

En defensa de la universalidad dialógica

Fidel Tubino

Hoy más que nunca requerimos de normas post-convencionales construídas dialógicamente que gocen de legitimidad en diferentes contextos. Sólo así será posible regular de manera razonable las relaciones entre ciudadanas y ciudadanos culturalmente diversos. La normatividad transcultural –actualmente en proceso de construcción- es de imperativa necesidad para la convivencia ética tanto al interior de los Estados nacionales como a nivel de las relaciones interestatales. No olvidemos que los espacios sociales y las esferas públicas de las sociedades modernas o en proceso de modernización – nacionales e internacionales- son espacios políticamente plurales, culturalmente diversos y lingüísticamente políglotas. Afirmar que requerimos de normas universalmente identificables como válidas desde universos éticos y culturales distintos nos obliga a empezar por entender el problema de fondo: me refiero al problema de la universalidad o relatividad de los valores y de las normas morales. ¿Existen valores o normas que pueden ser colocados legítimamente como principios universalizables? ¿Bajo qué condiciones? ¿Son los valores relativos a sus contextos de aparición y por lo mismo carentes de universalidad? ¿Se puede postular lo absoluto en ética sin caer en autoritarismos culturales? En todo caso: ¿en qué consiste la universalidad y la contextualidad de los llamados principios morales post-convencionales?

El problema –hay que reconocerlo- es complejo, pues por un lado, nos movemos siempre en el ámbito de los *éthos*, es decir, de las culturas, de los contextos, de los valores convencionales, de las normatividades locales. Pero por otro lado, no podemos renunciar a la necesidad de disponer de normas con validez inter-contextual, y en este sentido, universalizables, porque nuestras sociedades son –y posiblemente siempre lo han sido- socialmente complejas y culturalmente diversas. Vivimos entre diferentes y las normas de convivencia - para que obliguen éticamente a los agentes morales - deben ser intersubjetivamente plausibles. La normatividad inter-contextual debe ser fruto de un diálogo intercultural de ancha base, no puede consistir ya –como hasta ahora se ha hecho- en un conjunto de valores o normas particulares que se autoerigen en universales. Esto es imposición cultural y la imposición no es nunca fuente de armonía, y menos de convivencia dignificante. Sólo cuando las normas son fruto de acuerdos dialógicos, procesados en el tiempo, se tornan éticamente vinculantes y por lo mismo capaces de generar formas compartidas de deliberación y de convivencia ciudadana.

Una manera de plantear el problema de lo universal en ética es por la vía negativa. Es decir, en lugar de preguntarnos por la existencia o no de valores universales vamos a preguntarnos por la posibilidad o no de establecer criterios inter-contextuales que nos permitan generar consensos razonables en torno a lo que es y debe ser universalmente intolerable. ¿Existe algo que se pueda calificar de manera universal como incondicionalmente injustificable? La cuestión es entonces indagar si existen o no criterios que nos permitan identificar lo universalmente intolerable sin tener que renunciar a nada de nuestras éticas contextuales. ¿Es posible fundamentar el carácter vinculante del “No” en ética?

Para abordar esta pregunta he dividido este ensayo en tres partes. En un primer momento analizaré en qué sentido se puede entender “lo éticamente intolerable” de manera universal, es decir, más allá de las diferencias que hay entre las diversas maneras de concebirlo culturalmente. En un segundo momento me detendré a analizar una concepción particular de lo intolerable: la concepción liberal ilustrada. El criterio de haberla escogida es fundamentalmente por razones de proximidad cultural. Analizaré la concepción liberal de lo intolerable y de los límites de la tolerancia a partir del debate entre el liberalismo político de John Rawls y el liberalismo comprensivo de Will Kymlicka, ambos lúcidos representantes del liberalismo contemporáneo. Ello nos permitirá precisar los límites de la concepción liberal de lo intolerable para, en un tercer momento, cambiar de registro e intentar entender – desde la filosofía de Michael Walzer- el problema de lo universal en ética, indagando la posibilidad de una ética inter-contextual de mínimos conciente de sus aporías y limitaciones. Esto a su vez nos abrirá a la necesidad de contruir el universalismo ético y el minimalismo moral desde un diálogo intercultural que permita sentar las bases comunes de una cultura política compartida .

1.- El “No” radical como “lo universalmente intolerable”

Hay muchas formas de darle contenido a las nociones de vida buena, justicia y tolerancia según la diversidad de culturas, y por ende, una diversidad de puntos de vista societales a partir de los cuales se tematizan las diversas concepciones del mal, de lo injusto, de lo éticamente intolerable. Las culturas después de todo son nuestro hábitat, nuestro “topos”, el lugar desde el cual le atribuimos un sentido a la vida y a la muerte, al bien y el mal. Las culturas son al mismo tiempo nuestra herencia y nuestro horizonte, el paradigma compartido a partir del cual podemos crear un mundo con sentido. Las culturas, son como los lenguajes: estructuran los sentidos posibles de nuestras vidas, el significado de los mundos en los que estamos, los valores que le atribuimos a los gestos, a las palabras, a las metáforas, a los silencios.

