

La tolerancia en tiempos de conflictos interculturales. Reflexiones de un filósofo político*

Otfried Höffe

Universidad de Tübingen

1. El desafío actual

La pregunta "¿cómo pueden hombres de diferentes culturas y religiones vivir juntos en comunidad?" es una pregunta actual, pero de una actualidad sorprendente: la pregunta es *actual* debido a los fenómenos de la xenofobia y la intolerancia por motivos religiosos. Su actualidad es *sorprendente* porque la respuesta se conoce y reconoce en lo esencial desde hace mucho tiempo. La respuesta no consiste en la democracia, por lo menos no en su noción constitucional, a saber: que todo poder procede del pueblo. Esta intuición, a primera vista provocativa, nos ofrece una suerte de descargo. La convivencia exitosa entre culturas diferentes no está ligada a la forma constitucional de la democracia. Son otros tres factores los que son cruciales, pero ellos son conciliables también con formas estatales no democráticas.

Hay aun un descargo adicional: los tres factores pueden defenderse con argumentos que no están atados a la cultura europea-americana. En lugar de privilegiar a la cultura jurídica de Occidente, discutiremos aquí la tolerancia en el marco del lenguaje jurídico intercultural. Los discursos que circulan en este marco se expresan en tres niveles. En la *teoría* del derecho, se refieren a factores que poseen una validez que trasciende a las culturas, y son tan formales que los discursos están abiertos a las particularidades culturales. Hablo aquí del derecho a la diferencia. En la *historia* del derecho, los discursos dirigen la atención hacia modelos premodernos o hacia modelos no europeos, por ejemplo, a la confederación de los iroqueses. Y en la *praxis* jurídica, abogan a favor de una cautelosa realización de los principios. Aquí es donde el derecho a un proceso de aprendizaje propio se encuentra con el derecho a la diferencia. Cada cultura tiene derecho a tener sus propias experiencias, así como también a tomarse el tiempo necesario para hacerlo. Evidentemente, ellas tienen también la tarea de estar realmente abiertas a nuevas experiencias, en lugar de aislarse herméticamente.

Para la propia praxis de vida se recomienda algo que afortunadamente a mí me ha dado resultado de manera satisfactoria desde hace tres décadas y media: trabajar conjuntamente —en mi caso, como profesor universitario— con estudiantes, asistentes y colegas de otras culturas, incluyendo a budistas, confucianistas y musulmanes. Y a ellos no solo se les debería tomar como inmigrantes en

el país de uno, sino que también se debería conocer sus países –y esto último más que en calidad de simples turistas–.

Anuncié tres factores necesarios para alcanzar la convivencia. Los tres facilitan el discurso intercultural porque, como ya dije, no están ligados a la constitución de la democracia. El primer factor consiste en el Estado de derecho, el cual considera a todas las personas como iguales ante la ley. El segundo factor se refiere al Estado constitucional, el cual se relaciona, a su vez, con el Estado de derecho liberal. Este obliga a la legislación a ajustarse a los derechos humanos, de modo tal que nadie pueda ser discriminado o privilegiado debido a su raza, sus creencias o su religión. Al tercer factor es al que me refiero en el título. Este consiste en la tolerancia, aunque también puede ser llamado liberalidad, y juega un papel en tres dimensiones.

El segundo factor muestra la primera y fundamental dimensión: la *tolerancia política*. Esta dimensión, entendida como principio jurídico y estatal, eleva la libertad religiosa y de opinión al rango de un derecho humano fundamental. Es por su causa que el Estado es neutral tanto en sentido religioso como cosmovisivo.

A la comunidad tolerante le sigue la sociedad tolerante. De este modo, el segundo nivel posibilita a cada ciudadano adherirse virtualmente a cualquier cosa, pero también a ninguna. Según esta segunda dimensión, la *tolerancia social* o la tolerancia como principio vital de una sociedad se puede desarrollar dentro de cualquier forma de vida.

Finalmente, un ciudadano tolerante muestra respeto también a las personas que profesan otras religiones, confesiones o convicciones políticas, o que persiguen otros planes de vida. Esta es la tercera dimensión: la *tolerancia personal*, la tolerancia como virtud ciudadana.

Estos tres factores, el Estado de derecho, el liberalismo político y la tolerancia (al menos en su dimensión política), son reconocidos por nosotros desde hace mucho tiempo. Mientras que la tolerancia política es ya casi algo sobrentendido, la tolerancia social y la personal son todavía en gran medida fomentadas. La xenofobia ha motivado una lamentable comisión de crímenes, los cuales, por fortuna, han sido enfrentados mercedamente con todo el rigor de la ley.

