

Tolerancia e in-tolerancia Diferencia e in-diferencia*

Massimo Cacciari

La conferencia de esta noche nos invita a pensar en torno a un término: *tolerancia*, que es un término que parece inmediatamente claro e inmediatamente dotado de un gran valor. ¿Quién de nosotros no se dice tolerante? ¿Quién de nosotros no aprecia la tolerancia? Nos sentimos inclinados a ver en la tolerancia la virtud primordial que hace posible una paz. Pero ¿qué cosa pensamos cuando decimos paz? Yo creo que ahora ya nuestra cultura, cuando habla de paz, entiende por ella solamente un pacto, nada más que un pacto, nada más que una convención artificial que por un cierto período pone fin a la guerra. Una sistematización jurídica del conflicto. Prioritariamente, desde hace ya algunos siglos, cuando nuestra cultura habla de paz habla en términos substancialmente político-jurídicos, y no por casualidad, pues nuestra palabra *paz* (*pace*), *pax*, viene de *pactum* y es propiamente un pacto, una tregua. (...) Nuestra tolerancia puede ser una virtud útil para poner término al conflicto por un cierto período, pero en tal caso no tiene que ver con la verdadera paz ya que si pensamos la paz, no podemos pensarla simplemente como un intervalo de la guerra. Empero yo creo que nuestra cultura piensa la paz como el producto artificial que de algún modo deriva de la guerra. (...)

¿Qué cosa significa tolerancia? Tratemos de hacer una cierta fenomenología.

* Traducción realizada de la versión italiana editada en *Azzurra, Revista Informativa del Istituto Italiano di Cultura de Córdoba, Año 1, N°2, Julio-Agosto-Septiembre 1993*, que reproduce el texto de la conferencia que el filósofo italiano pronunciara en Córdoba el 13 de Junio de 1993.

Tenemos una *tolerancia-indiferencia*. Es la forma más común de tolerancia. Yo soy del todo indiferente en la confrontación con el otro. Esta indiferencia hace, por cierto, que yo sea naturalmente tolerante en la confrontación con el otro. El otro no me interesa, no es en modo alguno como yo y por eso lo tolero, porque ni siquiera lo veo. No sólo no lo conozco, no sólo no me interesa, sino que ni siquiera lo veo. Es la tolerancia de la enorme mayoría de los tolerantes.

Tenemos una *tolerancia senil* que yo definiré así: una tolerancia defensiva que es propia de las personas y de los organismos que han perdido toda fe en sí mismos y que se sienten de este modo impotentes, incapaces de afrontar el entorno, que son tolerantes, porque temen al entorno, porque no poseen verdad alguna que defender. Son aquellos organismos y aquellas personas que sólo pueden vivir en paz porque el conflicto los destruye. Sus valores, sus discursos y sus lenguajes son totalmente débiles, se han vuelto totalmente asfícticos, se han vuelto totalmente pobres y sólo pueden sobrevivir si el mundo permanece inmóvil, en paz; cualquier movimiento los destruye.

La historia nos ofrece una infinidad de ejemplos de *tolerancia senil*. Uno de los más grandes que recuerdo es aquél del senador Simaco, de fines del siglo IV, que predica la tolerancia contra el grande y violentísimo Ambrosio, obispo de Milán, y le dice: "pero cómo, ¿no eres tolerante en la confrontación con mi religión?". Su religión se había convertido ya en un ritualismo envejecido y Ambrosio no era tolerante, era un organismo vivo que debía crecer. Agustín era tolerante con los cultos paganos en Africa. Pero aquellos a los que predicaba la tolerancia eran organismos e individuos muertos.

Y de igual modo, esta tolerancia ¿no será acaso la nuestra o la de muchos de nosotros? Esto es: ¿no será acaso la forma de nuestra tolerancia, en gran medida, la de una tolerancia indiferente o senil, es decir, indiferente en el sentido de que no nos interesa más el otro? (...)

A nuestra cultura, a nuestros valores los sentimos exhaustos; consecuentemente, predicamos tolerancia.

