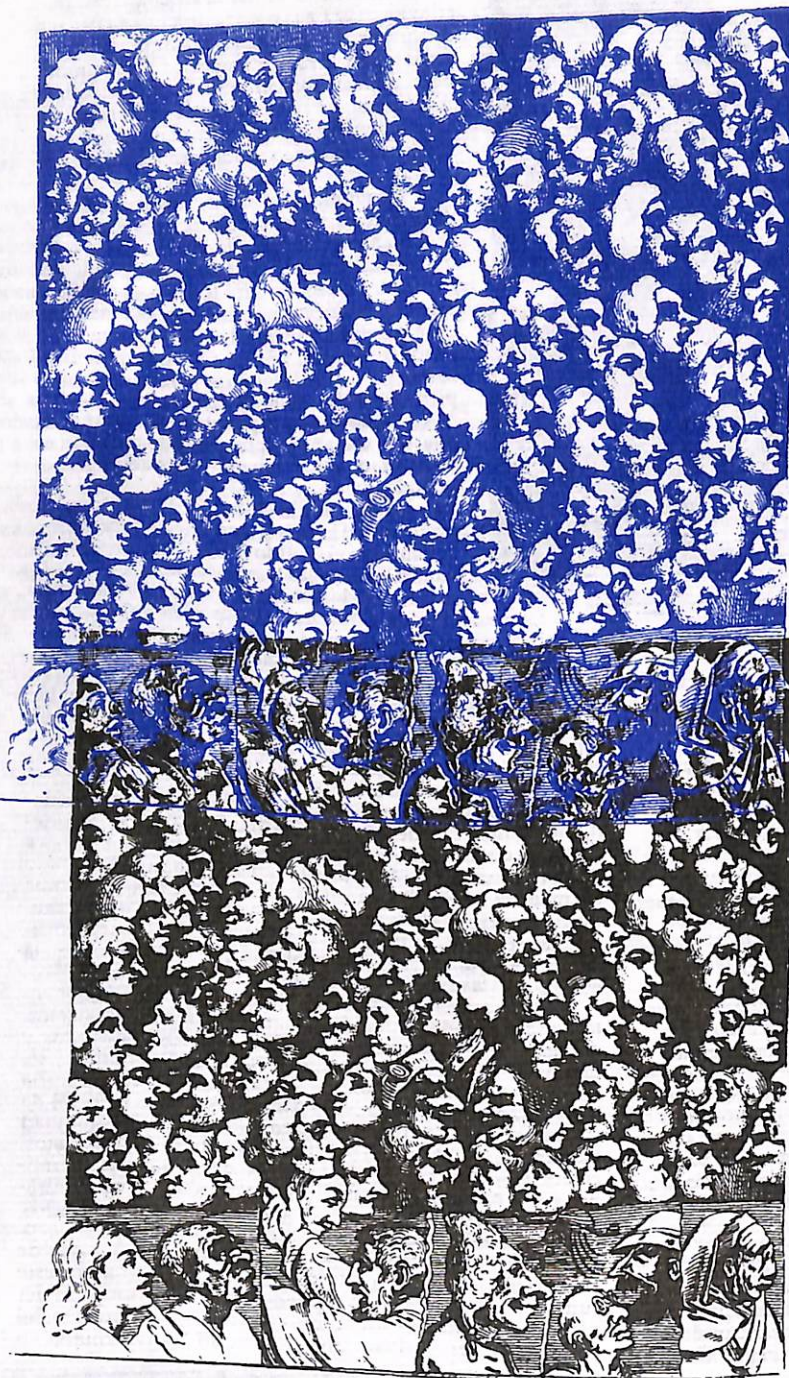
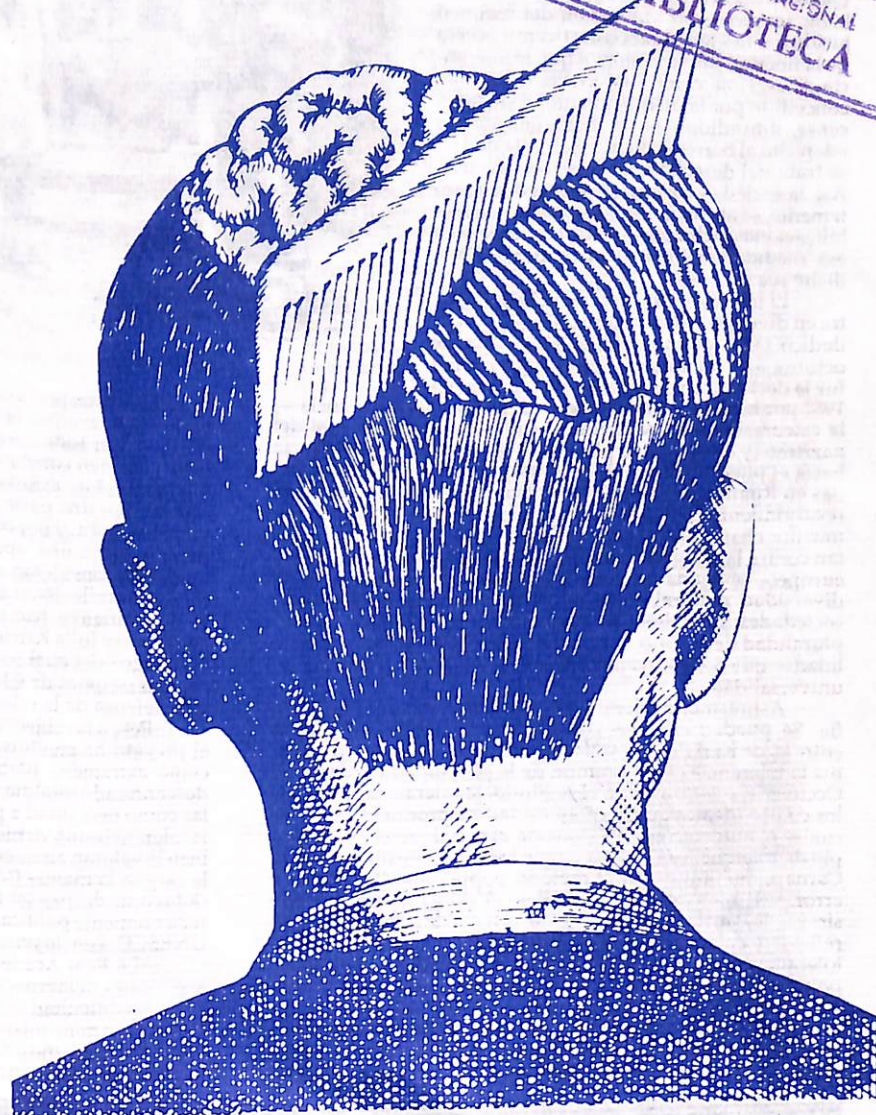


TOPICOS DEL HUMANISMO

Noviembre de 1998

Nº 40
UNIVERSIDAD NACIONAL
BIBLIOTECA



EN BUSCA DE UN PASADO COMUN: LOS SABERES MATEMATICOS DEL MUNDO MAYA

Rogelio Cedeño Castro
Escuela de Sociología, UNA

Transportarnos en el espacio y el tiempo como un mero ejercicio de la imaginación constituye la más significativa, pero en ningún caso, la única aportación que Alejandro Jaén nos hace, a través de las páginas de su libro que ha, sugestivamente, subtítulo bajo la denominación de **NUMEROS DE PIEDRA**, con lo que nos lleva, de entrada, a pensar en el número como una entidad concreta y viva, exteriorizada en un determinado material o en algún elemento simbólico y no simplemente en el signo que surge de una elucubración abstracta, al parecer abstracta, al parecer alejada de los afanes cotidianos de los seres vivientes, con la que nos hemos acostumbrado a asociar la noción de número en esta civilización mecanizada, verdadero feudo de los tecnócratas.