Pero una mirada abierta a nuevas experiencias toma en cuenta también la otra cara de la medalla. Los intelectuales liberales, por cierto, prefieren dirigir su sensibilidad en dirección opuesta: al hecho de que en el campo de los culpables aparezcan siempre representantes de las mayorías nativas, mientras que en el campo de las víctimas –conformadas particularmente por personas de color o pensamiento distinto– aparezcan representantes de las minorías. En efecto, según un Informe de la Oficina Federal de Protección Constitucional (*Verfassungsschutz*¹), en Alemania hay más de 3000 radicales de derecha dispuestos a usar la violencia. Con relación a la mayoría, eso sería aproximadamente una persona por cada 25000 habitantes, es decir, la mitad de un décimo por cada mil. Contrariamente, el número de islamistas dispuestos a usar la violencia se estima en más de 30000, lo cual, con menos de 3 millones de musulmanes, es más del uno por ciento del total. Esto significa diez veces el número de radicales de derecha alemanes.

Por supuesto, pronto surgen las objeciones. Metodológicamente, estas cantidades no dejan de ser problemáticas, porque se basan en gran parte en sobrestimaciones y extrapolaciones. Ellas advierten, no obstante, que la disposición a usar la violencia por parte de los musulmanes se ha extendido considerablemente y que incluso las personas que pertenecen a la tercera generación de inmigrantes tienen conocimientos de la lengua del país anfitrión que dejan mucho que desear. Esto se encuentra bien documentado en los análisis de las ciencias sociales.

Muchos de los límites de la tolerancia son casi triviales, porque son tan obvios que prácticamente se sobrentienden. Voy a empezar con uno de ellos, el cual, aunque debería ser evidente, ha sido dejado de lado durante más de veinte años por los políticos, los medios y los científicos sociales. Este límite es el siguiente: dado que un conocimiento deficiente de la lengua preponderante en una sociedad –la lengua del derecho, la lengua cotidiana y la lengua de los medios– perjudica las oportunidades laborales y sociales, un espacio público que reaccione tarde y con vacilaciones se volverá cómplice de esta situación.

Quien sepa leer el Informe de Pisa, entenderá por qué los finlandeses cuentan con una –para Europa– buena comprensión lingüística que está por encima del promedio. En primer lugar, ellos tienen apenas un 2% de extranjeros. Pero ante todo, en segundo lugar, no doblan las películas ni de cine ni de televisión. Por este motivo, se tiene que leer siempre los subtítulos, lo cual fomenta considerablemente la comprensión lingüística. Por el contrario, en Alemania se ha establecido entre las personas de origen turco una cultura de periódicos, radio y televisión que disminuye el incentivo en los jóvenes para dominar suficientemente la lengua del país anfitrión. Ser indulgentes con las carencias en el conocimiento de la lengua es, me parece, una tolerancia erróneamente entendida; es más, puede ser incluso una muestra de falta de valor cívico, cuando esta actitud se prolonga como posición política dominante. Hasta donde sé, no se menciona a ninguna otra minoría religiosa en todo el Informe de la Oficina Federal de Protección Constitucional, a pesar de que existen, por ejemplo, cientos de miles de budistas y numerosos confucianistas, así como más de cien mil judíos.

El científico político estadounidense Tony Judt se refiere con agudeza a una situación que puede explicarse como transgresión de un conjunto de límites de la tolerancia. "Durante casi cuarenta años", escribe, "los políticos dominantes en Europa no han querido admitir lo siguiente": que en las grandes ciudades una creciente minoría musulmana está aumentando rápidamente, la cual, como consecuencia de su "separación de facto de las zonas residenciales, de su aislamiento y su no integración étnica en comunidades", está dando lugar a una tercera generación que está "en gran parte desempleada, enajenada y progresivamente abierta a la llamada del islamismo"². Esperamos que el diagnóstico de Judt sea más acertado para los lugares a los que él se refiere, es decir, que las sociedades paralelas dispuestas a la violencia y los *ghettos* se hallen más en Rotterdam, París y Amberes que en Berlín, Stuttgart y Munich. Pero, aun aplicando un serio "descuento" en las cifras de los informes oficiales, no se puede estar seguro de ello.

Como filósofo no ofrezco ninguna receta terapéutica, sino que trato de elucidar los conceptos básicos y la justificación de los principios fundamentales. Como genuino filósofo político ofrezco,

sin embargo, algunos comentarios políticos. Ya que los otros dos factores, el Estado de derecho y el Estado constitucional, son conocidos en gran medida, me dedicaré aquí especialmente al tercer factor, la tolerancia.

2. Tolerancia y coexistencia intercultural

Originalmente, la tolerancia significaba soportar algo, no a alguien. Era una suerte de valentía pasiva manifestada en la capacidad de aguantar pacientemente experiencias desagradables, tales como los males y los dolores, los tormentos o los golpes del destino. Solo más tarde la tolerancia dejó de significar aquello, para ser entendida como el soportar al forastero, principalmente a aquel que profesa otra religión o tiene otras creencias. La tolerancia, originalmente de carácter ético-individualista, se transforma luego en una virtud ético-social.