¡Atención! Predicamos tolerancia para nosotros mismos como hacía Simaco que la predicaba para sí; pero cuando el paganismo, cuando la religión romana era todavía la *Religio Romana*, los predicadores de la tolerancia eran harto raros.

Tenemos una *tolerancia escéptica*: tercera forma de tolerancia que domina una gran parte de la cultura europea occidental de los siglos XVI y XVII. Una

tolerancia libertina, pero que es tal sólo en apariencia, pues se funda en un prepotente prejuicio, cual es el de creer que todos los otros son infantes, especie de niños que se divierten jugueteando con prejuicios, con supersticiones; en cambio el libertino, el escéptico-libertino cree ser el único que desde lo alto de su monte ve cómo todos los valores y los juicios se transforman, cómo cambian y cómo aquellos que permanecen encerrados en la propia fe son los fanáticos supersticiosos.

Esta forma de tolerancia escéptica se funda sobre un muy fuerte prejuicio: el *ego cogito*.

El yo, que ha alcanzado su propio fundamento, es la verdad indiscutible. Es una tolerancia sólo aparente, porque se funda en la afirmación prepotente del valor de aquél que tolera, del tolerante. Aquél que tolera a los otros es el único que tiene razón. Considerada atentamente, la tolerancia del iluminismo no cambia el tratamiento de la tolerancia en base al cual defino como libertinos a los grandes autores de los siglos XVI y XVII, tales como Rabelais y Montaigne.

Pero si es necesario ver todos los tipos de tolerancia que debemos criticar, con las que creo que no podemos identificarnos, nuestra tolerancia no podrá ser indiferente ni senil ni escéptico-libertina. Nuestra tolerancia no puede ser de carácter iluminístico, esto es, no puede basarse sobre el presupuesto de que sólo yo tengo razón mientras los otros son unos pobres supersticiosos a los que debo tolerar en la paciente espera de que lleguen a ser iluminados. Todas estas tolerancias son profundamente intolerantes; pero ¿no será la idea de tolerancia en cuanto tal intolerante? Yo creo que sí.

Pero ¿qué cosa es aquello que yo tolero? ¿qué cosa puedo tolerar? *Puedo tolerar solamente aquello que no estimo verdadero. Si yo estimo verdadero un discurso, no lo tolero: lo comparto.* No tiene ningún sentido decir que tolero una cosa si no es que la estimo verdadera. A aquello que estimo verdadero, necesario o bueno, no puedo tolerarlo, lo quiero, lo comparto, tomo parte en ello. Pero si no considero verdadero aquello que tolero, ¿no es una consecuencia inevitable el que trate de eliminarlo? Cualquiera de nosotros, en buena fe, si se encuentra frente a un discurso o a una posición que no considera verdadera, ¿no está moralmente obligado a intentar eliminarla? Si me topo con alguien que está en el error, ¿no debo procurar sacarlo del error? *No puedo tolerar sino aquello que estimo verdadero, en tanto que a aquello que no estimo verdadero debo conducirlo a la verdad.* Debo negarlo en cuanto falsedad. La posición de la tolerancia conduce entonces a la posición de los filósofos iluministas, esto es,

a la tentativa de erradicar el error. El Iluminismo nace como una posición de gran tolerancia y acaba como una posición de absoluta intolerancia. Pero esto es inevitable, porque la tolerancia es tal solamente en la confrontación con aquello que no es verdadero (...). La tolerancia es entonces un *falso valor*.

Si pensamos en esta raíz de la cuestión (...) debemos admitir que sobre la base de la tolerancia no construiremos paz alguna.

Encontramos una profunda y radical intolerancia en el discurso sobre la tolerancia.

Al construir la paz no puedo ser tolerante en la confrontación con las otras posiciones; debo reconocerlas como otras y, al mismo tiempo, como distintas de mí, pero necesarias a mí mismo.

(...) El pensamiento europeo occidental ha intentado también pensar la paz (...) en otros términos que los de la tolerancia. Grandes filones de nuestro pensamiento filosófico y teológico, piensan la paz en términos de armonía entre los distintos; no en términos de tolerancia entre ellos, sino en términos de auténtica armonía, esto es, de una conexión tal entre los distintos, que los mismos forman un uno. Es el gran esfuerzo también de la teología cristiana. *Unum* singular *Sumus* plural. Es una armonía en la que los distintos permanecen distintos y no obstante forman una unidad.

