



## DESAFÍOS DE LA TOLERANCIA EN EL SIGLO XXI

Víctor H. Méndez Aguirre<sup>1</sup>

### RESUMEN:

Uno de los problemas del siglo que se inicia lo constituye el “choque de civilizaciones” previsto por Huntington. De acuerdo con la taxonomía de este teórico, la latinoamericana integra una de las siete u ocho “civilizaciones” actualmente existentes. Y necesariamente tal choque afectará a todos los pobladores de un mundo globalizado. ¿Existe opción? Sí: El diálogo entre culturas que salvaguarde un pluralismo cultural. El propósito del presente texto es examinar el pluralismo cultural en el marco de algunas de las hermenéuticas del siglo veintiuno. La elección pretende abocarse a bibliografía reciente aparecida justo en el momento del tránsito de los dos siglos a los que pertenecen nuestras generaciones.

**Palabras claves:** Civilización, hermenéutica, pluralismo, cultura, taxonomía.

### ABSTRACT:

#### CHALLENGES TO TOLERANCE IN THE TWENTY FIRST CENTURY

One the problems of this century is the ‘clash of civilizations’ foreseen by Huntington. According to his taxonomy, Latin-American is one of the seven or eight civilizations currently existent. And this clash will necessarily affect everyone in a globalized world. Is there an option? Yes; a dialogue between cultures that guards a cultural pluralism. The purpose of this study is to examine cultural pluralism in the frame of some of the century’s hermeneutics. The choice is to explore the bibliography just appeared at the turn of the century, as transit between the two centuries to which our generation belongs.

**Key words:** Civilization, hermeneutics, pluralism, culture, taxonomy.

## INTRODUCCIÓN

**E**n primer lugar procedo a señalar ciertos acontecimientos históricos que han fijado las fronteras del siglo veinte y el veintiuno y formulado los desafíos que la centuria emergente plantea a la filosofía. A continuación, hago hincapié en qué sentidos ha sido planteado el “choque de civilizaciones”. En tercer lugar, me dedico a la acepción contemporánea de tolerancia en el ámbito de la cuestión de la diversidad cultural. Por último, me aboco a demostrar que el pluralismo cultural aporta elementos teóricos que responden a uno de los desafíos más apremiantes del siglo veintiuno.

### 1. ¿SIGLO VEINTIUNO?

El siglo veinte fue inaugurado por el estallido de la primera guerra mundial y clausurado por el derrumbe del muro de Berlín en 1989 que preludeó el desmembramiento de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. El historiador Eric Hobsbawm ha calificado al siglo veinte como “corto”. Ciertamente sus fronteras temporales pueden ser ligeramente

<sup>1</sup> Méndez Aguirre, Víctor H., Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

desplazadas: su inicio fue la revolución mexicana de 1910 o la rusa de 1917; igualmente su fin puede ser fijado con precisión cronométrica el once de septiembre de dos mil uno si lo que se pretende es resaltar el inicio del siglo veintiuno en la lógica del “choque de civilizaciones”. Sea como fuere, lo cierto es que el siglo veinte ya terminó y el veintiuno plantea desafíos cuyas soluciones distan de encontrarse del todo resueltas. Quizá uno de los más apremiantes sea el del “choque de civilizaciones”

## 2. ¿EL SIGLO DEL “CHOQUE DE CIVILIZACIONES”?

Samuel P. Huntington publicó en el volumen setenta y dos, correspondiente al verano de 1993, “The clash of civilizations?”<sup>2</sup> Este artículo fue el epicentro de un movimiento telúrico que ha cimbrado al continente político no menos que al académico, y sus réplicas no han dejado de plantear desafíos a la filosofía.