Este cambio se ha dado en dos niveles. El primero es elemental –realmente, solo preliminar– y se llama tolerancia pasiva. Esta se conforma de una indulgencia que no pocas veces se emparenta con el menosprecio. El segundo, complementario del primero y único verdaderamente genuino, está representado por la activa y auténtica tolerancia. Esta no toma en consideración el pensamiento y la vida del otro de mala gana, sino que, por el contrario, supera el simple "dejar hacer" y afirma voluntariamente el derecho a la vida, a la libertad e, incluso, el deseo de realización del extranjero.

Las *comunidades* son tolerantes en un sentido débil y pasivo cuando solo soportan a sus minorías. Son tolerantes en un sentido fuerte y activo, por el contrario, cuando, como en una democracia liberal estándar, proveen y garantizan protección pública y jurídica a sus minorías. Pero, naturalmente, la tolerancia de una *sociedad* tiene que abarcar muchas otras cosas. Una tolerancia social que va más allá de la dimensión política renuncia a toda expresión de conformismo, incluso acepta formas de vida excéntricas, siempre que estas estén libres de violencia o, mejor aun, que sean pacíficas. Y esto debido a que el respeto mutuo no se puede basar en un cínico nihilismo que simplemente permite cualquier cosa, tanto aquellos modos de vida con los cuales se destruye la personalidad, como las acciones y leyes que resultan injustas para los otros, o las relaciones sociales que privan de iguales oportunidades a buena parte de la población –mujeres, personas de color, etc.–. De igual modo, la tolerancia no puede aceptar a aquellas religiones que no soportan a ninguna otra a su lado.

La más alta, la tolerancia auténtica, no es una hoja de parra detrás de la cual se esconda una indiferencia moral. Ella se basa en la conciencia del valor propio, en la autoestima: en el sentimiento del valor propio e incluso en el autorrespeto. Ya sea si nos referimos a los individuos –tolerancia personal–, a las comunidades –tolerancia política– o a las culturas y sociedades –tolerancia social–, quien es tolerante no ve al otro como adversario o enemigo. En lugar de dirigirse a él con violencia o tratar de exterminarlo, busca la cooperación mutua sobre la base de la igualdad y el entendimiento.

De acuerdo con este concepto de tolerancia, se puede establecer una jerarquía entre las culturas y religiones. Evidentemente, ni las culturas son valoradas según sus cualidades culturales, ni las

religiones según sus cualidades religiosas. La jerarquía se mide únicamente por su disposición, alimentada por la tolerancia, hacia la coexistencia intercultural. 1. En un extremo, tenemos a aquellas culturas que, como los habitantes de la selva virgen y otras poblaciones nativas, parecen *desamparadas* frente a las actuales tendencias dominantes, con serias dificultades para mantenerse en su particularidad; quien no deja –casi– completamente solas a estas culturas, las expone a su ruina. 2. Otras culturas, como los menonitas o el pueblo de los amish, son *defensivas*. Ellas están satisfechas consigo mismas y, mientras los demás las dejen en paz, son capaces de encerrarse sobre sí y protegerse del exterior. 3. Las culturas de la *reciprocidad* viven en un mutuo dar y tomar. 4. Las culturas *pacífico-expansivas* dan a las otras mucho más de lo que toman. Pero de ninguna manera ejercen algún tipo de coacción sobre ellas; conforme a la máxima "vengan y vean", ellas se basan exclusivamente en una sugestión pacífica. 5. Las culturas que practican un *resentimiento agresivo* no tratan de imponer a los demás sus particularidades, pero no por eso eliminan la violencia. No pocas veces este tipo de culturas reacciona frente a las demás y frente a los otros con odio; la violencia hacia sí mismas se transforma en violencia hacia los demás. 6. Finalmente, hay también culturas *agresivo-expansivas*, las cuales imponen sus propios rasgos a las otras, no solo la propia religión, como ocurría antes, sino también, por ejemplo, la propia lengua, el derecho y las costumbres, e incluso su cultura empresarial.

Esta diferenciación nos obliga a hacer una observación sobre el concepto de fundamentalismo: una comunidad liberal es capaz de tolerar formas de vida que parecen irremediablemente obsoletas frente a la dominante secularización occidental. De allí que la comunidad liberal rechace la hoy común definición de "fundamentalista". En su neutralidad con respecto a las cosmovisiones, la democracia liberal no se pronuncia en absoluto frente a las ideas religiosas y, en particular, a las espirituales. Por ello, en lugar de hablar de "fundamentalista", prefiere hablar de "ortodoxo" –creyente riguroso– o quizá incluso de "ultraortodoxo" –creyente extremadamente riguroso–. Así, a sus ciudadanos islámicos les confiere el derecho de llevar a cabo sus plegarias obligatorias, así como los correspondientes ritos y abluciones. Más aun, ellos pueden, evidentemente, ayunar en Ramadán y, de ser posible, peregrinar hacia la Meca. A quien generosamente sigue el precepto musulmán de la caridad, se le tiene, incluso, en alta consideración. No obstante, aplica la cautela en los casos en que una comunidad religiosa planea construir grandes edificaciones que ofrezcan una exhibición de poder o incluso de dominación. Una comunidad liberal es intolerante hacia toda forma de violencia.