Sin embargo, parecería que hay algo así como una tendencia natural en la especie de la que formamos parte a colocar nuestro punto de vista contextual como si fuera un punto de vista absoluto. Un impulso que nos hace ignorar el valor y el rol de nuestras pertenencias, de nuestras mediaciones culturales que nos hace a colocar nuestras concepciones éticas como si fueran acontextuales, aculturales, es decir, independientes de ellas. Es por ello que en ontología y en ética tendemos a absolutizar nuestros particulares puntos de vista, a descolocarlos de sus respectivos contextos y a auto-colocarlos como si fueran universales. Como no somos habitualmente concientes de que estamos habitados por este impulso absolutizante, confundimos constantemente el orden de la representación con el orden de la realidad, colocamos lo representado como si fuera lo absoluto y nos tornamos sin darnos cuenta en seres unidimensionales, mentalmente dogmáticos y culturalmente etnocéntricos . Esta tendencia ignota a universalizar lo particular y a absolutizar lo relativo está en el origen de la intolerancia - que a pesar de los discursos abiertos que hoy proliferan, reina en el mundo- y de los inmanejables conflictos que inevitablemente desencadena.

“... El valor de la tolerancia, y su norma –nos dice acertadamente Carlos Thibaut- remiten al rechazo de tantos acumulados ejemplos de intolerancia y formulan la propuesta universal de que debiera ser otro el curso del mundo, un curso alternativo en

que la diferencia de creencias no impidiera compartir la condición humana de una convivencia pública sin violencia”.¹ La idea de “otro curso del mundo” debiera ser una idea regulativa intercontextualmente compartida, un postulado práctico dialógicamente contruido.

Pero, ¿cómo y desde dónde ubicarnos frente a la intolerancia ? ¿Frente a qué debemos ser tolerantes y frente a qué no? Porque una cosa es tolerar la diferencia y otra cosa es tolerar el caos, una cosa es tolerar la diversidad y otra es tolerar la tiranía. ¿Cuál debe ser el límite de lo tolerable? ¿La intolerancia? ¿Debemos tolerar siempre la intolerancia? ¿O debemos ser intolerantes con los intolerantes? ¿No estaríamos cayendo en una absurda contradicción? Pero ser tolerantes con los intolerantes, ¿qué significa? ¿Bajo qué condiciones es posible serlo y bajo qué condiciones no lo es? ¿Tal vez la intolerancia es justamente lo intolerable. Pero, ¿qué es lo intolerable? ¿Existe lo intolerable en sí? ¿Con qué criterios podemos y debemos establecer la frontera entre lo tolerable y lo intolerable, entre el bien y el mal, entre la barbarie y la civilización? ¿Cómo evitar ser intolerantes razonablemente? ¿Existen mínimos morales de la convivencia que separen lo tolerable de lo que no lo es, más allá de las diferencias éticas y las percepciones culturales?

Tolerar a los intolerantes suena a ingenuidad, a ausencia de malicia, a mansedumbre mal entendida. Pero la intolerancia con los intolerantes, suena a trampa, a camino sin retorno. Es como una manera de reproducir en y desde nosotros mismos lo que moralmente rechazamos. Quizás lo intolerable no sea la intolerancia en sí misma sino el daño perpetuado por ella, siempre innecesario y por lo mismo siempre injustificado. “...El daño es innecesario por partida doble: en primer lugar porque podemos impedirlo; en segundo lugar, porque debiéramos, de forma moralmente necesaria, impedirlo. La ausencia de necesidad moral del daño es su injustificación, la imposibilidad de sostenerlo con razones que aceptemos como válidas”.² Y esto porque una cosa es el ámbito de la naturaleza (physis) y otra el ámbito de los asuntos humanos (éthos) y porque los asuntos humanos no se hallan signados por la necesidad natural. No olvidemos que el punto de partida de la ética es el reconocimiento de que, más allá del mundo natural, todo es contingente, nada es necesario.

En primer lugar esto quiere decir que nada de lo intolerable que sucedió aconteció necesariamente, que todo lo que aconteció pudo ser diferente; que si así sucedió fue porque así fue elegido, y que por lo mismo, somos responsables, cuando no co-responsables de lo acontecido. Nada justifica el daño infringido al otro, el horror de la guerra, el mal en la historia. Sin embargo, la manera más común de justificar éticamente lo intolerable es colocándolo como inevitable, como si no fuera también contingente. Esta confusión de planos – intencionalmente creada- es el meollo del argumento de la impunidad. Así, con frecuencia los Estados que violan sistemáticamente los derechos humanos se defienden argumentando que si perpetuaron estas injustificables violaciones fue porque no tuvieron otra alternativa. De esta manera se eximen de responsabilidad. Colocar lo contingente como necesario es el argumento de la impunidad. Y si hay algo que no debemos tolerar bajo ninguna condición y en ninguna circunstancia es que el daño, siempre injustificable, siempre injusto, siempre abominable, quede impune. Es la única manera de bloquearlo, de impedir que se reproduzca y que se instale como dimensión inevitable de la convivencia.