Si bien, tanto en el mundo maya como en el de otras culturas, que tuvieron su hogar en los altiplanos de lo que hoy son las naciones-estado de México y Guatemala, al igual que el caso de los bibris y otras etnias que continúan habitando un poco más al sur y dentro del ahora estado-nación llamado Costa Rica, el tiempo y el espacio no son entidades que puedan concebirse separadamente (ver al respecto la página 97 del libro, cuando se indica «Entre los indígenas Bribri el tiempo y el espacio se expresan con la misma palabra: «Kö» y añade, a continuación que: «los mayas y los aztecas manejaron el mismo concepto»). Si nos permitimos hablar de ellas como entidades separadas es con el afán de contrastar las percepciones características de nuestras culturas urbanas, de reciente formación con las de quienes vienen habitando estas tierras, desde hace varios miles de años y al mismo tiempo, buscando afinar la empatía y hacernos parte de sus vivencias y percepciones. Es decir que no hacemos el viaje a través del tiempo, como sugirió casi un siglo atrás Herberth Wells, en su corta novela a la que llamó **LA MAQUINA DEL TIEMPO**, sino al espacio-tiempo que nos permite, de manera precisa, si ese es nuestro deseo, intentar escenificar el mundo concreto en donde la intelectualidad del mundo maya percibió, pensó, articuló, desarticuló y luego representó su rico entorno partiendo de consideraciones, a las que podríamos dar indistintamente la dominación de míticas o místicas como, asimismo de matemáticas o astronómicas (para traducirlas al lenguaje de nuestros días) fusionadas en un todo con los elementos más importantes de la cotidianidad y la organización de la vida social, proyección esta última de la primera, dentro de los espacios tiempo en que se expresa la persistencia de una cultura.

La forma que asume la particular búsqueda de la curación de las enfermedades dentro de esas culturas, en la que éstas en ningún caso tienen la misma acepción que asumen en las sociedades contemporáneas, sino que están relacionadas, en alto grado, con el quebrantamiento de ciertas prohibiciones, las cuales han sido establecidas por las relaciones siempre mutuamente implicadas entre el hombre (ser social) y la naturaleza figuran entre las inquietudes del autor, expresadas en este trabajo y otro, publicado, anteriormente, relativo de la elaboración y preservación del conocimiento dentro de la etnia bribri. La curación practicada con el uso de algunos cantos en una lengua sagrada y el uso subsidiario de plantas, por parte de los awas, en el mundo bribri, podría resultar tan irracional e incomprensible para quienes han sido formados dentro de las formas perceptuales características de la cosmovisión judeocristiana occidental, como también la de la existencia de un saber matemático articulado al pensamiento religioso y a los requerimientos de la cotidianidad como ejes de la vida social, también a sí mismo a las determinaciones astronómicas y, a partir de ellas a una particular persistencia en la medición del tiempo que alcanza, dentro de esta elaborada concepción matemática una expresión espacial precisa, tanto para los eventos de corta o larga duración entre las diferentes etnias mayas o entre los bibris y cabécares, de tradición sudamericana.

El reconocimiento, con señalamientos específicos, de la existencia de estrechos vínculos entre el mundo maya, ubicado en un espacio-tiempo, al que podríamos definir como situado en el corazón de las llamadas culturas mesoamericanas y del universo, un tanto más sureño desde el punto de vista de su ubicación espacial, de los pueblos bibris y cabécares, entre otras etnias que alcanzaron a recibir las influencias del área chibcha, es otro de los aportes singulares de este libro que contiene referencias incesantes a esta vinculación, atribuyéndola a la existencia de tempranos intercambios culturales en la historia de esta región. De esta forma los mitos, en los que se expresa el conocimiento y la sabiduría del pueblo bribri se vinculan con la cosmovisión y los conocimientos matemáticos del mundo maya, aunque evidenciando las especificidades que le son propias.

La identificación de las tablas de multiplicar y las preocupaciones sobre las formas de representar y salvaguardar el saber matemático entre los mayas están en el centro de las inquietudes del autor quien se interroga, de manera constante, acerca de cómo resolver los sabios mayas los problemas que conllevan el cálculo de su representación de grandes magnitudes, especialmente de carácter astronómico y la necesidad

de su representación gráfica, en tanto elementos de carácter social, que garantizaran su preservación y transmisión a las nuevas generaciones, como también para alcanzar nuevos estadios en su desenvolvimiento.

La estrecha relación entre los ciclos vitales, que ligan al tiempo atmosférico con el de siembra y de cosechar como expresiones constantes de la renovación de la vida, viene a ser un elemento común en el desenvolvimiento cultural de casi todos los pueblos que han poblado la tierra. En el caso que nos ocupa, sin embargo, lo admirable está en la capacidad para establecer vinculaciones entre estos ciclos, a los que se liga una rigurosa observación astronómica y determinaciones matemáticas precisas que nos invitan a reflexionar cuidadosamente. La idea de la pirámide como representación gráfica y ligada a importantes grados de precisión en la medición del tiempo, parece anteceder a su edificación, acción esta última que se convierte en expresión viviente de ese saber matemático que la precedió.

Alejandro Jaén nos muestra así, en sus elaboradas representaciones gráficas, las distintas expresiones que asume el conocimiento matemático alcanzado por los mayas. Tal es el caso de la composición de un rombo piramidal conformado por 364 espacios que representan un año, como un saber que se liga también a la cosmovisión de los bibris, basada en la idea esencial que plantea la existencia de un inframundo coexistente con el que nos hacen conocer nuestros sentidos y que, para el caso de la pirámide de los mayas en mención, estaría representado por los 13 niveles o escalones orientados hacia abajo, los cuales junto con los 13 que se orientan hacia arriba conforman el ya mencionado rombo piramidal. La vinculación del tiempo con el espacio, nos dice el autor, hace que se produzca lo que califica como un fenómeno extraordinario como es el hecho de que, lo que inicialmente se asume en calidad de leyendas o mitos se transforma en gráficos y representaciones, con múltiples implicaciones de orden matemático.

Acostumbrados a ver el universo de las matemáticas como el reino de la mera e inaprensible abstracción y del dominio de algunos individuos, especialmente dotados para vencer el rudo mundo de la competitividad (palabra tan de moda en estos días de aniquilamiento de todo lo verdaderamente humano) en que se ha convertido la posibilidad de acceder a su conocimiento, en el mejor de los casos o como el inexpugnable foso en donde se estrellan los esfuerzos de la mayoría de los estudiantes de nuestro siglo (más en su condición de cumplidores de un rito social, devenidos en meros objetos de sujetos amantes del conocimiento, al que quizás nunca tendrán en verdad acceso) que, previamente culpabilizados se ven excluidos de su reino, en el peor de ellos, nos lleva a la disyuntiva de que no sabríamos qué responder ante la sugerencia sutil que nos ofrece este libro de empezar por recuperar el placer por aprender, pues lo demás habrá de venir por añadidura, una vez satisfecho este humanizante y esencial requisito.

La posibilidad de somarnos a un espacio tiempo, verdaderamente universal y no grotescamente reducido a un caprichoso final de la historia que no expresa, sino su miseria y estrechez, al igual que en el caso de las anteriores filosofías de la historia; no es sino la posibilidad, tan negada en nuestra estrecha percepción dualista del espacio y el tiempo, en la cual la percepción de este último se reduce al tiempo cronometrado de la microfísica, al que se encuentran confinados los nuevos esclavos de una civilización industrial, portadora de la no menos destructiva noción del progreso continuo y motor del desarrollo de que tanto hablan los tecnócratas de turno, en las cadenas televisadas, aparentemente menos pesadas que las de metal pero que son, en última instancia, el símbolo más visible de la opresión. Es decir que a esta posibilidad podríamos considerarla como una invitación a un ejercicio de la libertad al recuperar, más allá del tiempo puramente cronometrado, la existencia de lo cualitativo dentro de éste y que es propia de las percepciones colectivas de los múltiples tiempos y espacios culturales que pueblos como los de raíz maya u otros, vistos en su raigambre individual, como la de la de los bibris presentadas en este libro por Alejandro Jaén, desde su singularidad, nos ofrecen, desde un lejano tiempo espacio y desde el tiempo-espacio de su presencia viva en los territorios del centro de este continente, la que continúa siendo un cálido mensaje lleno de esperanza y fe en la construcción de una vida mejor para todos los seres humanos.