3. Comunidad intercultural de valores

La comprensión de las tres dimensiones de la tolerancia se ve facilitada cuando se advierte que en ella se muestra una capacidad de ver en los otros no solo al Otro. Los científicos sociales, asombrosamente, equiparan a menudo la tolerancia con el relativismo valorativo. Los etnólogos, en particular, se sienten a gusto asumiendo el rol de científicos ilustrados. Para socavar la creencia ingenua en una "verdad absoluta y exclusiva" de los valores de la propia cultura, ellos subrayan la alteridad o la extrañeza del otro. Desde un punto de vista filosófico, este gesto ilustrado comporta una cierta ingenuidad. Avanzar filosóficamente –hacer una Ilustración de la Ilustración– nos permite poner de relieve dos factores que los científicos ilustrados a menudo omiten.

En primer lugar, la ilustración sobre la alteridad no es algo nuevo. Ya un gran matemático y filósofo, Blas Pascal, sostuvo sarcásticamente que la justicia encuentra sus límites a través de un río, refiriéndose a que en las dos riberas del Rin dominan concepciones distintas sobre la justicia³. Más de dos mil años antes, un historiador griego, Heródoto, escribió sobre las diferencias en los ritos fúnebres: los persas exponen a sus muertos a los animales salvajes⁴, los griegos los incineran⁵ y los indios se los comen⁶.

En segundo lugar, tenemos la amenaza de una falacia perspectivista, porque lo que se muestra en la superficie como diferente, no tiene por qué serlo en el núcleo normativo. Pascal, por ejemplo, se refiere al derecho de sucesión, es decir, a un aspecto secundario, no primario, de la justicia. Tomando en consideración los elementos normativos primarios, a menudo resulta que el extranjero no es tan extraño. Bajo diferentes superficies puede hallarse una base de principios comunes como, por ejemplo, en el caso de los ritos funerarios, tras los cuales lo que hallamos es el deber de respetar a los muertos. Tanto de un lado del Rin como del otro se reconoce que la igualdad y la imparcialidad constituyen el núcleo de la justicia. Además de ello, existe el principio de la reciprocidad, la llamada "regla de oro". Animados por un interés intercultural, podemos dar una hojeada a la narración épica de la India *Mahabharata* y encontrar ahí: "lo que un hombre no quiere que otro le haga, no debe hacerlo él tampoco a los demás"⁷. En un libro egipcio sobre la sabiduría, se dice: "No hagas el mal a nadie, para no provocar que te lo hagan a tí"⁸. En China, Confucio enseña que "lo que no se me debe hacer a mí, tampoco quiero hacer al otro"⁹. Y el Nuevo Testamento sostiene: "Todo cuanto quieran que les hagan los demás, háganselo también ustedes, porque esta es la Ley y los profetas"¹⁰.

Aquí se pone de manifiesto una importante forma de existencia de una comunidad intercultural, o incluso global, de valores. Desde hace mucho han existido sociedades predemocráticas que ya respetaban el valor de la reciprocidad. Tanto la noción de imparcialidad como la regla de oro pertenecen a la herencia común de la humanidad, a una herencia moral mundial. Sin embargo, a menudo solo es común la pretensión moral, mientras que en muchos lugares la vida práctica muestra que todavía rigen increíbles privilegios y prácticas discriminatorias. A este respecto, se podría diferenciar una moral interior de una moral dirigida hacia el exterior, aunque bien podría decirse que las diferentes culturas reconocen una igualdad y equidad de base al proclamar explícitamente la regla de oro: tratar a todos los seres humanos como a iguales sin importar si se es hombre o mujer, pobre o rico, fuerte o débil, y tratarlos como también uno mismo quisiera ser tratado.

Hay todavía un valor adicional, o incluso un complejo de valores, que puede encontrarse en las diferentes culturas, a saber: la compasión, el altruismo y el amor al prójimo. En los libros egipcios de la sabiduría podemos leer: "Ayuda a cada hombre, / libéralo cuando lo encuentres atado; / sé un protector de los desamparados". Un antiguo texto babilónico se anticipa al Sermón de la Montaña: "A quien que te haga el mal, ipágale con el bien! / A quien quiera dañarte, ¡trátalo con justicia! / Que tu enemigo encuentre tu espíritu resplandeciente (amigable)"¹¹. El *Mahabharata* exige: "De la sobreabundancia se debe dejar participar a aquel que nada posee"¹². Uno de los clásicos de la filosofía china, Mong Dsi, explica: "Toda miseria, agresión, insatisfacción y

odio en el mundo tiene su origen en la carencia de amor mutuo¹³. Y en la segunda azora del Corán se lee: "No basen la piedad en el hecho de dirigir su rostro hacia el Oeste o hacia el Este; es mucho más pío quien, por amor a Él (Alá), da su dinero a los suyos y a los huérfanos y a los pobres y al hijo de la calle y a los mendigos y a los presos"¹⁴.