¹ Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid, Ed. Visor, 1999, p. 30

² Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid, Ed. Visor, 1999, p. 21

En segundo lugar, esto quiere decir que no sólo “debiera ser otro el curso del mundo”, sino que un mundo sin daño es históricamente posible. Que “un curso alternativo en el que la diferencia de creencias no impidiera compartir la condición humana de una convivencia pública sin violencia” es no sólo un desafío ético y una responsabilidad compartida, sino también y sobre todo, una posibilidad real, concreta, históricamente viable. El daño cometido, el sufrimiento infringido: éste es el corazón de lo intolerable.

2.- Lo intolerable desde la concepción liberal

Los ilustrados entendieron que la tolerancia no una disposición natural de la especie humana. Postularon que la naturaleza humana es originariamente autocentrada e incompleta, y que por lo mismo, necesitamos convivir con los demás. La convivencia es – desde este punto de vista- originariamente instrumental, no comunicativa. En el origen está el conflicto, aprender a coexistir armónica y comunicativamente es el gran desafío de la convivencia, la tarea ética por excelencia. La tolerancia, el respeto a la alteridad, es en este sentido, una virtud necesaria para la convivencia tanto en la esfera de la vida privada como para la convivencia en la esfera de la vida pública. La convivencia presupone la postergación del deseo, la transformación de nuestra propia naturaleza. La tolerancia es por ello una virtud que emana de un proceso formativo, una disposición caracterial que se adquiere con el tiempo. No se nutre de la empatía ni se basa en la semejanza. Tolerar es más que “soportar”, es no colocar los valores y las creencias propias como condición absoluta para la convivencia con el otro.³ Es aprender que la autonomía del otro es el límite de la nuestra y que, además, ambas autonomías, pueden y deben construir juntas un “otro curso del mundo”.

En clave política tolerar es aceptar y respetar al diferente como interlocutor válido en el diálogo público. Lo que esconde la valoración de la tolerancia como fundante de la vida pública es la opción ética por el reconocimiento y el diálogo como fundamentos absolutos, inamovibles, de la convivencia dignificante.

El intolerante condiciona el diálogo a la aceptación de lo propio. Amparado en el insostenible argumento de que no comparte sus valores, excluye al otro – por ser otro- de la deliberación política y del diálogo interpersonal. Así, los liberales, que, en nombre de la libertad, hacen la guerra contra los que no comparten sus creencias y valores culturales, son un claro ejemplo de intolerancia autoritaria. Ser liberal, es decir, creer en la autonomía como valor supremo, y ser al mismo tiempo intolerante frente a la autonomía del otro es una contradicción ética injustificable y, por lo mismo, una insostenible posición. En nombre de la libertad no podemos no aceptar a los no-liberales como interlocutores válidos. El valor de la autonomía no puede constituirse en el límite de lo tolerable. ¿Cuál es entonces su límite?

La praxis de la tolerancia nos lleva a incluir al otro en la deliberación pública, sin condicionar su inclusión a la aceptación de nuestros valores y creencias. “...La tolerancia es la virtud de lo público que hace que lo entendamos como espacio de convivencia de lo diverso”⁴. Lo público no puede ser un espacio sesgado, monolingüístico, culturalmente etnocentrado. Debe ser un espacio políticamente plural,

³ Thibaut, Carlos. Ibid. p.43

⁴ Ibid. p.43.

culturalmente abierto, descentrado, debe constituirse en un espacio “de convivencia de lo diverso”.

La tolerancia como praxis amplía nuestro sentido de lo público, le da su justa dimensión, pues hace de él espacio de reconocimiento, no sólo del pluralismo político, sino también de la diversidad cultural. El reconocimiento y el respeto de la diversidad es consustancial al reconocimiento y respeto de la pluralidad. Es la condición *sine qua non* de lo político. La tolerancia, así entendida, consiste en el respeto irrestricto y recíproco del derecho del otro a practicar sus creencias y a elegir su modo de vida según sus valores y creencias, incluso si dichos valores no incluyen al valor de la autonomía. Es la virtud fundante de la vida pública.

Desde este punto de vista es intolerable no incluir al otro – por ser otro- en la vida pública, descalificarlo como ser humano y como interlocutor válido por poseer una ética que no compartimos. Nada, decíamos al inicio, es en ética necesario, y por lo mismo, nada justifica el daño que infringimos al otro, sea natural o simbólico. Y excluir al otro- al que no comparte el valor de la autonomía- de la deliberación política y de la vida pública es un irreparable daño que le infringimos, pues lo privamos del derecho y la ocasión de construir con los otros ese “otro curso del mundo” que todos merecemos.