El choque de civilizaciones será la última fase de conflictos dentro de la modernidad. La Paz de Westfalia generó conflictos principescos cuyo resultado más notable fue la consolidación de los estados nacionales. La revolución francesa inauguró la época de conflictos entre naciones. La revolución rusa dio pábulo a la guerra de las ideologías que concluyó después de derramamiento incontable de sangre de forma relativamente pacífica, ampliamente difundida a través de los medios masivos de comunicación y con gran entusiasmo popular con la reunificación alemana. Ni un lustro después Samuel P. Huntington en la prestigiada revista *Foreign Affairs* formuló la pregunta que quizá aqueje al mundo globalizado de la centuria que apenas inicia: “The clash of civilizations?” Este autor percibe que la cortina de hierro de las ideologías que dividía a Europa fue reemplazada por otra de “terciopelo” cuya trama y urdimbre están constituidas por diferencias culturales. Y subraya la existencia de siete y media entidades culturales que ameritan ser catalogadas como “civilizaciones”: 1) Occidente en sendas variantes norteamericanas y europeas. 2) Confuciana cuyo eje gravita en torno de China. 3) Japonesa, la única restringida a un solo país. 4) Islámica. 5) Hindú. 6) Ortodoxa-Eslava. 7) Latinoamericana; y, por último, Huntington prefiere no pronunciarse definitivamente sobre la cuestión, Africana. Si ésta fuera una civilización, el elenco de civilizaciones sumaría ocho, en caso contrario se restringiría a siete, regateando, siete y medio.

¿Por qué tales civilizaciones se encuentran en dinámica de colisión? El teórico norteamericano percibe media docena de razones: 1) sus diferencias se encuentran lejos de ser superficiales, lo contrario es lo cierto, como lo demuestra lo atingente a la religión; 2) el empequeñecimiento del mundo, el mejoramiento de las comunicaciones y la migración, conlleva mayor cantidad de interacciones e incrementa lo que bien podría denominarse “conciencia de civilización”; 3) la desecularización del mundo ha generado fuentes de identidad más poderosas que la misma nacionalidad, por ejemplo entre los islámicos; 4) Occidente despliega un rol dual en tanto cima del poder y reivindicaciones locales de las elites, quizá este fenómeno despliegue todavía inercias generadas por los movimientos anticoloniales propios del siglo veinte; 5) las características culturales resultan prácticamente indelebles, a diferencia de las políticas o económicas, mientras que la pregunta era el bando al que se adhiere la persona, ahora la pregunta casi ontológica es por el ser de la persona, y mientras que alguien puede ser nuevo rico –o nuevo pobre– resulta más complicado

<sup>2</sup> Huntington, Samuel P., “The clash of civilizations?”, *Foreign Affairs* N° 3, vol. 72, 1993, pp. 22-49.

modificar lo que se es —occidental, islámico, hindú, confuciano, japonés; y 6) la dinámica ascendente del regionalismo económico. Las cortinas pueden ser de terciopelo; pero el terciopelo puede ser de color rojo sangre o azul celeste a criterio de los decoradores. De hecho, el opúsculo de Huntington concluye preconizando la necesidad de aprender a coexistir. ¿Será éste el imperativo de la globalización que determinará el matiz del que serán teñidas las cortinas de las siete y media hermanas pendencieras? O, como pondera Huntington, la próxima guerra mundial, si por desgracia se registra, ¿será entre civilizaciones?

Ahora bien, como observa Huntington la comunicación e intercambio de individuos de diferentes civilizaciones ha incrementado la conciencia de pertenencia y constituye un fenómeno irreversible asociado a la llamada “globalización”. Este fenómeno ha atraído la atención del mundo académico a lo largo de las últimas décadas. El gremio de la filosofía no podía mantenerse al margen. Libros, coloquios y revistas especializadas en diversas áreas de la filosofía se han dedicado a reflexionar sobre el problema. Sin embargo, hace apenas unos meses todavía se reconocía que la fuerza explicativa del concepto resulta, en el mejor de los casos, “precaria”,<sup>3</sup> y que “[...] no constituye —no todavía— una categoría epistemológica”.<sup>4</sup> Miranda añade:

“Tal vez lo más adecuado es reconocer que, en su estado actual, la globalización se encuentra en relación dialéctica con la fragmentación y la localización. Roland Robertson ha destacado este fenómeno llegando a acuñar el neologismo ‘glocalización’, formado por los términos globalización y localización, para enfatizar que lo local y lo global no se excluyen mutuamente. Robertson postula que lo local debe entenderse como un aspecto de lo global, ya que, a su juicio, la globalización significa también la posibilidad de acercamiento y recíproco encuentro de las culturas locales” [“Glocalization”, en Mike Featherstone et al. (comp.) *Global Modernities*, London: Sage, 1995].<sup>5</sup>

La *glocalización*, por ende, plantea el dilema de un mundo económica<sup>6</sup> y tecnológicamente globalizado cuyas diversas culturas o civilizaciones se rehúsan, legítimamente, a reducirse y subordinarse a una. El problema, como bien lo plantea Huntington en las palabras finales de su artículo aquí reseñado, es la “coexistencia”; pero no es un asunto baladí. En la bibliografía más reciente, Michael Baurmann manifiesta su optimismo en la posibilidad de una “cultura común” que no necesariamente vaya en detrimento de las culturas locales.<sup>7</sup> Y tal es el reto.

### 3. DIVERSIDAD CULTURAL Y TOLERANCIA

La “tolerancia”, indiscutiblemente, es uno de los grandes temas en la historia de la filosofía. “Tolerancia” es un término que aparece frecuentemente en el lenguaje cotidiano y en los medios de comunicación. Por una parte, se dice que la tolerancia es una de las virtudes

<sup>3</sup> Cfr. Sergio López Ayllón, “Globalización, estado nacional y derecho”, *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho* 11, 1999, pp. 7-21.

<sup>4</sup> Carlos Miranda Vergara, “Globalización: ¿La hegemonía de un fin de siglo?” en Jorge Alfonso (ed.) *Filosofía y sociedad en el siglo XXI. ¿Racionalismo o irracionalismo?*, Arica, Universidad de Tarapacá, 2000, p. 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>6</sup> Manuel Góngora, “Globalización, ciencia y ética” en Jorge Alfonso (ed.), *Filosofía y sociedad en el siglo XXI. ¿Racionalismo o irracionalismo?*, Arica, Universidad de Tarapacá, 2000, p. 84.

<sup>7</sup> Michael Baurmann, “Globalización, democratización y el milagro europeo”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho* 23, Octubre 2005, p. 33.

de la democracia; pero, por la otra, existe el planteamiento de “tolerancia cero”. ¿Qué es la “tolerancia” que admite tal diversidad de sentidos? [...] *Epieikeia* es un término griego entendido, habitualmente, como “equidad” y asociado a la justicia, esto es, a la “virtud perfecta”. Jaqueline de Romilly ha sugerido que “tolerancia” traduce la *epieikeia* helena. “Tolerantia” significa “paciencia o sufrimiento”. La tolerancia fue uno de los grandes problemas teóricos de autores como Locke, Spinoza y Baile. Una de sus acepciones remite a soportar actos o creencias de otros que el grupo hegemónico considera malas o erróneas y que permite, a pesar de que dispone del poder suficiente para impedirlos o suprimirlos, soportar ciertos “males” en aras de evitar males mayores. “Tolerancia cero” es un planteamiento que abreva parcialmente de tal interpretación y expresa la voluntad de no transigir con ningún crimen por pequeño que sea. Mas las teorías de la tolerancia del siglo XVII responden a contextos históricos específicos.<sup>8</sup>