4. Sobre la justificación de la tolerancia

Volvamos al tema de la tolerancia y reflexionemos sobre su justificación. Desde el momento en que la tolerancia significa soportar la otredad, se va a ver asociada al pluralismo y también al relativismo. Si todos los hombres pertenecieran a la misma religión, entonces no se necesitaría ninguna tolerancia religiosa, y si todos siguieran el mismo estilo de vida, no se necesitaría de la tolerancia social. La tolerancia tampoco es solicitada allí donde rige una total arbitrariedad. Si todas las perspectivas y formas de vida fueran consideradas como teniendo el mismo valor, entonces la tolerancia perdería su campo de aplicación, porque soportar al otro no solo presupone la otredad, sino que la propia otredad tiene que serle importante a uno, al mismo tiempo que lo extraño o extranjero le resulta chocante. Tolerante no es quien cultiva una indiferencia ilustrada o pasiva. Tal título honorífico solo puede ser ganado por quien tolera las perspectivas o el modo de vida de alguien, aunque estos contradigan los propios. Tolerante es quien, en oposición a la indiferencia, se percata de las demandas exageradas de los demás, pero que, en oposición a la intolerancia, las soporta.

El pluralismo por sí solo no exige aun la tolerancia; es decir, si el pluralismo fuera injustificado, habría más bien que combatirlo. Es aquí donde se plantea la cuestión de la justificación. Una primera justificación, la pragmática, es sencilla: quien admite la diversidad, fomenta una convivencia sin fricciones y otorga mayor valor a la autorrealización humana. La justificación moral es más exigente e invoca un principio de la justicia: el igual derecho de todos a dirigir su vida bajo su propia responsabilidad. Ciertamente, las sociedades pluralistas necesitan también de una unidad social y política. Solo los universalismos particulares –esto es, las comunidades lingüísticas o aquellas competentes en sentido plurilingüístico, la cultura social y política, así como la historia y, ante todo, el derecho– evitan que los contrarios se conviertan en enemigos. En lugar de ello, surge un ámbito de coexistencia común. El derecho, la comunidad política más importante –factor ya mencionado al inicio–, significa no menos que la gramática nuclear vinculante de la convivencia. Este factor, por su parte, nos impele a acatar el segundo factor que mencionamos, es decir, a acatar obligaciones del tipo de los derechos humanos. Y esto porque, en tanto condición del reconocimiento mutuo, estas obligaciones contribuyen a hacer del principio de la reciprocidad, de la regla de oro, una realidad judicializable.

Muchos consideran que la tolerancia es una invención de los tiempos modernos. Pero, en realidad, hace milenio y medio que ese importante principio fue establecido. En oposición al antiguo Oriente, donde la religión, la sociedad y el Estado se encontraban mutua y estrechamente entrelazados, la exigencia neotestamentaria "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"¹⁵ sugiere un desentrelazamiento. El Edicto de Milán sobre la tolerancia, del año 313, inspirado en dicha sentencia, vuelve legalmente vinculante el asunto en cuestión: cada uno es

libre de creer lo que quiera. En consecuencia, los castigos mundanos quedan prohibidos para los delitos religiosos. Pero un siglo después, la veloz propagación de cismas y desviaciones (herejías) infundió en San Agustín un miedo tal que lo llevó a retornar a prácticas orientales antiguas. La religión fue otra vez unida de manera estrecha a la política. No pocas veces, el salirse de los límites en dirección de un culto foráneo se ha llegado a penalizar incluso como si se tratara de un delito capital.

Para ayudar a que la tolerancia salga nuevamente victoriosa, los teólogos tienen que recuperar algunas intuiciones. A ellas pertenece el pensamiento pragmático de que, por regla general, se puede recuperar a las "almas equivocadas" más con benevolencia que con violencia, además de la enseñanza teológica de que el espíritu del Nuevo Testamento se encuentra en la paciencia y el amor. Entre dichas intuiciones se cuenta también el que la fe representa un acto de libertad, por lo cual la coacción es realmente inútil en tanto que, en el mejor de los casos, conduce hacia una fe simulada. Finalmente, en el caso de una conciencia errada, de ninguna manera vale más el error que el respeto debido al hombre como una persona responsable de sus actos. La tolerancia traza una frontera clara entre la persona y sus convicciones.

El que la libertad religiosa haya finalmente prevalecido no se debe simplemente a algunas intuiciones, sino más bien a la sangrienta experiencia de las guerras religiosas y civiles, además de a razones económicas y científicas. Y esto porque la intolerancia pone en peligro el libre desenvolvimiento del comercio y la industria, así como el de la ciencia y el arte. Por el contrario, Estados tolerantes como Prusia-Brandenburgo y los Países Bajos florecieron tanto económica como culturalmente. Es decir, el propio interés ilustrado habla a favor de la tolerancia.