Hay en esta obra el inicio, en nuestro criterio, de una de más largo aliento que se expresa como la invitación a encontrarnos con la otredad que también es parte de nosotros, a encarnarnos con la necesidad de la búsqueda del universal, sin negar las particularidades que son las únicas que le otorgan el rango de verosimilitud. Es la invitación a que poniendo freno a la intolerancia, al racismo y al etnocentrismo cultural se reconozca el lugar de aquellos pueblos, durante mucho tiempo invisibilizados y cuya presencia en estas tierras, muchos miles de años antes de la venida de los europeos y del mestizaje dominante en los actuales estados-nación, no podrá jamás volver a ser negada y entre ellos se vuelve indispensable, el cono-

cimiento y reconocimiento del legado de sus antepasados que, por su medio, también son los nuestros y que se expresó en una compleja organización social, un importante trozo de cuya memoria, desde su particular saber matemático, llega a nosotros y que, desde el ancestral rechazo al también nefasto dualismo hombre-naturaleza nos enseña a rechazar un mundo que se encamina hacia su propia destrucción.

¿Será por eso que los dioses hablaban con los hombres a través de las matemáticas? Mas no como un saber encerrado en sí mismo, si no ligado al vasto universo de la observación astronómica y de la armoniosa relación con el entorno en la vivencia de lo cotidiano. Es por eso que los invito a realizar una lectura que no puede ser substituida por la mía: es decir, la suya propia que es la más importante.

EVA OTRA VEZ

Angel Ocampo

Quizá sea el anhelo humano por apropiarse de la realidad en su devenir mediante la organización circular del tiempo—la ley científica no escapa a este deseo—, para que todo lo sucedido suceda otra vez; o quizá una fuerza sobrenatural organice la historia con algunas repeticiones—capítulos— con el fin de ayudarse en su eterno escribir el relato de la vida con algún sentido o coherencia; o quizá sea la añoranza humana por un retorno al origen expresado ya en los mitos; o sencillamente, es el azar que en medio del caos admite la posibilidad de la repetición. En todo caso, cualquiera que sea la explicación, es significativo el simbólico resultado de las recientes elecciones de la FEUCR: una mujer gana contundentemente la justa electoral frente a dos expresiones varoniles del poderoso bipartidismo nacional. Otra vez, la primera mujer es Eva. Nombre que evoca la figura femenina vilipendiada por siglos. Ahora la «madre de la humanidad» reaparece quizá para marcar una nueva época; o al menos parece intentarlo.

Eva ha resumido los valores perseguidos por el patriarcalismo. En su figura se ha maldecido la mujer liberada, que no la mujer antivarón (machos sin fallo, que bien pueden encontrarse en los ministerios y parlamentos). Eva no desea abandonar sola la condición inhumana de esclavo dócil (mascota), sin el otro con quien comparte la jaula dorada. No le basta con su «liberación individual» de la autoridad—que como siempre se presenta como divina—, sino que seduce a su otro diferente para liberarse juntos. Para ello no lo sangra o violenta; no impone su libertad como Occidente—Rousseau, San Bernardo—sino que la ofrece: seduce. Liberación que pasa por la producción de conocimiento (destrucción de la ideología) para ser propiciadora de encuentro y humanidad. Logra llevarse al varón hacia la historia: humaniza. Su sexualidad está desligada de la procreación. No propone crear una familia, sino comer del fruto del árbol del conocimiento para ser como Dios: liberarse. A ella la reproducción le es impuesta exteriormente como un castigo. Rechaza la estabilidad basada en la sumisión para construir por sí misma su propia felicidad. Semejante arrogancia es castigada con una existencia de dolor y sojuzgamiento. Persigue encuentros humanos placenteros (autoproducción), y no en función de un deber ajeno. Creación y descubrimiento del goce corporal que rechaza el dolor. No intenta realizar sola su liberación, sino humanizarse con los otros, no contra los otros. Provocativa, arrogante, creadora y no destructiva—sólo quien carece de poder real, tiene que destruir—. Eva no invade los espacios públicos sino que los crea. San Bernardo de Claraval llama a sojuzgarla porque advierte que dentro de cada varón late este peligro: «amansa esa bestia feroz... Es tu Eva».

María, para invisibilizar a la primera mujer, ha sido la mujer ideal que ha levantado la cristiandad. El papa Juan Pablo II, constantemente llama a su adoración; él se declara mariano. María es mujer santa y venerada: sumisa, sufriente, casta, humilde, resignada y obediente. Aun con hijos es siempre virgen—en la versión católica— porque no conoce la sexualidad; se reproduce sin goce, bialmente: cumple con un mandato natural y divino. Pasa de hija a esposa y finalmente a madre—en la versión protestante—. Es sin embargo, mujer pura (virgen) porque no se ha humanizado con el otro: solitaria. Sin mediaciones, no se afecta o contamina del otro, como «el árbol o la piedra, apenas sensitiva». No propicia ni busca humanidad y en ese tanto se niega a sí misma. Carente de deseo y goce carnal, se torna espiritualización del dolor, sufrimiento puro. María se reserva para la privacidad y el recato, negando su cuerpo. Es pura espiritualidad, en efecto, es decir, pura institucionalidad.

En la tradición dominante, María es virgen y Eva puta—originalmente: execrable, maldita, fastidiosa, complicada, y a la vez, astuta—. Las iglesias están llenas de Marías mas no de Evas. María es la institucionalización, la ley; Eva, la rebelión frente a ella. María se disfraza como naturaleza; Eva se revela como humanidad.

Después de la elección estudiantil, los periódicos nacionales dieron una gran cobertura al triunfo de la mujer reina. No, no es lo que piensan. Se referían a la elección de la nueva Miss Costa Rica. María sigue dominando, bien se advierte. De nuevo, Eva nace invisibilizada aunque resistiendo a la derrota. Si el espíritu de la indómita Eva se pone ahora al frente del movimiento estudiantil, se abre una esperanza: que en esta nueva encarnación, otra vez Eva logre seducir al bruto varón, ofreciéndole el fruto del árbol de la liberación. Ojalá caigamos en la tentación.

FILOSOFÍA DE LA TOLERANCIA: TRIBALISMO O UNIVERSALISMO

Angel Ocampo

En la conformación del mundo globalizado sobre una humanidad culturalmente diversa, la tolerancia se presenta como un requisito indispensable y un valor central de la civilización planetaria¹. En este fin de siglo se ha puesto en crisis de exterminio el proyecto moderno del Estado-Nación globalizando materialmente el planeta y sus habitantes². No obstante —y aquí se encuentra una contradicción que parece ocupará el centro de los problemas humanos venideros— este proceso de globalización no ha resuelto las diversidades culturales y sus respectivas identidades, sino que, por el contrario, se ha superpuesto a ellas violentándolas; los conflictos entre etnias, entre Estados y etnias, las migraciones masivas de los estratos excluidos en sus sociedades de origen —rasgos del mundo posguerra fría— son signos altamente reveladores del carácter irresoluto del proceso globalizador. La insatisfacción, desconcielo o malestar cultural³ en una parte del mundo altamente opulento y desparramador, acusa un proceso de fetichización de una forma de existencia que impide fortalecer las relaciones humanas que podría realizar el ser humano a plenitud; esta monotonía perpetuada en la cotidianidad, al explicarse, o más bien justificarse como un efecto inevitable de las sociedades tolerantes, trae nuevamente el tema a debate.

Paralelamente a la reconfiguración del mundo actual, se advierte el surgimiento de nuevas formas de conciencia o espiritualidad, que han conducido al replanteamiento acerca de las formas de crear conocimiento (teorías y metodologías). Algunos análisis y discursos tienden a sustituir el enfrentamiento —la rivalidad teórica y metodológica—, por una posición más globalizadora que se pretende integradora y menos excluyente, con lo cual se tiende a desembocar en un eclecticismo⁴. Con ello, los viejos enfrentamientos teóricos son presentados ahora como falsos e inútiles. No está lejos el día que se llegue a plantear la sustitución de la «lucha de clases» como dinámica conformadora de las formas de convivencia humana, por el proceso de desarrollo de la tolerancia. Por ahora, aunque no suficientemente dilucidado, ya se insinúa una tendencia a presentar la tolerancia como sucedánea categorial de la lucha de clases⁵.