Toda la antropología, toda la filosofía de la historia de impronta cristiana nace de esta postura: no es ya la tolerancia entre los distintos, sino que son los distintos que se reconocen entre sí, una pluralidad que se reconoce unidad. Pero si a esta idea de armonía la apartamos de su dimensión metafísico-teológica y la pensamos políticamente, ¿qué problemas conlleva? Este es un discurso que tiene su origen en el debate trinitario.

(...) Pero si a este discurso que tiene su origen en esa dimensión teológica nosotros tratamos de traducirlo a términos políticos, vemos que históricamente ha comportado la búsqueda incesante, desde las postrimerías de la filosofía griega clásica, del término medio; del número o de las mediaciones que armonizan a los opuestos. Un gran tema de carácter filosófico-musical que domina toda nuestra cultura: conocer los opuestos e intentar armonizarlos. En la ciudad existen intereses, posiciones, culturas opuestas, ¿cómo armonizarlas? ¿Cómo conectarlas? Se pueden conectar solamente de la manera como en música conectamos lo grave con lo agudo procurando precisamente el medio armónico. Es el gran tema de la *Ética* de Aristóteles. La *mesotes* aristotélica es exactamente esto. Es la traducción a términos seculares de Platón, del *Timeo* de

Platón, pero concierne siempre al mismo gran tema originariamente pitagórico. El problema de la filosofía, como el problema del buen político consiste en armonizar los opuestos. Pero, ¿cómo se armonizan los opuestos? Sólo armonizo los opuestos si acierto a definir el término medio y entonces toda la búsqueda se endereza—para decirlo en términos platónicos— al *metaxi*, al término medio.

Pero en esta cifra intermedia no se dan más los opuestos en cuanto tales. La búsqueda de la *mesotes* deviene *reductio ad unum*: ya no tengo más los opuestos invariables, sino que procuro constreñirlos al medio; y aquí, en el término armonía, resuena la misma raíz de arma; armonía y arma tienen la misma raíz, son la misma palabra (...).

La armonía es aquella operación por la que los opuestos son anulados como tales y reducidos al término medio. Pero ¿cuántos pueden ser los términos medios? ¿Y quién decide cuál es la buena armonía, cuál es la *mesotes* que da la buena música?

Frecuentemente nuestro diálogo entre las diversas culturas o nuestra tolerancia, ¿no es propiamente la patética tentativa de encontrar la vía intermedia?

Yo me intereso mucho, también en Italia, en discutir este tema con sacerdotes y teólogos y he participado en varios congresos. Muchas veces he advertido casi fastidio respecto a este propósito. En el intento desesperado de individualizar la vía del medio, los dialogantes no presentábamos del todo la propia verdad, sino que casi la edulcorábamos, peor aún, la recortábamos para intentar aproximarnos lo más posible al otro. Se perdían así los opuestos y todo el trabajo resultaba desviado a definir términos medios en los que incluso la riqueza del término *distinto*, del opuesto, se perdía.

De este modo, la verdad que uno afirma, la propia verdad, viene disminuida, despotenciada de modo que pueda acoger fácilmente el discurso ajeno o aproximarse a él. Pero ésta, lejos de ser una construcción de paz es una operación violenta, porque es propiamente la operación que despotencia, subvalora, reduce las diversas posiciones en su auténtico valor, busca hacerlas más disponibles y lo que parece tolerancia es en realidad violencia que muchas veces nos hacemos a nosotros mismos por dialogar.