Más fundamental, desde el punto de vista normativo, es la justificación a partir de la inalienable dignidad del ser humano. Ella declara que cada hombre es una persona libre y de igual condición, dotada del derecho a formarse sus propias convicciones y de vivir conforme a ellas. A este principio pertenece, desde luego, el que se reconozca el mismo derecho a todos los otros. La tolerancia termina allí donde la libertad y la dignidad del otro es dañada.

La justificación a partir de la libertad y la dignidad de cada hombre contiene, por consiguiente, ambas cosas: tanto la medida para la tolerancia como un criterio para establecer sus propios límites. Con la pretensión de que a nadie se le confiera una libertad que no sea otorgada igualmente a todos los demás, la tolerancia no se presta a soportar la injusticia. Donde hace falta proteger la libertad y la dignidad humanas, ella asume el papel de la crítica, la denuncia y la protesta. En tanto principio jurídico-moral fundado sobre la justicia, ella enfrenta, dicho paradójicamente, intolerancia con intolerancia.

Dado que la regla de oro, interculturalmente reconocida, lleva al mismo resultado, se puede formular una paradoja adicional. Desde un punto de vista multicultural se pueden plantear argumentos válidos en contra de una multiculturalidad ilimitada. El criterio para postular esta objeción es obvio: una comunidad merece tanto más respeto cuanto más se preserven en ella los derechos humanos. Y aquí es donde aparece la objeción, a saber, de que los derechos humanos son acuñados según los criterios de los países occidentales, es decir, siguiendo criterios judeo-

cristianos, griegos, romanos y germanos, frente a los cuales las otras culturas permanecerían ajenas. La réplica a esto remite a rasgos o contenidos de otras culturas que toman en cuenta los derechos humanos, por ejemplo, los países del este asiático donde predomina el confucianismo. Según su segundo más importante clásico, el ya mencionado Mong Dsi, "cada hombre individual" posee una innata e "inherente dignidad", la cual no puede ser ni negada ni arrebatada por el gobernante de turno, sino únicamente protegida o, en todo caso, lesionada.

Solo en menor medida se podría invocar a la cultura africana como contrargumento, pues hay intelectuales africanos, como también occidentales, que temen perder la personalidad individual del hombre como fundamento de los derechos humanos frente al característico acento puesto en África sobre la solidaridad. Pero el investigador ético-social de origen africano-suizo Bujo rechaza decididamente esta interpretación¹⁶. Ya en el acto de poner un nombre a una persona, que se da en muchas tribus, se acentúa el cuidado por la individualidad.

Volviendo a la tolerancia, el psicólogo Alexander Mitscherlich¹⁷ ve en ella una señal de reforzamiento del yo, lo cual es secundado por el científico social Karl-Otto Hondrich al decir que "la descarga agresiva en contra de las minorías más débiles es un indicador temporal de liberalidad sobreexigida"¹⁸. Una sociedad tolerante reacciona con una doble estrategia. Ella vincula la protesta decidida en contra de la agresión no con una indignación autocomplaciente, sino con el intento por reforzar las oportunidades de los agresores en dirección a un respeto propio y del mundo a un grado tal que su liberalidad no sea sobreexigida por más tiempo.

5. Algunas observaciones jurídico-políticas

Como ya mencioné, yo me entiendo a mí mismo no como un pensador situado en una torre de marfil, sino como un auténtico filósofo político. Por eso, concluiré con algunas observaciones políticas y jurídicas. La primera observación atañe a la relación entre la religión y las comunidades políticas. Ambas necesitan estar vinculadas mutuamente porque, aun cuando el Reino de Dios – crucial para las religiones– no es de este mundo, una comunidad religiosa conserva expectativas, e incluso plantea exigencias, frente al Estado. En tanto institución, exige con razón para sí misma lo que, en tanto comunidad religiosa justa, demanda de modo similar para las otras comunidades religiosas: la libertad de religión, de pensamiento y de conciencia. Además, ella vincula la comunidad justa y la paz con el reconocimiento de la dignidad de cada hombre. Por esta razón, las comunidades religiosas –cuando admiten aunque sea mínimamente criterios ilustrados– tienen una particular afinidad con la comunidad liberal. Para el cristianismo esto es válido ya desde hace mucho tiempo. El Islam –no se puede pasar por alto– tiene, en cambio, más dificultades para practicarlo en los Estados en los que es mayoritario. Sabemos por los diarios, por ejemplo, que en Malasia se prohíbe a una musulmana convertirse en cristiana. Afortunadamente, hay algunos teólogos musulmanes que contradicen aquello. Según Mehmet Aydin, las autoridades islámicas explicaron ya en el siglo XIX que el poder del derecho se encontraba más cerca del espíritu de la revelación –islámica– que de un orden autoritario¹⁹. Pero, ¿qué se hace cuando, como en Malasia y en otros lugares, la *charia* es convertida en ley?