2.1 Tolerancia y autonomía: ¿dos caras de la misma moneda?

Lo propio de la concepción liberal es haber hecho de la tolerancia y de la autonomía dos principios morales indisociables y complementarios. Para los liberales la tolerancia es la otra cara de la autonomía, es el respeto a la autonomía hecho praxis. Sin tolerancia, es decir, sin respeto a la diversidad cultural y a la pluralidad política la vida pública es una quimera. Pero, ¿es el valor de la autonomía el límite ético de lo culturalmente tolerable? Atar tolerancia a autonomía, ¿es o no es una injustificada autolimitación?

Es importante por ello empezar a resaltar las razones por las cuales “para los liberales, la autonomía y la tolerancia son las dos caras de la misma moneda. Lo que distingue a la tolerancia liberal es precisamente su compromiso con la autonomía; es decir, la idea de que los individuos deberían tener libertad para valorar y, potencialmente, revisar sus fines actuales”⁵. Pero no sólo para autoexaminar y luego escoger sus valores y sus modelos de vida buena, sino también para revisar y escoger sus hábitos y sus formas de expresión y de elaboración de lo vivido. Es decir, en otras palabras, para escoger las mediaciones culturales desde las que se crean una identidad construyéndole narrativas a sus historias.

Desde una perspectiva liberal parecería que lo coherente es no claudicar al valor de la autonomía como valor fundante de la convivencia. Pero el liberal no puede autoasignarse el derecho a imponer el valor de la autonomía allí donde no se encuentra. Eso es conceptualmente contradictorio y éticamente insostenible. A lo más el liberal puede intentar convencer al otro de la conveniencia de la praxis de la autonomía. Pero de nada sirve convencerlo si no hay condiciones para que pueda ejercerla. Por ello, el compromiso del liberal auténtico no termina sino que empieza con la persuasión. Su compromiso con el valor de la autonomía empieza por asumir la tarea de construir las condiciones que la hacen posible.

⁵ Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 218.

Sin embargo, en la mayor parte de las democracias liberales el ejercicio de la autonomía cultural es prácticamente un imposible. Son muchas las restricciones que existen. Para empezar, los espacios públicos de las democracias liberales no son espacios “de convivencia de lo diverso”, ni los medios de comunicación son inclusivos de la diversidad existente. Por ello, paradójicamente, en las democracias liberales, el ejercicio pleno de los derechos políticos se encuentra social y culturalmente restringido a un sector limitado de la ciudadanía. Existen barreras lingüísticas y culturales que impiden el acceso de los excluidos a las esferas públicas y que les bloquean la posibilidad de ejercer sus derechos básicos. Por ello, para que las democracias liberales sean coherentes con sus principios, tienen que radicalizarse, es decir, hacer que sus espacios públicos se conviertan en espacios de convivencia de lo diverso y que los medios de comunicación se transformen en canales de expresión de la diversidad que la sociedad contiene.

Decir que en las democracias liberales la autonomía es un valor en ejercicio es ideología, no verdad. Los ciudadanos que pertenecen a minorías culturales al interior de ellas, tienen la oportunidad de escoger sus referentes éticos o sus mediaciones culturales. El lenguaje, sabemos, es una mediación cultural privilegiada, que nos permite estructurar nuestra concepción del mundo y otorgarle sentido a nuestras vivencias. La elección de la lengua y el ejercicio de la libertad cultural es por ello un derecho importante. Sin embargo, en nuestras democracias liberales, el aprendizaje o desaprendizaje de las lenguas no es un proceso libre. Los ciudadanos se hallan coaccionados a escoger la lengua que más usos públicos tiene y que por lo mismo les garantiza mayor movilidad social. Es muy difícil que alguien elija, y libremente, aprender a leer y a escribir una lengua que no tiene usos escriturales. Por otro lado, nadie ha elegido que su propia lengua no tenga usos oficiales. Esas son imposiciones y barreras que limitan el ejercicio de la libertad cultural, que coaccionan a los hablantes de una determinada lengua a rechazar su aprendizaje y que incapacitan a los miembros de las minorías culturales a ejercer sus derechos básicos.

En las democracias liberales, construidas desde el modelo clásico del Estado-nación republicano, sólo la lengua y la cultura hegemónica tienen usos públicos. Las lenguas y culturas de los grupos vulnerables, como es el caso de los pueblos indígenas, se encuentran confiscadas en los espacios privados de convivencia comunitaria. En estas democracias – más formales que reales- las personas que pertenecen a los grupos vulnerables no tienen la oportunidad de escoger libremente lengua y cultura, y por lo tanto, no tienen la oportunidad de escoger libremente su propia identidad: están condenadas a auto-exiliarse de sus cultura de origen, a perderse en lo ajeno para “integrarse” en la sociedad mayor. Se puede andar sin embargo contra la corriente, siempre se puede, pero lo propio de una democracia es promover el ejercicio de la libertad cultural. Que en nombre de la libertad y la autonomía se practique lo contrario a ella no tiene ni puede tener ninguna justificación válida. Es una paradoja ética que en contextos liberales, los individuos que forman parte los pueblos indígenas – minoritarios en muchos casos pero mayoritarios en muchos Estados nacionales latinoamericanos-, no puedan escoger la propia lengua y la propia cultura y que hacerlo implique prácticamente escoger la exclusión de la vida pública. Esto es más que una paradoja ética, es algo moralmente intolerable.