Sucintamente, una primera acepción de tolerancia remite a “soportar” actos o creencias de otros que el grupo hegemónico considera malos o equivocados, teniendo el poder de impedirlos o suprimirlos.<sup>9</sup> Es decir, soportar males necesarios.<sup>10</sup> En un primer momento respecto de la tolerancia se trataba de no matar a los herejes. Sin embargo, el concepto pronto adquirió nuevas acepciones. De hecho, se ha observado que ya en la década de los ochenta del siglo pasado se ha generado un reacomodo categorial en las ciencias sociales.<sup>11</sup> Fernando Salmerón y Philippe Sassier coinciden en que la cuestión de la tolerancia se ha desplazado del ámbito religioso al político y moral.<sup>12</sup> Y, particularmente, el concepto “tolerancia” ha resultado pertinente, ampliamente debatido, en el tratamiento de la diversidad cultural.<sup>13</sup> El sentido negativo de “soportar”, privado de su arrogancia y dogmatismo, parece desplazarse en el siglo veintiuno a otro positivo en el que predomina el imperativo de “coexistir”. El presunto choque de civilizaciones, por ende, evidenciaría el fracaso en la difusión de una de las virtudes de la democracia liberal característica de Occidente: la tolerancia. Y la analogía ha sido uno de los instrumentos teóricos que han coadyuvado a la transición de la acepción negativa a la positiva de tolerancia.

#### 4. ANALOGÍA, DEMOCRACIA Y DESAFÍOS DEL SIGLO VEINTIUNO

¿Por qué la analogía? ¿Acaso no se trata de una concepción medieval estéril en un mundo globalizado? Sin negar la antigüedad del tratamiento filosófico de la analogía aquí se hará hincapié en la fertilidad de la analogía para resolver algunos de los desafíos fundamentales del milenio que se inicia. Fernando Salmerón, sin lugar a dudas uno de los filósofos más influyentes del siglo veinte, la empleó lúcidamente para resolver precisamente uno de los

<sup>8</sup> Víctor Méndez, “Tolerancia, un concepto simbiótico”, *Ciencias Sociales y Humanidades*, Año II, marzo de 2006, Nº 9, p. 19.

<sup>9</sup> Cfr. Paul Ricoeur, Paul, “Estado actual de la reflexión sobre la intolerancia” en AA. VV., *La intolerancia*, Barcelona, Granica, 2002, p. 19.

<sup>10</sup> Cfr. Elia Nathan Bravo, “Reflexiones sobre los conceptos de intolerancia, tolerancia y libertad”, *Diánoia* XXXIX, 1993, p. 96.

<sup>11</sup> Cfr. González Casanova, Pablo, *Globalidad, neoliberalismo y democracia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 8.

<sup>12</sup> Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 27; y Sassier, Philippe, *Tolerancia, ¿para qué?*, México, Taurus, 2002, pp. 10-13.

<sup>13</sup> Para argumentos recientes en contra de la “tolerancia incondicional” véase Vázquez, Rodolfo, “Derechos de las minorías y tolerancia”, *Diánoia* XLIII, 1997, p. 148.

problemas pendientes en la transición del siglo veinte al veintiuno: ¿Por qué resulta imprescindible el respeto a la diversidad cultural?

Salmerón emplea las concepciones kantianas de la dignidad de la persona y el hincapié del filósofo de Königsberg en la universalidad y la autonomía morales. Y así como la moral kantiana admite la capacidad racional del hombre para elegir fines y conducir su existencia de acuerdo a su proyecto previamente fijado por “analogía” lo que se aplica al individuo también corresponde a las colectividades.<sup>14</sup> El ser humano alcanza su mayoría de edad en tanto que se manifiesta capaz de guiar su existencia de manera autónoma y racional, de dirigirse por principios.<sup>15</sup> ¿Cuándo ocurrirá lo mismo con el mundo y las civilizaciones que lo pueblan? ¿Acaso la respuesta sea el pluralismo preconizado de diferentes maneras por filósofos contemporáneos como, ordenando según criterio alfabético, Alcalá, Beuchot, Olivé u Orellana?<sup>16</sup> No deja de tener interés que, en este punto, coincidan tanto líneas “hermenéuticas” o “continentales” como algunas líneas “analíticas”.