Por otra parte, también el Estado tiene exigencias para con las comunidades religiosas. Ellas empiezan por el hecho de que una comunidad religiosa, en tanto constituye un instrumento de poder, tiene que limitarse a los asuntos espirituales. También debería emanciparse de una cuestión que presuntamente aparece en el Corán, a saber, que un musulmán puede casarse con una cristiana, pero ninguna musulmana con un cristiano. Y, ante todo, el Estado no puede ceder en un punto: la libertad que las comunidades religiosas exigen del Estado, la libertad de entrada y salida, debería también estar referida a sus propios miembros. Adicionalmente, el Estado tiene que esperar que en las comunidades religiosas no sea "predicada" ni la intolerancia ni, de ninguna manera, la disposición a la violencia o el odio. Una comunidad liberal sabe que la violencia causada por los musulmanes, particularmente los llamados asesinatos por honor, no emana del Islam como religión. A ella le cabe suponer que las autoridades religiosas islámicas, en lugar de hacerse de la vista gorda, se manifiesten en contra de un modo suficientemente claro, tanto en las mezquitas como en las escuelas coránicas, así como también, y no en último lugar, en la amplia esfera pública.

Por consiguiente, las expectativas recíprocas no son pocas. Es decisivo que un Estado liberal renuncie a toda pretensión veritativa de naturaleza religiosa, así como que las comunidades religiosas hagan lo propio con respecto a atribuciones sobre el dominio terrenal. Ninguna ley religiosa, provenga esta de los católicos, luteranos, reformistas, así como de la *charia* del Islam, puede ser vinculante en los asuntos mundanos. Si las comunidades religiosas castigan con la expulsión a las opiniones divergentes (la herejía), la excomunión no puede tener consecuencias mundanas o públicas de ningún tipo. Ante todo, las comunidades religiosas no deben acompañar con castigos mundanos a la prohibición de apostasía, es decir, la prohibición de renunciar a las creencias hereditarias.

Aquí tienen las comunidades frente a sus ciudadanos musulmanes una responsabilidad que todavía no ha sido asumida con suficiente seriedad. Por lo general, ellas se dan por satisfechas cuando la justicia persigue los actos de violencia, como los asesinatos por honor, y cuando se protege a los ciudadanos no musulmanes de los musulmanes dispuestos a la violencia. Por el contrario, existe poco interés en preguntarse cómo se protege a las mujeres musulmanas de los matrimonios forzados o cómo los musulmanes de ambos sexos podrían abandonar su religión cuando así lo quisieran sin correr riesgos o incluso poner en peligro su vida.

Entre las tareas de protección de los propios ciudadanos, también de los ciudadanos musulmanes, se halla la responsabilidad de la enseñanza del Corán, cuyos profesores deben recibir el respaldo de la usual formación académica. Ellos deberían recibir el encargo de cátedras en estudios islámicos, estudios que deben llevarse a cabo en trabajo conjunto con "auténticos" musulmanes, es decir, con sunitas y chiitas, con turcos, pero también con iraníes y, no en último lugar, con intelectuales confiables procedentes del Medio Oriente, como, por ejemplo, la filósofa turca y especialista en derechos humanos y en diálogo intercultural Ioanna Kuçuradi. Es un grave error, en cambio, importar profesores que no conocen nuestras relaciones jurídicas, sociales o culturales, y que llegan con una maleta llena de prejuicios contra "los occidentales".

Al lado de estos claros límites hay algunos difíciles problemas que salen al paso. Para no intervenir en ningún debate actual, elijo a propósito un ejemplo que no ocurre ni en Alemania ni en Sudamérica. En los años ochenta, en Gran Bretaña, los siks –es decir, los adherentes a un movimiento indio de reforma religiosa– exigieron que se les exima de la obligación de usar el casco para conducir motocicleta, ya que, de otra manera, tendrían que quitarse el turbante. A favor de su exigencia hablaba el hecho de que para los siks el turbante es un signo importante de su identidad, aunque, según ellos mismos, tal cosa no pertenece a la esencia de la propia autocomprensión de su religión, siendo, por el contrario, algo de consideración el cuidarse de sufrir un golpe en la cabeza. En esta situación, el dirigirse al encuentro del otro, esto es, el lograr un acuerdo, es tanto pensable como justificable. Por una parte, se puede reflexionar sobre la finalidad del casco y, a través de ciertos agregados técnicos, lograr la buscada protección de la cabeza sin renunciar al turbante. Por otra parte, se podría no solo esperar estos agregados, sino incluso exigirlos, porque para los siks, como se ha dicho, el turbante no significa ningún genuino símbolo religioso. Al mismo tiempo, se muestra el peso de la ya mencionada virtud complementaria. Adicionalmente a la tolerancia, y a menudo también al valor civil, es demandada una capacidad de discernimiento junto con un sentido de la proporción.

