portador. La práctica de la tolerancia, que es el poder mágico que el anillo supuestamente debía conceder, pasa a ser ahora el único criterio para medir si se está en posesión del anillo verdadero. En realidad, ya no importa tanto la “verdad” del anillo (si una religión, o una cultura, es “verdadera”); mejor aún: la única “verdad” relevante es la que se demuestra por el ejercicio de la virtud de la tolerancia. Por lo mismo, no hay siquiera necesidad de desprenderse de los anillos (de las identidades culturales), porque a través de cualquiera de ellos (o de ellas) se puede expresar o exhibir el ejercicio de dicha virtud.

¿Cuál de las tres religiones es la verdadera?, quería saber Saladino. Natán responde que el problema principal no reside en la verdad de las religiones, o de las culturas, sino en su capacidad de cultivar, de practicar, la virtud de la tolerancia. Cada cual en su lengua y en sus costumbres (a través de la materialidad de sus joyas específicas), pero dando pruebas de humanitarismo y compasión. Lessing dice, en efecto, que la tolerancia debe ser “compasiva” o “afectuosa”: usa en alemán la palabra “herzlich”. Una cultura universal que aspire a la tolerancia, debe comprometer al corazón, es decir –al estilo de las enseñanzas del viejo Natán–, debe solicitar la intervención de nuestros afectos en la promoción de una cultura humanitaria del reconocimiento.

*

No quisiera terminar sin pedirles que me permitan asociarme con estas reflexiones al ingenioso laboratorio de ideas que ha puesto en marcha recientemente la Universidad del Pacífico publicando las proyecciones de sus investigadores sobre el país que encontraremos al despertar dentro de cincuenta años. También yo desearía que el Perú del 2062 fuese un país en el que se viviera con más claridad una cultura de la tolerancia y una cultura del

reconocimiento. Sin embargo, no dejo de percibir una cierta ironía en el uso de la metáfora del “despertar”. Solo despierta, en realidad, quien de una u otra manera haya estado durmiendo. Pero para que los sueños o las buenas predicciones se cumplan, o para que las malas se corrijan, hace falta más bien estar muy despiertos y trabajar con energía poniendo todos los medios a nuestro alcance para lograr su realización. La ironía de la metáfora es pues seguramente un mensaje a los estudiantes, porque son ellos, ustedes, los que vivirán la vigilia de los próximos años con la mirada puesta en las metas a perseguir. Es una invitación a comprometerlos en la tarea de poner en práctica las políticas que nos conduzcan al cumplimiento de nuestras mejores proyecciones y es también una manera de contagiarlos de esa sed tan peculiar y genuina de una buena universidad, que es la de investigar y de interrogarse permanentemente sobre el rumbo que deben seguir los estudios para que puedan conducir a forjar un país más desarrollado, más justo y más solidario.