Específicamente, la tolerancia se torna actual al surgir como respuesta, por una parte, a conflictos sociales urgentes, mas por otra parte, como límite a un mundo futuro que perfila su necesidad de crearse sólo en la medida en que no se le reconozca, a su vez, límite alguno a su mismo despliegue, dado inevitablemente sobre la diversidad: condición de una vida en común de un mundo heterogéneo. Por ello, en los debates en torno a la tolerancia se sintetizan los conflictos o contradicciones reconocidos y generados en el mundo globalizado. Si los debates sobre los derechos humanos sintetizaron los conflictos del mundo bipolar, los debates sobre la tolerancia aparecen como la salida a los conflictos y contradicciones del mundo que sobrevive al acabamiento de la guerra fría.

En América Latina la tolerancia surge directamente del ámbito político y étnico; se la menciona como salida a los conflictos bélicos o guerrilleros, y así, finalmente ligada a la democracia y la paz⁶; su importancia para la región se revela en el tema de las identidades y los conflictos étnicos abiertos desde la Conquista, y aún pendientes de resolución⁷. Otra de las áreas en las que probablemente aparecerá en el futuro será en el tema de las migraciones económicas intra-regionales. No obstante, el tema de la tolerancia ha suscitado en América Latina pocas reflexiones si se considera el cada vez más frecuente uso del término; a tal punto se apela a él, que aparece de manera evidente (ello es, sin discusión) asumida como un valor básico actual.

En la sociedad costarricense la tolerancia ha rondado el discurso de la identidad desde tiempo atrás⁸; se ha juzgado como un valor central constitutivo del régimen político y el alma o ser del costarricense. Aparece esgrimido en la política de asilo del Estado costarricense. De alguna forma, también, aparece en la valoración del régimen jurídico e institucional costarricense acerca de la libertad de expresión. Aquí, la tolerancia se esgrime como una gracia o derecho concedido por la institucionalidad costarricense, difundido bajo la denominación de «derecho al berreo». Bien se advierte que no se trata del derecho a una palabra efectiva. Así, la sociedad costarricense, predominantemente, se autopercebe y reconoce —invisibilizaciones incluidas— como tolerante, y en esa medida también, democrática y libre, dicho sea de paso.

El interés sobre la tolerancia se muestra en diversas esferas y formas: la UNESCO dedicó tanto el año 1995 como el mes de octubre a la tolerancia —cuyo antecedente fue la declaración de las Naciones Unidas en 1981 por la eliminación de todas las formas de intolerancia—; la celebración en 1995 del cincuentenario de la derrota del nazismo (y con él, así se planteó, la derrota de la intolerancia hacia el pueblo judío); las guerras de exterminio desarrolladas en Ruanda; los conflictos en Bosnia, Serbia y Croacia; el resurgimiento en toda Europa y Estados Unidos de los movimientos chauvinistas, xenofóbicos y hasta neonazis que atentan contra la obligada y necesaria convivencia —y en el caso europeo, obligada ante su inminente integración— de la diversidad cultural constitutiva de las actuales y futuras sociedades; y, finalmente, la conciencia sobre la diversidad y pluralidad de la procedencia, lenguaje e identidad —mentalidad— que constituyen todas las sociedades del mundo: su universalidad.

Asimismo, la tolerancia afecta desde adentro a la filosofía. Se pueden citar las consideraciones, aunque distintas entre sí, de Karl Popper y Norberto Bobbio; el primero reafirma la tolerancia como premisa de la pluralidad fundante de Occidente, mientras para el segundo, la tolerancia es uno de los cuatro ideales que la modernidad ha producido y en los cuales se autorreconoce⁹. Mención especial merece el principio de tolerancia en la elección de la lógica, levantado por R. Carnap, que junto con el método popperiano de ensayo y error, y el método anarquista bajo el principio único, «todo sirve», de Paul Feyerabend, llevan el tema de la tolerancia a su reflexión epistemológica¹⁰. Finalmente, en John Rawls, la tolerancia aparece como «el origen histórico del liberalismo político (y, más generalmente del liberalismo)» (Rawls, 1996: 18).

Históricamente, la tolerancia surgió como respuesta a un conflicto; no fue admitida inmediatamente pues la intolerancia aparecía predominantemente como un valor. «La into-

lerancia se aceptaba como una condición de orden y estabilidad social» (Rawls, 1996: 19); mas ahora, incluso las objeciones que recibe, no se sustentan en la apología de alguna intolerancia abiertamente sostenida, sino desde el temor fundado de que la tolerancia oculte y genere su contrario, es decir, lo que de alguna manera ella pretende evitar: la intolerancia; las reservas actuales pretenden impedir que se revierta contra sí misma generando un nuevo tipo de intolerancia y no su rechazo indiscriminado y total.

No obstante, una vez admitida, difundida, e institucionalizada la tolerancia, continúa debatiéndose su contenido sin lograr mayor consenso. Debido posiblemente a la urgencia en la que nació¹¹, nunca fue producto de una reflexión sistemática y profunda coherente con alguna filosofía¹², sino que siempre se presentó como un tema urgente incorporado «a última hora» para deslegitimar, las persecuciones y matanzas, religiosas primero, y racistas y xenofobas después. A ello se deba quizás, la insuficiencia teórica de la que se adoleció para explicar los orígenes y desarrollo de la tolerancia. Los esfuerzos realizados en los últimos años han mostrado una tendencia a resolver tal insuficiencia a partir de reflexiones más profundas; los debates originados a fin de esclarecer el concepto de la tolerancia, aún permanecen vigentes.

Sucintamente, pueden mencionarse algunas valoraciones que, aunque no defienden la intolerancia, objetan el valor de la tolerancia y evidencian sus diversos contenidos desde su aparición. Para Gabriel Riqueti conde de Mirabeau, la palabra tolerancia es «hasta cierto punto tiránica». Valoración semejante pronuncia Goethe: «Tolerar significa ofender»¹³; Schopenhauer consideró que «La tolerancia (...) no es siempre más que el resultado del más profundo desprecio por el resto de los humanos»¹⁴; Marcuse revela esta desconfianza al considerar la posibilidad de «hacer de la tolerancia un instrumento para el mantenimiento de la sumisión abyecta» (Marcuse, 1977: 82), advirtiendo sus potencialidades represivas; al considerar sus efectos estéticos, Baudelaire se refiere a ella como la «tolerancia destructiva»¹⁵.

Ya con anterioridad, tanto la Ilustración como el Liberalismo del siglo XVIII, realizaron su reflexión sobre la tolerancia centrándola en el problema religioso —preocupaciones de filósofos como Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Hobbes, Locke y Hume, así lo evidencian. Las reflexiones obligadas continuaron en épocas posteriores —las obras de J.S. Mill y Hegel así lo testifican. Con posterioridad, Sigmund Freud, lleva la tolerancia al mundo del instinto individual y la psicología de masas.

En la actualidad, las conceptualizaciones acerca de la tolerancia, se pueden encontrar en los trabajos de Bobbio, Popper y Rawls. Los dos primeros la han relacionado con el escepticismo por su fundamental preocupación por el tema de la verdad; no obstante, revelan un concepto distinto: mientras Bobbio se ha ocupado de mostrar cómo la tolerancia no supone el escepticismo, Popper por su cuenta, insiste en defender el escepticismo para construir una ética epistemológica basada en la tolerancia¹⁶. Para John Rawls, la tolerancia obliga al abandono de toda teoría comprensiva a fin de resolver la justicia sólo como imparcialidad pública, desplazando al espacio privado la religión y la moral¹⁷. También se

la equivocidad originada en la diversidad del objeto o tema referido es lo que ha impedido su inmediata adherencia, lo cual no se resuelve desde las abstracciones. Por ello, la salida de «ampliar las acepciones» es insuficiente sin reflexionar acerca del criterio por aplicar para distinguir cuáles acepciones incluir y de qué fuentes extraerlas.