En la línea analítica Orellana Benado ha explorado la “concepción argumentativa de la filosofía” (CAF). Este filósofo chileno preconiza las bondades de su enfoque sobre otras maneras de abordar la labor filosófica desde el enfoque analítico:

El pluralismo sostiene que, en principio, todos quienes comparten la naturaleza humana deben de vivir de maneras que contribuyan a su progreso moral, esto es, al perfeccionamiento de las costumbres propias y al reconocimiento de las ajenas, que promueva el encuentro respetuoso en la diversidad legítima de todos los seres humanos por igual. Esto supone mejorar indefinidamente tanto el entendimiento del concepto de naturaleza humana que cada forma de vida tiene como su conocimiento de la propia identidad [...] El pluralismo requiere respetar no solo aquellas costumbres que, en virtud de la identidad propia, se viven como valores, sino también tratar como valores aquellas costumbres legítimas que otros, en virtud de una identidad tan legítima como la propia, viven como valores.<sup>17</sup>

¿Cuál es la solución que propone el pluralismo de Orellana ante la diversidad cultural? “Vivir como valores y tratar como valores”. “El pluralismo sostiene que las distintas formas de vida [...] deben orientar su conducta hacia el encuentro respetuoso en la diversidad legítima”.<sup>18</sup> El filósofo chileno postula:

Dada una identidad humana, es decir, una forma de vida, existen ciertas costumbres que sus miembros deben vivir como valores, esto es, respetar y practicar con reverencia [...] Pero esto deja abierta la posibilidad, en principio, de tratar como valores, esto es, con respecto, aunque sin obediencia, algunas de las costumbres ajenas, las

<sup>14</sup> Cfr. Salmerón, *op. cit.*, p. 31.

<sup>15</sup> Cfr. Salmerón, Fernando, “Ética y diversidad cultural” en Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 12), 1996, p. 74.

<sup>16</sup> Cfr. Raúl Alcalá Campos, “Multiculturalismo y ética”, *Diánoia* XLIV, 1998, p. 192; Mauricio Beuchot, “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia” en Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999, pp. 193-208; el mismo, “La filosofía ante el pluralismo cultural” en Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999, pp. 177-192; y León Olivé, “Heurística, multiculturalismo y consenso” en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *El concepto de heurística en las ciencias sociales y las humanidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI, 2000, pp. 176-200.

<sup>17</sup> Miguel E. Orellana Benado, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, 2ª ed. Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1996, pp. 61-62.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 75.

que encarnan la identidad de formas de vida legítima a las cuales no se pertenece [...] Así, por ejemplo, un cristiano que invita a comer a un musulmán o a un judío bien puede —esto es, más exactamente, debe— tratar como un valor sus costumbres gastronómicas y excluir del menú, por ejemplo, platos basados en cerdo, por respeto a la prohibición de consumir cerdo que rige para dichas formas de vida. De esta manera, la forma de vida cristiana trata como un valor, es decir, con respeto, una costumbre que expresa una identidad distinta de la suya, sin estar, por eso, obligada a practicarla en su propia vida. El cristiano no tiene por qué vivir dicha abstinencia como un valor; la costumbre de comer cerdo no atenta contra la identidad humana de la forma de vida cristiana.<sup>19</sup>

La propuesta pluralista evita que el énfasis kantiano en la universalidad conduzca a un universalismo ético. Igualmente, la hermenéutica analógica se distancia tanto del universalismo como de un relativismo exagerado que lo permita todo en aras de prácticas culturales ancestrales. Lo relevante para la presente reflexión es que diferentes tratamientos del pluralismo y la analogía coadyuvan a ofrecer propuestas a los conflictos de la diversidad cultural.

## CONSIDERACIONES FINALES

La estrategia de Salmerón de establecer analogías entre la dignidad de la persona y la de las colectividades se inspira o coincide con la platónica de equiparar la pólis y el alma. El resultado en ambos casos es la justicia; pero mientras que el diálogo platónico se queda en la utopía el desafío del siglo veintiuno radica en que la justicia, en este caso el respeto y diálogo entre culturas, sea real en un mundo *glocalizado*.

Por otra parte el énfasis del pluralismo en el diálogo no deja de ser socrático. ¿O qué otra cosa realizó el filósofo ágrafo que enseñar a la humanidad el poder del diálogo en la solución de los conflictos?

---

<sup>19</sup> Ibid., pp. 74-75.