Ahora, no puede ser esta la vía de una auténtica búsqueda de la paz, porque ésta sólo puede concebirse cuando yo y el otro estamos juntos, y aquí nos encontramos juntos en unos términos medios abstractos que no me corresponden ni a mí ni al otro: son acomodamientos artificiales. Esta no es la paz. Puede haber el máximo de pactos, de convenciones, de invenciones lingüísticas que duren lo

que una mañana, como la experiencia enseña, pues todo diálogo interreligioso, o incluso interfilosófico o intercultural que se ha basado en esta perspectiva, no ha durado nada. Pero ahora, ¿debemos resignarnos a comprender que nosotros, hombres mortales, sólo así podemos construir la paz, que no nos son dados otros medios (...), sino buscar alguna vía intermedia que nos permita proseguir nuestro camino, y que es mejor, sumado todo, abandonar otras más altas aspiraciones porque no son sino veleidad? Estos filósofos y estos teólogos dicen que apenas pensamos en una paz verdadera, caemos probablemente en un formidable error, pues la paz verdadera, aquella que algún medieval llamaba *pax profunda*, no es de este mundo. Mis amigos teólogos me recuerdan el texto de Juan, 14, 27, donde Jesús dice: *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis*, esto es, explica San Agustín, que Jesús deja dos paces, no una sola, porque quiere hacer comprender que la primera, la paz que deja a sus discípulos en el momento de la cena, es la paz que podemos construir en este mundo; y es la paz que a fin de cuentas es sólo de la *Iglesia militans*, añade San Agustín, de la Iglesia en guerra, porque esto significa *militans*. Pero la otra paz—*pacem meam do vobis*—, es la paz verdaderamente suya: por eso repite la frase aunque no es una repetición porque la primera es *pacem* y nada más, en tanto la segunda es *pacem meam*, paz verdadera, pero asimismo paz escatológica, no de esta tierra, no de este mundo. Ahora deberemos concluir que si nos atenemos a la paz verdadera, la paz profunda, la misma es una dimensión puramente escatológica del discurso de la paz. En el mundo la paz es sólo pacto y en consecuencia, de un modo o de otro, valen todos los discursos que antes hemos criticado. Si, tenemos razón al criticarlos, al comprender los límites, pero al mismo tiempo en estos límites estamos (...) ¿Debemos pues rendirnos y decir que no podemos dar otro sentido a la paz sino aquél sentido escatológico? Yo creo que debemos resistir un poco más antes de rendirnos y reafirmar la cuestión, esto es, pensar en una comunidad, en un ser juntos de los absolutamente distintos, no de personas que intentan mediar para comunicarse, que se despotencian para comunicarse, sino de personas seguras de su verdad pero que piensan sin embargo en la propia verdad y por consiguiente en la propia distinción (...). Piensan la propia verdad en términos tales que para identificarse a sí mismos deben reconocer la verdad y la necesidad del otro. ¿Es posible pensar esto ahora o debemos tener fe en que este milagro nos sea deparado de la Jerusalén celeste? (...) Esto, admitido que tal sea la interpretación de la Jerusalén celeste, por la que todo deviene pura luz y las diversas distinciones y cada una de las singulares diferencias se perdonen.

Pero es sólo una mala teología la que piensa así; la gran teología de los Padres, la teología de los Doctores la piensa exactamente como la pienso yo, vale decir que la Jerusalén celeste será el triunfo de la plural-singularidad en la que no estaremos confundidos como estamos ahora, confundidos en los idiomas, en los lenguajes, en los pensamientos, en los rostros. Seremos este singular cada uno de nosotros y nos amaremos como estos singulares, pero ésta ¿sólo puede ser una promesa escatológica o puede ser pensada ahora? Yo pienso que debe ser pensada ahora. Probemos de pensarla:

Como primer esbozo propongo que la idea de que sea necesaria la absoluta distinción para permitir la paz es una idea paradójica porque nosotros pensamos la paz como un acuerdo que confunde (...) ¿Qué cosa constituye el lugar común o, para hablar el lenguaje de los filósofos antiguos, el *Logos xixon*--como lo llamaba Heráclito--, el *Logos*, la razón común a todos? ¿Qué cosa es verdadera, esencial y radicalmente común? ¿Qué cosa tiene cada uno de nosotros así como también el otro mismo la tiene? Esto común ¿qué es? ¿Una palabra, un lenguaje, un comportamiento, un *ethos*, una religión? Nada de esto. ¿Qué cosa nos es verdaderamente común sino el diferir? Nosotros somos perfectamente uno (comuni) en esto: que cada uno de nosotros, cada ente, no sólo todo hombre, sino todo ente, difiere del otro; es el gran tema nunca suficientemente indagado de la *Ecceitas*: *aquello que es común a todos, aquello que a todos es común es que cada uno difiere del otro.*