Las diversas consideraciones de la tolerancia permiten advertir la ambigüedad del objeto referido y la desconfianza aludida por Sahel. Tolerancia puede bien significar un principio, una actitud, una norma ética, un derecho político y jurídico, una gracia, un lujo, un criterio epistemológico, un veredicto (indulgencia). No obstante, puede ser tomada como la racionalidad de una cultura que, en su acepción más amplia, involucraría aspectos de todos los demás objetos. La validez y legitimidad de la tolerancia supone una práctica ligada con nociones de perdón, paz (no violencia), respeto y valoración de la diferencia, comprensión, pluralidad, no discriminación, condescendencia, permisividad, indulgencia; mas por otra parte, se deslegitima cuando toma acepciones como desprecio, relativismo, abulia, indiferencia, sufrimiento, lascivia, aguante (el soportar), paciencia. La intolerancia evoca de inmediato un deterioro de la convivencia social, dogmatismo, fanatismo, represión, persecución, guerra, desautorización, no consentimiento, odio, intransigencia, inadmisibilidad de la discrepancia, inflexibilidad, impermeabilidad, rigidez, irascibilidad, e insoportabilidad, entre otros.

En el camino de dirimir los contenidos adecuados (el concepto mismo) de la tolerancia, al final siempre se detiene ante los límites de la tolerancia fijados a priori, poniendo en cuestión su universalidad. Un ejemplo relativamente reciente permite ingresar al problema directamente. El gobierno chino, declaró que la tolerancia constituye un valor occidental ajeno a su cultura oriental; rechaza así cualquier demanda o exigencia de tolerancia hacia ellos, con lo cual, el consenso acerca de su valor universal queda cuestionado; exígersela por lo tanto, aparecería como un acto de intolerancia.

Estos límites abstractos —lógicos—, surgen en todas las reflexiones; al final, todos contienen la aparentemente insalvable y limitante paradoja, cuya formulación ha sido atribuida originalmente a Rousseau: «ninguna tolerancia a los intolerantes»¹⁸. Desde entonces ha saltado en todas las reflexiones condicionando diversas prácticas; la lectura más inmediata fue la realizada por los jacobinos en la época del terror de los revolucionarios franceses: Louis-Antoine-Lion de Saint Just la traduce como «ninguna libertad a los enemigos de la libertad»¹⁹. También Karl Popper pretende «reivindicar el derecho a reprimir violentamente» a los intolerantes enemigos de la sociedad abierta (Popper, 1982: 511 y 512). Las Naciones Unidas reconoce la paradoja y declara, de seguido, que pese a ello, por sostener una política de oponerse a la intolerancia engendrada por el colonialismo no se «inmovilizará o inhibirá» para intervenir militarmente en un país que se gobierne intolerantemente. En igual sentido, Ferrater Mora declara: «La tolerancia de que hablo, y por la cual abogo, es todo lo contrario de una actitud absoluta e indiscriminada. De hecho, esta tolerancia lleva consigo una cierta dosis de intolerancia» (Ferrater, 1983: 55). Las reflexiones de Marcuse y Barrington Moore, aunque evaden la paradoja de distinta

manera, expresan esta discriminación: el primero reconoce la existencia de «efectivas limitaciones básicas» (Marcuse, 1977: 80) en su aplicación y conceptualización que podrían hacerla pseudotolerancia; y el segundo pretende rescatar la «auténtica tolerancia» (Barrington, 1977: 61) pues la otra puede llevar a confusión. Tampoco Hinkelammert niega «que toda tolerancia tiene que tener límites definidos» (Hinkelammert, 1984: 226). Como se advierte, ya sea a partir de la resignación ante la inevitabilidad de la paradoja, o evadiéndola, siempre se establece un límite a la tolerancia²⁰.

De renunciarse al universalismo, es evidente que la preocupación por los límites de la tolerancia no aparecería. Al rescatar la secta o el espíritu tribal²¹, la tolerancia puede ser total, pero ahora no será universal: absoluto relativismo. Y éste es justamente el problema: para hacerse universal, la tolerancia ha necesitado de límites, y éstos niegan su universalismo, pero si la tolerancia carece de límites pierde su universalidad. Expresado en términos de la demanda zapatista, esto significaría que, una sociedad en la que todos quepan es necesariamente la misma sociedad en la que no todo quepa.

El significado etimológico de tolerancia proviene del latín *tolerare* y designa soportar, aguantar en el sentido físico. Sentido presente aún en las ciencias instrumentales; tanto en la resistencia de materiales como en la prescripción de medicamentos, por ejemplo, suelen medirse el «grado de tolerancia». Constituye éste, el índice por medio del cual se mide la capacidad de soportar o salir airoso del embate al que se es sometido; la capacidad de no ser afectado, por tanto. De alguna manera, se mantiene con esta última acepción aunque fuera de su connotación física. Así las cosas, este significado se inclina hacia un soportar o aguantar al otro-no-yo y, por esto último, equivocado, inválido.

La tolerancia es un tema genéticamente de las sociedades modernas; suficientemente claro es pues, la obligatoriedad de inscribir la tolerancia dentro de la modernidad: nace como una forma de enfrentar el fanatismo religioso heredado del medioevo, resuelto vía secularización; también, como una forma de permitir la circulación sin restricciones de mercancías: *laissez faire*. La tolerancia nace desde un sujeto particular que la levanta desde dos ámbitos que le son propios: la economía y las relaciones de la religión y la política.

La tolerancia adquiere objetividad desde su fundamento (condiciones de posibilidad) material: sus propios sujetos. A partir de esta totalidad toma los diversos contenidos y designa los ámbitos de aplicación que alude a cada objeto. Así como a la noción de libertad no tiene sentido considerarla en términos de absoluta indeterminación, pues tal nivel de abstracción no pertenece al ámbito humano —imposibilidad humana—, obligándola a considerarla en términos concretos, carece de sentido considerar la noción de tolerancia en términos puros o abstractos, como lo llama Marcuse. Por el contrario, la tolerancia cobra sentido sólo en términos concretos: tolerancias específicas, civiles, desde la cual pueda conceptualizarse. La tolerancia absoluta representa un nivel de abstracción que le resta sentido a su formalización por este rumbo, pues tolerancia sólo puede darse hacia un proceder específico dentro de un ámbito concreto —al interior del cual puede ser, incluso, una necesidad transformada en



ha tomado una postura crítica más sistemática, que si bien no renuncia a levantar la tolerancia como un valor, tampoco la esgrime con toda certeza y sin diferenciación. La obra de Henry Kamen concluye tratando de distinguir la verdadera tolerancia. Los estudios de Iring Fetscher van dirigidos a señalar, por una parte, la insuficiencia de la tolerancia como virtud política, y por otra, no obstante, la necesidad de considerarla como una «pequeña virtud». Lo cual no dista de quienes la consideran «como algo provisional» (Rahner, 1977: 84). En las reflexiones de Franz Wimmer, la tolerancia supone la desconfianza hacia conceptos como exótico, bárbaro y pagano —y Julia Kristeva agrega, extranjero—, para abrir un «pólligo» del cual construir una filosofía intercultural. Las consideraciones de Claude Sahel, y Zaghoul Morsy revelan esta defensa de la tolerancia.

Pese a las objeciones, oposiciones y desconfianzas, todo el proceso ha conducido a plantear el análisis de categorías como extranjero, bárbaro, salvaje, hereje, pagano; algunos desconfiando totalmente de ellas, mientras otros levantándolas como necesidad a priori de la tolerancia. Algunos juzgan la tolerancia una virtud fundante (histórica) mientras otros, si bien la valoran altamente, le asignan un rol más modesto: «no le cargan la mano» (Marcuse, 1977: 80), pero nunca es valorada como despreciable o desechable. A manera de síntesis, la recientemente publicada Antología de textos que patrocinó la UNESCO, concluye:

«La Real Academia de la Lengua debiera ampliar las acepciones del término 'tolerancia'». (Zaghoul, 1993: 7).