Lo que el Estado liberal debe hacer para ser coherente con sus principios es descolonizar culturalmente las esferas públicas, hacer de los espacios públicos- políticos y no políticos- espacios de reconocimiento y no espacios de exclusión, espacios que acojan la diversidad existente y no espacios culturalmente autocentrados y excluyentes de la diversidad que la sociedad alberga. Esto implica quitarle a la lengua y a la cultura hegemónica el monopolio de lo público y darle a las otras lenguas y culturas funciones públicas socialmente relevantes, de manera que, los ciudadanos puedan escoger, sin coacción implícita y en igualdad de condiciones, sus propias formas de elaboración discursiva.

La autonomía, hay que decirlo, es un valor cultural. En las sociedades de tradición comunitarista, se legitiman las restricciones culturales a la autonomía individual como formas no concientes de coacción de la libertad que permiten la sobrevivencia de los grupos culturales. Este puede ser un razonamiento ideológico, una manera de justificar lo injustificable; pero puede ser también un razonamiento científico, una manera de explicar el por qué de los ordenamientos restrictivos. Es el caso por ejemplo de las culturas endogámicas, en las que las alianzas mixtas no son toleradas y cuando acontecen son objeto de una fuerte censura social.

¿Qué debe hacer – que no está haciendo- el Estado liberal frente a las restricciones culturales al ejercicio de la autonomía individual? ¿Censurarlas jurídicamente, incorporarlas al Estado de derecho, permitirles sin tomar partido ni a favor o en contra de ellas? Pongamos el caso de las mujeres en las sociedades de tradición comunitarista. En estas sociedades los roles sociales se hallan adscritos por tradición y costumbre. No se eligen, se aceptan; no se producen, se reproducen; los márgenes de libertad son prácticamente inexistentes. Martha Nussbaum narra al comienzo de su artículo “La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades”, el caso de una mujer hindú, Metha Bai, madre de dos niños, que quedó prácticamente inmovilizada en su casa sin poder salir porque a las mujeres de su casta se les había prohibido el trabajo fuera del hogar. “... Si permanece en casa, ella y sus hijos morirán al cabo de un tiempo. Si intenta salir, sus parientes políticos la golpearán, y maltratarán a los suyos... En este caso, como en muchos otros casos alrededor del mundo, las tradiciones culturales plantean obstáculos para la salud y prosperidad de las mujeres”⁶ ¿Qué hacer frente casos como éste? ¿Respetar la cultura o respetar a la persona? Después de todo, no hay que sacralizar las culturas, empezando por la propia. Todas las culturas –incluso la liberal ilustrada, es decir, la que enarbola el respeto la autonomía como valor supremo- albergan costumbres y hábitos que atentan contra la dignidad humana. Frente a estas incoherencias y paradojas es importante no suspender el juicio crítico.

Por ello me pregunto, siguiendo a Kymlicka, si “¿constituye el compromiso liberal con la autonomía una base aceptable para gobernar una sociedad pluralista moderna, teniendo en cuenta que algunos grupos no valoran la autonomía?”⁷

2.1 Tolerancia sin autonomía, una difícil coexistencia.

⁶ Nussbaum, Martha. *La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales*. En: “Filosofía del siglo XX: balance y perspectivas”. Lima, Fondo Editorial de la PUCP: 2000. p.37.

⁷ Ibid., p. 219.

Creo que la tolerancia es el mínimo sobre el que es posible la convivencia, pero creo también que para ello no hay que atarla a la autonomía, pues de esta manera la encapsulamos en una determinada tradición cultural y pierde su capacidad de convocatoria. La tolerancia es un valor y una praxis transcultural, no puede limitarse al culturalmente semejante. Eso no es tolerancia. Después de todo, hay formas no liberales de entender la tolerancia que han demostrado históricamente ser capaces de generar formas de convivencia más armónica y sostenida que la tolerancia liberal. Kymlicka nos propone como ejemplo de tolerancia iliberal el caso del sistema de los millet del imperio otomano, el cual, basado en el principio de la tolerancia religiosa y no del respeto irrestricto a la libertad individual de las feligresías, logró que judíos, musulmanes y cristianos griegos y armenios ortodoxos, convivieran en paz y armonía durante varios siglos. "... Las tradiciones y las prácticas legales de cada grupo religioso, especialmente en materia de estatus familiar, fueron respetadas y vigentes en todo el imperio ... Por lo general, era un sistema humanitario, tolerante con las diferencias de grupo y notablemente estable ... Pero no era una sociedad liberal, ya que no reconocía ningún principio de libertad o conciencia individual".⁸

Desde el liberalismo político de John Rawls la tolerancia liberal no se debe autolimitar a lo culturalmente semejante. El gran reto de la tolerancia liberal es que debe confrontarse –con amplitud de criterio- con las formas no liberales de entenderla. Para que el liberalismo –piensa Rawls- sea coherente con sus principios, no debe pretender imponer en las sociedades de tradición comunitarista, los principios normativos de las sociedades liberales. No debe, en otras palabras, pretender “imponer” la tolerancia liberal y el valor de la autonomía como si fueran las dos caras de la misma moneda.