Concluyo con una observación política y jurídica adicional: de modo similar a como ocurrió con el cristianismo en épocas anteriores, así también el Islam tradicional se distingue todavía hoy por la amalgama de la religión con el Estado y la sociedad. En el caso del Islam, son dos los factores que podrían jugar un papel en tal situación: a) el modelo de la Bizancio cristiana, a la cual se enfrentó abiertamente el mundialmente conocido mercader Mahoma²⁰, y b) la antigua sociedad oriental por él encontrada, debido a cuyo politeísmo el monopolio estatal de la violencia alcanzó a la religión de modo casi inevitable. Teniendo en cuenta ambos factores, la amalgama entre la sociedad y el Estado no se basa en la sustancia religiosa del Islam. Según su sencillo primer principio –"No hay Dios fuera de Alá"–, se trata ante todo de un monoteísmo puro. Y ello porque la expresión "Alá" significa en árabe no otra cosa que "Dios", de allí que la enfática tautología podría ser empleada no solo por los musulmanes, sino también por los cristianos: "No hay Dios fuera de Dios". Según el teólogo musulmán no-dogmático Hüseyin Atay²¹, no se necesitaría decir ni siquiera "Alá", porque "Alá" es una palabra árabe; también el budista en el Himalaya piensa en lo Uno que gobierna el mundo entero.

Tampoco los siguientes aspectos esenciales tendrían que verse afectados por una secularización moderada: ni el reconocimiento de la fuerza profética de Mahoma, ni el ritual de rezos cotidianos, ni la entrega de limosnas, ni el ayuno en Ramadán, ni la peregrinación a la Meca. A consecuencia de ello, el Islam podría abandonar su amalgama con el Estado y la sociedad sin perder su sustancia religiosa. Y las comunidades liberales tendrían que exigir una decisión de este tipo, porque no es a un precio menor, ni a una suerte de "descuento", que se hará posible la coexistencia intercultural o la coexistencia interreligiosa²².

(Traducción del alemán de Gianfranco Casuso, revisada por Miguel Giusti)

* Texto de la conferencia dictada por Otfried Höffe en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco del I Encuentro de Derechos Humanos (setiembre de 2005).

1. El *Bundesamt für Verfassungsschutz* es el servicio de inteligencia alemán, literalmente "Oficina Federal para la Protección de la Constitución" (*N. del T.*).
2. Judt, T., "Europa gegen Amerika. Entsteht die neue Supermacht in der Alten Welt?", en: *Merkur*, vol. LIX, N° 673 (2005), pp. 380ss.
3. Cf. Pascal, Blas, *Pensées*, en: *Œuvres complètes*, edición de Louis Lafuma, París: Éditions du Seuil, 1963, número 60 (en alemán: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, edición de J.-R. Armogathe, traducción del francés de U. Kunzmann, Stuttgart: Ditzingen Reclam, 1997).
4. Cf. Heródoto, *Historien*, edición griego-alemán, traducción de J. Feix, Zürich: Artemis & Winkler, 1988, libro I, 140.
5. Cf. *ibid.*, libro V, 8.
6. Cf. *ibid.*, libro III, 99.
7. Höffe, O. (ed.), *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Munich: Beck, 2007, § 27.
8. *Ibid.*, § 8.
9. *Ibid.*, § 30.
10. *Ibid.*, § 20; Cf. Mt. 7, 12.
11. *Ibid.*, § 16.
12. *Ibid.*, § 27.

13. *Ibid.*, § 31. Cf. Mong Dsi (Meng Zi), "Die menschliche Natur ist gut", en: *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ao*, traducción del chino de Richard Wilhelm, Colonia: Diederich Gelbe Reihe, 1982.
14. Höffe, O. (ed.), *o.c.*, § 39.
15. Mt. 22, 21.
16. Cf. Bujo, B., *Die ethische Dimension der Gemeinschaft: das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*, Friburgo: Universitätsverlag, 1993.
17. Cf. Mitscherlich, A., *Toleranz. Überprüfung eines Begriffs: Ermittlungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
18. Hondrich, K.-O., "Wann ist eine Gesellschaft liberal? Zum Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten", en: *Merkur*, vol. XLIX, N° 561(1995), pp. 1073-1083.
19. Cf. Schuller, K., "Der Islam ist moderat!", entrevista a M. Aydin, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 de abril de 2004, p. 5.
20. Cf. Sura 30, 1-5.
21. Cf. Atay, H., *İslam'ı yeniden anlama*, Estambul: Atay Ve Atay, 2002.
22. Reflexiones similares y un debate con la bibliografía pertinente pueden hallarse en: Höffe, O., *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, Munich: Beck, 2004 (edición en español: *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires: Katz, 2007). Ver, también: Höffe, O., *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996; *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

Fuente: HOFFE, Otfried. La tolerancia en tiempos de conflictos interculturales: reflexiones de un filósofo político. *arete* [online]. 2010, vol.22, n.1 [citado 2013-08-20], pp. 131-148 . Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2010000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1016-913X.