La dificultad mayor y primera de la tolerancia comienza con el término mismo; «el campo semántico de esta palabra incita por sí mismo a desconfiar» (Sahel: 11, 1993). No obstante, las dificultades etimológicas no agotan todo el problema;

un valor—. En otros términos, en el ámbito humano, sólo puede existir la tolerancia hacia... o la tolerancia de...; fuera de esta esfera de lo permisible, la tolerancia encontrará sus límites. Debido a ello, por ejemplo, lo que Habermas considera es «que las áreas de tolerancia deben ser infinitamente más amplias» y Marcuse insiste en hablar de «ámbitos de tolerancia», pues se trata, justamente, de espacios de tolerancia fundamentados por los respectivos sujetos concretos: fines y necesidades a partir de los cuales se promueven, posibilitando ampliar sus alcances hasta los otros, hasta agotarlos en la creación de espacios de reconocimiento mutuo de los sujetos que siempre estarán, perpetuamente, en construcción.

Aunque, la tolerancia en realidad surgió ligada con la forma de existencia social centrada en el comercio y el capital. En este sentido, siempre se ha hablado de la tolerancia como una virtud o mérito de la burguesía. La llamada tolerancia burguesa ha sido altamente valorada hasta por los mismos excluidos por las formas de existencia social por ella desplegada como sujeto dominante. Para ella la tolerancia deviene en una necesidad²².

La tolerancia tiene lugar a partir del ámbito de la institucionalidad que objetiva al sujeto fundante, quien a su vez, desde su necesidad de preservación genera, un segundo ámbito, constituido por las posibilidades no previstas e inconscientes; resta un tercer ámbito de acciones inocuas, neutras e inofensivas. Cada tipo de sociedad, ante estos tres ámbitos, puede ser, en su orden: inflexible, tolerante e indiferente. El rango de tolerancia, queda circunscrito al espacio de las posibilidades de acrecentamiento del sistema social específico (sujeto fundante), llegando a incluir la esfera de las acciones inocuas, declarándolas casi siempre, acciones propias de la esfera privada. Así, mientras las necesidades del sujeto vayan siendo reducidas (hasta minimizarlas), los espacios de tolerancia se irán ampliando.

En este sentido, la universalidad de la tolerancia obligaría a sostener que «Sólo puede ser tolerante, en el sentido estricto, el que se conduce como sistema». (Giannini. Acoger lo Extranjero, en Sahel, 1993: 21). Y así, como sistema posee la capacidad de asimilar al extraño y nuevo (el otro), auto reorganizándose interiormente para poder reconocer (acoger) al otro sin disolverlo. De esta manera, el sistema hace referencia al organismo vivo: sujeto social-natural. Pero el alcance y valor (universalidad) de la tolerancia estará determinado por el sujeto fundante: su universal. Por ello, ya Marcuse había advertido que, de manera plenamente universal, tal sujeto está apenas en proceso.

«Todavía han de crearse las condiciones bajo las cuales la tolerancia pueda llegar de nuevo a ser una fuerza liberadora y humanizadora». (Marcuse, 1977: 99).

Mientras tanto, sólo puede operar como «condiciones previas para hallar el camino que conduce a la libertad». (op. cit.: 82). Lo inadmisibles, sin embargo, es la condición material de la tolerancia establecida por el mismo Marcuse:

«Las fuerzas de emancipación no pueden identificarse con ninguna clase social que, por virtud de su condición material, esté a cubierto de la falsa conciencia». (Marcuse, 1977: 100).

Pues tal condición—anular toda falsa conciencia sustentada en alguna estructura de clase o sujeto—, es humanamente imposible: la historia está constituida por tales estructuras de clases, en virtud de lo cual, justamente, la tolerancia es un valor principio práctico e histórico, no especulativo. En una tal sociedad en donde no exista ningún condicionamiento o determinación de clase, «ya no será necesaria tolerancia alguna» (Rahner, 1978: 85); si la necesidad está eliminada es porque ya no tiene fundamento: sujeto. En definitiva, Marcuse incurre en una contradicción en este aspecto decisivo: si la tolerancia está fundada en algún sujeto, al eliminar todo sujeto (estructura de clase, por ejemplo) la tolerancia pierde todo fundamento y desaparece. En síntesis, carece de sentido afirmar que la tolerancia sólo será legítima en una supuesta sociedad donde ya no es necesaria.

Una supuesta tal sociedad lleva al tema de la utopía de la tolerancia: el mundo en que todas las tolerancias sean posibles. Pero un mundo tal no existe ninguna tolerancia. En la utopía, la tolerancia se destruye. Un mundo en donde todo sea tolerado total y absolutamente, plenamente plural—todas las diferencias son posibles—, no supone de ninguna manera la tolerancia sino su anulación, porque primero, una tal sociedad carece de universalidad y se torna un mundo dominado tribalmente por una moral de secta, una sociedad excluyente: sociedad sin límites—antiutopía—, y segundo, porque sólo quitándole toda humanidad, un mundo así puede ser valorado positivamente; únicamente puede resolver la exclusión por medio de la homogenización: la universalidad puede aparecer entre iguales. Pero por una parte, una tal sociedad homogénea ya no necesita la tolerancia pues ésta es una respuesta a la diferencia y la pluralidad humana. Y por otra parte, una sociedad transparente, no será tanto una sociedad en donde toda tolerancia es posible, sino una en la que todo será posible, y por lo tanto, llamarla tolerante carece de sentido; la tolerancia sería obsoleta. Queda claro que la tolerancia sólo tiene sentido como necesidad histórica—necesidad de convivencia de los diversos pueblos—, ligada con la convivencia plural y diversa de los seres humanos reales y concretos que no persiguen su propia autodestrucción: historia. En este sentido, la tolerancia es trascendental a la historia aunque es a la vez, interior; la imposibilidad de la realización plena de la tolerancia (utopía), indica su carácter trascendente y a la vez necesario a la historia. Es decir, aunque cada una de sus formas específicas y concretas (históricas), sólo sean aplicables temporalmente, ella obliga a mantenerla en general, bajo cualquiera de sus formas históricas, como una condición permanente de la convivencia humana a lo largo de su historia. Esto significaría, que los límites en general, son propios a la historia—cualquiera que sean nunca se libra de ellos— aunque siempre está cambiando su forma y aplicación específica.

«Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible». (Hinkelammert, 1984: 232).

Operaría en consecuencia, siempre como una especie de «mínima moralía» parafraseando a Adorno, o como una «moral transitoria» al estilo de Descartes. Siempre presente aunque con diversos contenidos concretos. Su mayor valor es su negatividad: señalar la intolerancia, ello es, por una parte, la negación de aquellos espacios posibilitados—posiblemente por prejuicios—, y por otra parte, la obstrucción de toda transformación de los espacios destructores del tejido socio-natural necesario para la vida; impedir un cambio institucional, en tales casos, constituye la primera y básica intolerancia que sólo pretende ocultar la obsolescencia institucional.

En su proceso histórico, la tolerancia resuelve toda inevitable insuficiencia institucional a las nuevas condiciones en las relaciones humanas para dirimir el surgimiento de conflictos, tanto en la sociedad civil como en el Estado. Esto significa que no sustituye la lucha de clases—porque no puede significar que abre opciones para el desarrollo de las condiciones, sino que abre opciones para el desarrollo de las condiciones de tal lucha. Evidentemente, esto significa, reformularse el tema de la violencia, por lo cual no extraña que Marcuse haga de la violencia el tema central en su reflexión sobre la tolerancia. La resolución de conflictos, alcanza su superación no armada a través de la tolerancia como principio y término de los enfrentamientos, que sin embargo, no resuelve los conflictos sino que abre otro marco en donde pueden dirimir-

se; como base de la convivencia social actual, posibilita el espacio de las negociaciones. Asumido así, puede advertirse que se trata de un valor mínimo necesario que se torna represivo al pretender elevarse como un valor máximo. De esta manera, inevitablemente la tolerancia aparece ligada con el tema de la paz y la guerra, y con ello, la negociación. Así, de nuevo, la tolerancia supone conflictos concretos pendientes de resolución: ¿quién tolera a quién y qué le tolera? Sus contenidos y sujetos específicos.