Debemos tener presente que no hay una sino muchas maneras de entender la tolerancia y que hay formas no liberales de practicarla que debemos no sólo respetar, sino de las que debemos aprender. La propuesta de Rawls “no consiste en rechazar totalmente la idea de autonomía, sino, más bien, en restringir su alcance. Concretamente, quiere seguir recurriendo a ella en contextos políticos y evitarla en otros”⁹. En otras palabras, según Rawls, la autonomía debe ser principio de lo público, pero no de lo privado. Este es el punto de discrepancia con W. Kymlicka. Según él, “la descripción rawlsiana de la identidad no pública está muy cercana a la concepción comunitarista del yo, defendida por Michael Sandel. Y, de hecho, una forma de entender el liberalismo político de Rawls es decir que, para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada y liberales en su vida pública...”¹⁰. Pero “no ha explicado por qué las personas que son comunitaristas en su vida privada deberían ser liberales en su vida política (...) En realidad, la conexión entre lo político y lo privado no sólo es causal, sino también conceptual. Rawls acepta que el ejercicio de la autonomía en la esfera política puede promover causalmente el ejercicio de la misma en la vida privada.”¹¹. Las personas en tanto ciudadanas poseen una identidad pública y en tanto individuos una identidad no pública. El liberalismo político se juega en el terreno de lo público.

En las sociedades liberales también hay espacios donde existen restricciones institucionalizadas para el ejercicio de la autonomía individual; es el caso de la familia o

⁸ Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 216.

⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

¹¹ *Ibid.*, p. 223.

de determinadas instituciones de la sociedad civil, como por ejemplo, las iglesias. Son espacios, por definición, socialmente jerárquicos, no simétricos. En las sociedades liberales, ni la familia ni la sociedad civil son espacios donde el ejercicio de la autonomía y la praxis de la libertad individual sean norma. El lugar donde la praxis de la autonomía es un valor irrenunciable, piensa Rawls, es el espacio de lo público. La tolerancia a la autonomía, como principio universalizable, debe por ello regular la vida pública, no la vida no pública. Debe normar la convivencia de las personas en tanto ciudadanos, no en tanto individuos. Esta es la esencia de la razón pública. “...Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las cuestiones políticas públicas. Todos suponen que sus opiniones políticas se pueden revisar a la luz del debate con otros ciudadanos; y, en consecuencia, tales opiniones no son simplemente un producto de sus intereses creados”.¹² La deliberación pública es y debe ser, por ello, la esencia de las democracias. Allí no valen las restricciones.

Según Rawls, la concepción política de la justicia –que es consensualmente universalizable- y por lo mismo, capaz de ser legitimada transculturalmente, constituye el núcleo del contenido de la cultura de lo público de las sociedades democráticas. Forma parte del renovado “derecho de gentes”, cuyo núcleo es la doctrina de los derechos humanos fundamentales. Esto quiere decir que –independientemente de nuestras valoraciones culturales- es políticamente razonable y necesario que compartamos un interés supremo “en nuestra capacidad de autonomía, aun cuando como individuos privados consideremos que no tenemos ni valoramos esta capacidad”¹³.

¿Qué es pues lo intolerable desde la concepción liberal de la tolerancia? ¿La intolerancia? No. “... El problema de tolerar al intolerante está directamente unido al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada.... La conclusión, por tanto, es que mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro. El tolerante habrá de limitar al intolerante sólo en este caso”.¹⁴ Lo que no se debe tolerar es pues el ejercicio indiscriminado de la intolerancia, el colocar en entredicho “la estabilidad de una sociedad bien ordenada” o, en otras palabras, el derecho que tienen todos los ciudadanos a ejercer sus libertades individuales, a participar en la deliberación pública. Nada justifica pues la existencia de barreras lingüísticas y culturales que impiden a las minorías el ejercicio de sus libertades individuales y el acceso a los espacios públicos de deliberación política. Pero nada justifica tampoco colocar en riesgo la convivencia ciudadana por una mal entendida manera de entenderla praxis de la tolerancia.

Desde este punto de vista – que es compartido también por pensadores como Michael Walzer- “... los problemas surgen solamente en el caso de que haya quienes quieran detener o suprimir el juego, a la vez que siguen reclamando sus derechos como jugadores y la protección de las reglas. Estos problemas con frecuencia son muy difíciles, pero no tienen mucho que ver con tolerar la diferencia, que es algo intrínseco a la política democrática; más bien están relacionados con tolerar el desorden (o el riesgo

¹² Rawls, John. *Derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001, p.163.

¹³ Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996, p.216, p.220.