Aquello que es originario, que es común a todos es el diferir. Uno y diferir no se contradicen, sino que son pensados juntos. Esto es común: el diferir. Esto es uno: el diferir. Pero si tal cosa es verdad ¿cuál es la inmediata consecuencia? (...) Si yo me pienso a la luz de este origen, ahora mi relación con el otro se establece en estos términos: Yo soy esto distinto, esto absolutamente distinto del otro. Pero precisamente esto significa que el otro me es necesario (...) Si yo soy lo absolutamente distinto, *ecceitas singularitas*, ¿soy acaso solo? ¿soy acaso autónomo? De ningún modo. Porque se es absolutamente distinto en la medida en que se identifica en tanto que distinto; pero ¿distinto de qué? Distinto del otro. Y de aquí, lo absolutamente distinto, aquello que no puede sino ser distinto, tiene necesidad del otro para ser, si no, no es más lo absolutamente distinto. (...) ¿Qué cosa es esta propuesta paradójica que hago?

Que solamente si acertamos en concebimos como absolutamente distintos, podemos estar juntos. Ninguna vía del medio, ningún compromiso, ninguna mediación me podrá volver el *cum* de una verdadera paz, sino solamente el

concebirse con fuerza en los propios valores, en la propia originalidad en el sentido verdadero de la palabra "origen" (...), y esto es efectivamente reconocer también la necesidad del otro. No más tolerarlo, porque si el otro no es, yo mismo dejo de ser en cuanto absolutamente distinto.

Encontramos huellas de esta idea en la gran tradición filosófica y teológica occidental. Me referiré a un filósofo y teólogo que, extrañamente, circula muy poco en la teología y que, en cambio, a mi parecer, debería ser una verdadera mina, incluso para los estudios ecuménicos actuales. Hablo de Nicolás de Cusa, el gran cardenal cusano, el más grande filósofo del cuatrocientos europeo. El construye un discurso no muy diverso ni alejado de este y añade otro trazo—preciosísimo para los filósofos y los teólogos— en torno al cual podré concluir mi conferencia.

No dispongo de tiempo para mostrar toda la articulación, que es de una vertiginosa sutileza —no porque sí el cusano fue asimilado por todos los idealistas, por Hegel y por Schelling, particularmente— pero añado otro trazo más, recordando un libro que se refiere a nuestro tema, el *De pace fidei*, precisamente dedicado al intento de encontrar el modo de hacer la "paz" en las grandes guerras que convulsionaban Europa, y que la enfrentaban al Islam. Tema de extraordinaria actualidad, para nosotros europeos, al menos. Esta relación, esta confrontación con el Islam será acaso el tema decisivo de los próximos decenios, más decisivo todavía que la confrontación interna entre las varias confesiones cristianas, porque será propiamente la confrontación con el otro. Allí verdaderamente entrará en bancarrota todo discurso de la tolerancia, de la vía media. (...).

El cusano, con una intuición extraordinaria, se pregunta cómo sería posible el verdadero diálogo, la verdadera paz entre las diversas religiones cristianas y la más perfecta de todas las religiones. Por consiguiente, ninguna concesión a nuestro punto de vista: una perfecta intolerancia. Al mismo tiempo se plantea el problema de la relación, del encuentro verdadero también con el Islam, con el Corán, el otro libro. ¿Busca mediaciones, compromisos? Nada de eso. Precisamente se opone al Islam (...), se opone como cristiano al interlocutor musulmán y le dice: "Razona conmigo, ve cómo veo yo la cosa. Yo afirmo que Dios es uno y trino y creo poder demostrarlo en términos que no podemos afrontar aquí. Pero considera que sobre este punto somos absolutamente distintos; como infinito, Dios, en tanto última idea de la mente, idea que, incluso más, es superior a todo pensamiento sobre Dios, no es ni uno ni trío y no le cabe