No obstante, todo sujeto, al operacionalizar sus espacios de tolerancia, institucionaliza su fundamento en diversos ámbitos (ética, religión, política, etcétera); tutelados desde sus límites les da sentido de unidad, articulando la totalidad. Pero si el sujeto entra en descomposición y decadencia, dichos espacios pueden resultar obsoletos, y en esa medida, represivos; la obsolescencia del sujeto torna falsos o ideológicos los límites de la tolerancia que ahora se intentan perpetuarse presentándose abstractamente. El único límite legítimo que fundamenta toda la tolerancia es aquel que, a su vez, tutela el tejido socio-natural de la vida y, en consecuencia, el espacio de tolerancia legítimo es aquel que no amenaza tal tejido.

Por sujeto, en su sentido pleno, se entiende la doble consideración dada en la historia del pensamiento filosófico separadamente como objeto y sujeto: ser-en-sí y ser-para-sí. Puede advertirse, por lo tanto, que sujeto en el sentido aquí entendido, primeramente, no admite constituirse escindido de su objeto, sino que intenta tomarlo en aquella unidad en donde el ser-para-sí subsume al ser-en-sí, sin anularlo, ello es, se tiene a sí mismo, sujeto, como objeto; y en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el sujeto supone un sentido de totalidad (mundo-conciencia) no hay afuera. Pero no afuera en el sentido interior sino exterior—escatológico, por ejemplo—; aunque acotada exteriormente, en su interior se encuentra infinitamente abierta. Las imbricaciones o articulaciones del mundo y la conciencia (objeto y sujeto para la filosofía pre-kantiana) articulan y constituyen el sujeto tal como se entiende aquí: sustancia viva—efectiva y finita— que se autoconstruye infinitamente. Hegel le atribuyó la capacidad de iniciativa y Marx, posteriormente, la encarnación de la posibilidad histórica de la emancipación universal. Se trata en definitiva de «posición y atribución» de sí mismo (Collado, 1987: 93). El sujeto, por tanto, es quien posee capacidad de autoapropiación de sí: posicionado en la realidad que le ha sido dada, la asume e intenta desde ella atribuirse sus propios predicados; ser producto y productor de sí: autoconstruirse.

No obstante, el sujeto no implica ensimismamiento completo e independiente, como tampoco absoluto egocentrismo autárquico, o un tribalismo cerrado temeroso a toda relación o apertura al exterior²³, cuya dinámica tiende a eternizar un aislamiento total de esa identidad acabada, o más bien anquilosada, que encuentra su final autodevorándose en un goce perpetuo aparentemente egoísta, pero esencialmente narcisista²⁴. No se trata de construir un mundo que se anticipa a los nichos de los cementerios en donde reposan los restos de cada ser humano en la más profunda soledad: cada cual aislado en su tumba sin que la monotonía de su estar inocente sea perturbada por la expiación de algún pecado.

Por el contrario, aunque se trata de una realización no exenta de culpas y pecados, el sujeto posee la capacidad para asumirlas y expiarlos de alguna manera. No se trata de un sendero libre de todo error o inmoralidad, pues no es un sujeto trascendental perfecto y divino, sino un sujeto plenamente humano, libre eso sí, de todo pecado que, cual destino incontrolable, lo torna objeto. Por tanto, en este sendero, el sujeto tendrá siempre que expiar y su perar pecados y culpas, pero serán las culpas engendradas por sus propios pecados: hacerse efectivamente autorresponsable. Implica autonomía en una activa relación particular y específica con lo otro, por medio de la cual se universaliza: se construye en el proceso de unidad de la diferencia; no en la identidad consumada. Posicionado en el Yo objetivado se atribuye y predica las cualidades retroalimentándose desde el afuera interior; desde lo otro, cuya diferencia le permite afirmarse como Yo objetivado auténtico, como su ser proyectado que le devuelve su propia imagen superada: desdoblamiento desde sí mismo. No independiente pero sí autónomo, aspira a hacer de su realidad su verdad, y en esa medida, una expresión concreta de la verdad universal. Ese Yo es diferente pero es el mismo, sí mismo: su producción y objetivación; desdoblamiento activo en un proceso constante y siempre abierto, mas no enajenación completa en un punto acabado. Es decir, en términos de Morin, sujeto como realidad auto-exo-referenciada (C. Fr. Morin, 1993: 75). Como bien se advierte, en su sentido pleno sólo el sujeto puede ser universal.

BIBLIOGRAFÍA

Libros para la tolerancia: selección bibliográfica. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1995.
 Bobbio, Norberto. El futuro de la democracia. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1986.
 Elogio de la templanza y otros escritos morales. Madrid: Temas de hoy, 1997.
 Castro Gómez, Santiago. Crítica a la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill, 1996.
 Ferrater Mora, José. Ética aplicada (Del aborto a la violencia). Madrid: Alianza, 1983.
 Fetscher, Iring. La tolerancia: Una pequeña virtud imprescindible para la democracia (Panorama histórico y problemas actuales). Barcelona: Gedisa, 1996.
 Feyerabend, Paul. Tratado contra el método. Madrid: Tecnos, 1992.
 Gellner, Ernest. Condiciones de la libertad (la sociedad civil y sus rivales). Barcelona: Paidós, 1996.
 Giannini, Humberto. Reflexiones sobre la convivencia humana. Santiago: Universidad de Chile, 1965.
 Heilbroner, Robert L. Naturaleza y lógica del capitalismo. Barcelona: Península, 1990.
 Hinkelammert, Franz. Crítica a la razón utópica. San José: DEL, 1984.
 Kamen, Henry. Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna. Madrid: Alianza, 1987.
 Marx, Karl. Manifiesto del Partido Comunista, en Obras Escogidas, Moscú: Progreso, 1976.
 Moore, Barrington; Herbert, Marcuse; Wolff, Robert Paul. Crítica a la tolerancia pura. Madrid: Editora Nacional, 1977.
 Morin, Edgar. La noción de sujeto. En Freid Schnitman, Dora (ed.) «Nuevos Paradigmas. Cultura y Subjetividad». Buenos Aires: Paidós, 1993.
 Morsy, Zaghoul. La tolerancia (Antología de textos). Madrid: Popular/UNESCO, 1993.
 Odo, Elizabeth. Eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. New York: Naciones Unidas, 1989.
 Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Barcelona: Paidós, 1982.
 Rahner, Karl. Tolerancia, libertad y manipulación. Barcelona: Herder, 1978.
 Rawls, John. Liberalismo político. Méjico DF: FCE, 1996.
 Sahel, Claude (ed.). La tolerancia: por un humanismo herético. Madrid: Cátedra, 1993.
 Weber, Max. Economía y sociedad. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1984.