¹⁴ Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1997, pp.208-9.

de que se produzca) que es un asunto completamente diferente”¹⁵. Es pues intolerable permitir que los intolerantes accedan al poder, pues representan la negación del ejercicio de las libertades y, de llegar a controlar el Estado, se abocarán a suprimir las reglas de juego que hacen posible en la vida pública la praxis de la tolerancia misma. Por ello “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”.¹⁶

No se justifica sin embargo, que en nombre de una determinada concepción de la tolerancia, se impongan a todos principios normativos culturalmente particulares como si fueran imperativos universales. Vistas desde la experiencia histórica “no hay principios que presidan todos los regímenes de tolerancia o que nos exijan actuar en todas las circunstancias, en todos los tiempos y lugares, en nombre de un conjunto de acuerdos políticos o constitucionales... Cuanto más difíciles sean las elecciones menos probable es que haya una y, solamente, una salida que garantice un juicio filosófico favorable”¹⁷. En ética no deberían formularse pues principios abstractos a ser aplicados incondicionalmente, normatividades ideales que no toman en cuenta la complejidad y la riqueza de los contextos.

La postura deontológica –que subyace a los planteamientos liberales– hace de la moralidad el reino de lo utópico, de lo prácticamente irrealizable. Por el contrario, si queremos que la moralidad se encarne en la historia y adquiera vida, no debemos aislarla de ella. La moralidad debe nutrirse de la pluralidad de historias particulares en las que aparece, enraizarse en la diversidad de maximalismos y de éticas particulares existentes. Para dar cuenta de ello, sostiene Walzer, “la filosofía debe estar históricamente documentada y ser competente sociológicamente, si quiere evitar el mal utopismo y reconocer las difíciles elecciones que con frecuencia se deben hacer en la vida política”.¹⁸

3.- Hacia un universalismo inter-contextual dialógico

Cada vez se torna más evidente que en el mundo actual nos enfrentamos al desafío ético y a la necesidad histórica de construir dialógicamente un universalismo normativo de legitimidad inter-contextual desde la diversidad de *éthos* en los que lo universal aparece. Pero si la normatividad no es vinculante es totalmente insuficiente.

No estamos sin embargo frente a un ideal irrealizable, estamos frente a un acontecimiento posible, frente a una urgencia histórica. Esto es más que una meta utópica, es también y sobre todo una tarea ética, una tarea infinita. Se trata de una tarea compleja, de un proceso histórico – con sus cursos y sus recursos– que involucra la creación progresiva de nuevos estilos de convivencia, más flexibles y permeables a la diversidad; y de nuevas formas de entender y poner en práctica el ejercicio diferenciado de la ciudadanía.

La invisibilización de la diversidad en la vida pública es la mejor forma de bloquear este proceso. Y por el contrario, la descolonización cultural de lo público es la mejor

¹⁵ Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, Paidós, 1998, p.23.

¹⁶ Walzer, Michael. *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ Walzer, Michael. *Ibid.*, p.19.

¹⁸ Walzer, Michael. *Ibid.*, p.19.

manera de hacerlo posible. Es a partir del reconocimiento de las diferencias en la vida pública que podemos intentar construir consensos básicos inclusivos de la diversidad. Y si es cierto que en este campo –como dice Marytha Nussbaum - “ podemos llegar a un amplio consenso transcultural”¹⁹, es porque, en el terreno de los conceptos morales, más allá de nuestras diferencias, hay algo común que nos une y que nos permite comunicarnos con transparencia y aspirar con base a un entendimiento universal.

Detengámonos un momento a analizar cuál es la naturaleza de ese “algo común” que compartimos a nivel de conceptos morales básicos. “ ... Los conceptos morales – nos enseña M. Walzer- tienen significados mínimos y máximos. Podemos ofrecer descripciones de los mismos en términos tenues o densos. Y ambas descripciones son apropiadas a diferentes contextos y sirven diferentes propósitos”²⁰. Esto quiere decir que por un lado, los mínimos constituyen el objeto de las descripciones tenues y los máximos el objeto de las descripciones densas. Sin embargo, los mínimos no existen separados de los máximos porque “el minimalismo no es objetivo ni inexpresivo. Es reiteradamente particularista y localmente significativo, íntimamente ligado con las moralidades máximas creadas aquí y allá, en lugares y tiempos específico”²¹. Así, por ejemplo, la exigencia de justicia es un mínimo compartido. Pero la manera de entenderla y de ponerla en práctica a través del derecho y las instituciones que se encargan de administrarlo da lugar a una pluralidad de maximalismos morales divergentes entre sí. La ética de mínimos no es un deber ser ideal, “ consiste en principios y reglas reiterados en diferentes tiempos y lugares que se consideran similares aun cuando se expresan en diferentes idiomas y reflejan historias diversas y visiones del mundo distintas”²².

Los maximalismos morales son las elaboraciones culturales de los mínimos, y los mínimos morales no son sino universales que aparecen elaborados históricamente. El minimalismo tiene un origen transcultural, pues “ aunque tenemos historias diferentes, tenemos también experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes, y es con éstas con las que elaboramos, si es necesario, el mínimo moral”²³.