ningún nombre”. Dice aquí el cusano: el diálogo entre los distintos, entre los absolutamente distintos, es posible con tal de que todos los distintos no sólo se vean los unos a los otros perfectamente distintos, sino que también vean juntos una *verdad inapresable* (inttingibile), infinita que sobresale, que domina todos sus nombres; vale decir que todos nuestros discursos, incluso todos nuestros dogmas religiosos, agrega el cusano, no son otra cosa que conjeturas de la *verdad inapresable* y entonces la paz entre estos absolutamente distintos puede tener lugar con estas dos condiciones: que juntos nos sepamos y nos reconozcamos como absolutamente distintos y que, al mismo tiempo, reconozcamos la propia verdad; aquella verdad que decimos como representación de lo inapresable, no como representación exhaustiva de lo inapresable de lo que se pueda decir: “Esto es Dios”. No. Mi conjetura respecto de la inapresable verdad divina es el dogma de la Santísima Trinidad. La mía es una conjetura porque todo lo que digo y todo lo que represento no puede sino ser conjetural respecto de lo inapresable. Me parece que ésta es una posición de extraordinario interés, no sólo teológico, sino también filosófico.

La verdadera paz no puede darse sino a partir de estas dos condiciones: la primera, en torno a la cual me he detenido ya bastante, es la de concebir la unidad en la perfecta distinción, y de concebir esta relación a la luz de una verdad que trasciende siempre, y que ninguna representación develará jamás. (...) Esta es la huella que es preciso seguir. Se trata de una corriente un poco soterrada de nuestra tradición filosófica y teológica. Es una tradición de impronta neoplatónica que se desarrolla en el Humanismo a través del Cusano y que reaparece en Leibniz; luego, de nuevo en Schelling y que nosotros, filósofos y teólogos, hemos perdido. Creo que más allá de esta apertura, del intento de pensar según esta huella, somos de nuevo arrojados necesariamente a la fatiga de tentativas contingentes, ocasionales, efímeras de establecer muy débiles diálogos; y gran parte de la actualmente considerada filosofía del diálogo me parece precisamente debilísima, misérrima, justamente desde el punto de vista de estos supuestos que he expuesto, de estos fundamentos teóricos y teológicos. No sólo en nuestra tradición se dan supuestos similares; por fortuna, también se dan en la tradición teológica judaica.

Afloran posiciones de este género en los grandes pensadores y poetas de la tradición judía, tanto como en ciertos místicos islámicos. Pero me agradecería concluir con la extraordinaria conclusión de la *Novela de los tres sabios* de Raimundo Lulio, el gran filósofo catalán del siglo XIII, primer autor, entre otras

cosas, de un tratado de filosofía en lengua vulgar, el segundo es Dante Alighieri. En Italia decimos que Dante es el primero, pero en realidad es el segundo. Los tres sabios representantes de las tres religiones del libro conversan juntos a lo largo del camino y hablan intentando convencerse mutuamente, con gran civilidad. Todos esperan que se concluya con la afirmación de la verdad en la que Raimundo Lulio creía fervientemente, con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente. El libro, en cambio, concluye con una extraordinaria apertura precisamente hacia lo inapresable a que antes nos referíamos. Los tres sabios—que al despedirse se excusan primero—se prometen recíprocamente seguir esforzándose en la búsqueda y proseguir su coloquio. Es un esfuerzo de eterna inquisición y resulta muy agustiniano. Agustín decía: yo no busco para encontrar, porque sé que aquello que puedo encontrar, en el sentido de aprehender, comprender, capturar, no es aquello que busco: busco porque al buscar crece constantemente el deseo, el amor por encontrar. Buscando yo encuentro. ¿Qué cosa? El amor por encontrar.

En consecuencia, nuestra tradición filosófica y teológica está llena de cabos en esta dirección. Es necesario tener el coraje de tomar estos cabos y no contentarse más con los diálogos de buen mercado.

Traducción de Sergio Sánchez