NOTAS

- En un mundo heterogéneo, la tolerancia resulta una condición indispensable de vida, porque la intolerancia, que reacciona contra la diferencia y sólo en condiciones de homogeneidad ocasiona enfrentamientos, conduce finalmente a la guerra y al genocidio para «resolver» las diferencias.
- Ello se advierte claramente en las comunicaciones, los transportes y el comercio, pero sobre todo y como consecuencia de lo anterior, en la producción material—objetivación universal— del ser humano. C. Fr., v. gr., Jorge Larraín Ibañez. Modernidad: Razón e identidad en América Latina. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996, p. 243.
- Los suicidios de niños, jóvenes, ancianos, ya individuales o en grupos, son manifestaciones extremas de esta insatisfacción. Pero sin llegar a tal extremo, se advierte en el surgimiento de nuevas religiones—como la «Nueva Era»— y en el fanatismo que los «extraterrestres» engendran en algunas sectas.
- En uno de los análisis sobre el estado actual de las ciencias sociales de América Latina, se concluye «En la actualidad, los distintos programas han empezado a usar mezclas originales de varias de estas aparentemente opuestas metodologías. (...) Existe ya una conciencia generalizada de que ninguna metodología por sí misma es suficiente para garantizar la justificación del conocimiento». [énfasis agregado] (Elguea, 1989: 106). Ello puede ejemplificarse, de nuevo con el caso de América Latina, aunque dichas conclusiones no son exclusivas de la región. «En términos generales puede afirmarse que el dogmatismo y el extremismo que caracterizaron a los debates sobre problemas de desarrollo en América Latina tienden a ser substituidos por una considerable tolerancia teórica y metodológica que facilita la discusión y la evolución racional en este campo» [énfasis agregado] (loc. cit.).
- Por ejemplo, en países como Nicaragua, Colombia y Méjico. C. Fr., V. Gr., Serrano Caldera. La unidad en la diversidad (hacia una cultura del consenso). Managua: San Rafael, 1993; y Gantiva Silva, Jorge. Democracia: concepto en construcción. en «Soberanía Popular y Democracia en Colombia», Bogotá, 1992, p. 142. Igualmente, la demanda de los zapatistas por «una sociedad en la que todos quepan» expresa, desde Chiapas, este conflicto ético.
- Las dificultades jurídicas de los Mapuches en Chile, las Mayas en Guatemala, los Bribris en Costa Rica, las culturas amazónicas en Brasil, etcétera, son algunos pocos ejemplos. Sucintamente, el problema surge al aplicarles una ley única, igualadora y ajena a su diversidad, cuyo origen se remonta a la creación de los Estados nacionales en el área.
- Directamente, el tema se encuentra considerado en la mayoría de las reflexiones sobre la «identidad costarricense». Sin pretender una lista completa, pueden mencionarse obras como las de Constantino Láscaris, Luis Barahona Jiménez, Eugenio Rodríguez y Jaime González Dobles.
- C. Fr., Karl Popper ¿En qué cree Occidente?, en «En busca de un mundo mejor», págs. 259-282, cit. Igualmente en la obra de Norberto Bobbio El futuro de la democracia, cit., págs 30 y 31.
- Históricamente, tal posibilidad la abrió David Hume al mostrar la debilidad de los juicios de la experiencia; obligó así al escepticismo sobre la verdad, que posteriormente condujo a advertir la necesidad de la tolerancia sobre los juicios de la razón.
- «...pocas veces topamos con un defensor de la tolerancia clamando en el desierto». (Kamen, 1987: 10).
- Se puede constatar que la tolerancia es, en las obras clásicas de la filosofía política, un tema marginal: no es un tema conectado con el corpus teórico central de cada filosofía. «La idea de la tolerancia... no hubiera podido nacer a partir del ideal de racionalidad de la Ilustración». (Humberto Giannini. Acoger lo Extranjero, en Sahel, 1993: 30). Otros, como John Rawls por ejemplo, juzgan la tolerancia como un principio básico y neutro a toda filosofía comprensiva (C. Fr. Rawls, 1996: 21 y 33).
- Ambas citas aparecen en Iring Fetscher, cit., p. 19.
- Arthur Schopenhauer. El amor, las mujeres y la muerte, cit., p. 208.
- Citado por Herbert Marcuse, 1977: 82.
- C. Fr. en Karl Popper. Tolerancia y responsabilidad intelectual, en «En busca de un mundo mejor», págs. 241-258. También en Norberto Bobbio. Elogio de la templanza, cit., págs. 89-100.
- «Aplicar los principios de tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente». (Rawls, 1996: 164).
- Al igual que las sentencias, «el fin justifica los medios» atribuida a Maquiavelo; «buen amigo es Platón, pero mejor la verdad» atribuida a Aristóteles; «si la realidad no se adecua a mi teoría, pero para ella» atribuida a Hegel, así, la sentencia «intolerancia con los intolerantes» tampoco se encuentra textualmente en Rousseau. Sin duda, tales sentencias resumen algunas interpretaciones posibles dadas en diversas épocas.
- En la época posterior al derrocamiento del régimen de Batista en Cuba apareció otra versión: «ninguna libertad a los enemigos de la revolución».
- Tomar la tolerancia abstractamente, sobre todo en América Latina, conduce por ejemplo a la pregunta desafortunada «¿cuáles injusticias son más o menos tolerables para el conjunto de la sociedad?» (Castro Gómez, 1996: 40). Además de partir de la tolerancia abstracta, también imagina a la justicia abstractamente: con un contenido único posible.
- Aquí, secta se entiende como toda comunidad o pensamiento que no tiene aspiraciones de universalidad (C. Fr. Weber: 1984, 925-938).
- Pueden citarse dos consideraciones, como ejemplos, que coinciden en señalar este fundamento generador de la tolerancia. «Al mismo tiempo, es necesario comentar dos aspectos de esta faceta cultural del capitalismo. La primera es la extraordinaria tolerancia en los pensamientos heréticos, escépticos, o desconcertantes, y en la actividad cultural (...). Segunda: debido al hecho de que las ideas son mercancías, pueden considerarse tan a la ligera o con tanta indiferencia. Una cultura basada en creencias sagradas tendría gran dificultad en tolerar amenazas continuas a la validez y santidad de su visión del mundo». (Heilbroner, 1990: 121). «Una sociedad ligada a una tecnología en expansión y, por tanto, a una base cognitiva también en expansión, no puede absolutizar o congelar su percepción del mundo. Tal sociedad adquiere un sentido de la independencia de la verdad natural de la sociedad misma y de sus requisitos, y le resulta realmente difícil tomar seriamente la noción de una revelación final y definitiva». (Guellner, 1996: 173). Anterior a Guellner y Heilbroner, en el siglo pasado Marx señaló «Una revolución continua en la producción, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores». (Marx, 1976: 114).
- Como erróneamente lo suponen análisis como los de Octavio Paz y Mario Vargas Llosa.
- Recuérdese que todo mito contiene una realidad no comprendida por la racionalidad vigente, y por ello, expresada bajo criterios propios y específicos—mitológicos— que requieren de una interpretación particular. Según el mito helénico, Narciso, al verse reflejado en el estanque de agua, se enamora de su propia imagen (falsa pues la mediación que utiliza no son los otros), y al querer apropiársela, cae al agua y perece ahogado. Esta imagen en pos de la cual marchará, no es su objetivación verdadera; la propia autodestrucción final evidencia su falsedad.



TOPICOS DEL HUMANISMO

Universidad Nacional
Centro de Estudios Generales
Apartado 86-3000
Costa Rica, América Latina
Teléfono 277-3307

MIEMBROS DE LA COMISION EDITORIAL:

Lic. Gerardo César Hurtado Ortiz,
editor

Dra. Zaida Fonseca Herrera
M.A. Ana Cecilia Sánchez Molina
Prof. Alfonso Chase Brenes

MECANOGRAFIA:

Sra. Olga Martha Rojas Bolaños



UNA  25
REALIDAD DE EXCELENCIA

Impreso en
el Programa de Publicaciones e
Impresiones de la
Universidad Nacional

PRESENTACION

El tema de la democracia y la independencia ocupa lugar importante en el humanismo contemporáneo. Desde aquí se estudian los procesos históricos que han consolidado los pilares en donde descansa y se construye necesariamente nuestro pensar sobre los ámbitos institucionales de nuestro ejercicio político. Estudiar las actuaciones legitimadoras de un estado que se reforma y permite el pleno ejercicio de la libertad que nos remonta al nacimiento de esa esfera que es la democracia contemporánea.

Por otra parte, el tema de la tolerancia es vital para comprender los compromisos radicales del hombre de hoy. El discurso sobre la identidad y los roles del Estado en cuanto a una política del asilo, sobre todo en un mundo globalizado en incesantes cambios, revelan lo vital del discernimiento de la racionalidad de este importante concepto en las sociedades actuales, que se translucen en el tejido de lo social. Se puede entonces vislumbrar que la tolerancia expresa también sus contradicciones al ser llevada al plano de la práctica humana en sus manifestaciones culturales, religiosas, políticas y éticas.

Gerardo César Hurtado O.
Editor