El minimalismo moral no es tampoco un genérico común denominador que abstraemos especulativamente de las éticas particulares, un conjunto de generalidades con contenidos difusos. “...El minimalismo no describe una moralidad que sea sustantivamente menor o emocionalmente superficial. Más bien es cierto lo contrario: es esta una moralidad cercana al núcleo (*close to the bone*)”²⁴.

El minimalismo, ese “algo común” que compartimos, “... a menudo los filósofos lo describen en términos de un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado a estas o aquellas circunstancias históricas. He sugerido anteriormente la imagen de un núcleo de moralidad elaborado de forma distinta en diferentes culturas”. Pero más que “adaptado” de manera diversa a diferentes contextos de aparición, el minimalismo se transforma y adquiere sentidos muy distintos y hasta divergentes. Por

¹⁹ Nussbaum, Martha. *La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales*. En: “La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas”. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2000, p.46.

²⁰ Walzer, Michael. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza Ed., 1996, p.35.

²¹ Walzer, Michael. *Ibid.*, p.40.

²² Walzer, M., p.49.

²³ Walzer, M. P.50.

²⁴ Walzer, Michael. P.38.

eso Walzer sugiere que antes que una adaptación de lo mismo a una pluralidad de situaciones se trata de una diversidad de elaboraciones de acuerdo a cada contexto. “Me parece que la idea de elaboración es mejor que la de adaptación porque sugiere un proceso menos circunstancial y menos constreñido, más creativo y gobernado tanto por el ideal como por consideraciones prácticas. Da cuenta mejor de las diferencias reales que la antropología y la historia comparada revelan”.²⁵

Lo más sugerente de la tesis de Walzer es sin embargo la idea de que, a pesar de que el minimalismo existe encarnado en los maximalismos morales, en momentos especiales, aparece en estado puro, deselaborado, como desligado de sus habituales formas de manifestación. El minimalismo aparece como acontecimiento y como exigencia histórica compartida en momentos de crisis personales o sociales, en “ocasiones especiales”²⁶, en momentos en los que una tiranía se torna insoportable, en los que la sociedad se desmorona, en los que está en jaque la posibilidad de la convivencia, en los que la barbarie asoma como posibilidad real. En esos momentos “... el minimalismo se libera de su enraizamiento y aparece independientemente, en diversos grados de delgadez”.²⁷ Y se vuelve acontecimiento.

En momentos críticos la gente se junta y -más allá de sus diferencias ideológicas y doctrinarias- demanda libertad, justicia, verdad, independientemente de las diferentes maneras que tienen de concebirlas. Cuando el minimalismo – que existe enraizado en las éticas culturales- se hace excepcionalmente acontecimiento histórico, genera vínculos de solidaridad allí donde no existían. El minimalismo está más allá de las ideologías que nos separan, de las morales convencionales que nos hacen diferentes. “...La moralidad mínima es extremadamente importante tanto a causa de la crítica como a causa de la solidaridad. Sin embargo, no puede sustituir o reemplazar la defensa de los valores densamente concebidos”.²⁸ Este es su límite y, al mismo tiempo, su labilidad. Los vínculos que genera son temporales, débiles; cuando las crisis pasan y se restablece la normalidad resurgen con fuerza los maximalismos, y con ellos, las diferencias y las discrepancias que el minimalismo- acontecimiento borró transitoriamente. Esto quiere decir que si bien el minimalismo existe y es “ese algo común” que de entrada compartimos, no es suficiente para regular de manera razonable las relaciones entre ciudadanas y ciudadanos culturalmente diversos.

En el mundo actual, la elaboración consensuada de normas post-convencionales que gocen de legitimidad inter-contextual pasa necesariamente por un diálogo intercultural de ancha base. Pero para que el diálogo deje de ser utopía ideal y pase a ser acontecimiento es preciso empezar por construir las condiciones que lo hacen posible. Es preciso por ello empezar por deconstruir las relaciones de discriminación instaladas en las estructuras simbólicas de la sociedad y generar espacios de reconocimiento donde el diálogo sea posible. “... En el diálogo intercultural, el intercambio no es apenas entre diferentes saberes sino entre diferentes culturas, o sea, entre universos de sentido diferentes en gran medida inconmensurables”.²⁹

²⁵ Walzer, M. P. 36.

²⁶ Walzer, M. Ibid., p.37.

²⁷ Walzer, M. p. 35.

²⁸ Walzer, M. p.49.

²⁹ Boaventura de Sousa Santos. En: Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro, Ed. Civilizacao brasileira, 2003. p. 443.

El reconocimiento de que siempre hay algo inconmensurable y por lo mismo indescifrable e incognoscible en el otro es el punto de partida del diálogo bien entendido. Sólo así serán posibles los encuentros. Sólo así podremos ir creando un curso alternativo en la historia en el que la diferencia de creencias y valores sea el sentido de la convivencia.