

LA HUMANIDAD EN EL ESPEJO DE LA TOLERANCIA

Ángel Ocampo

INTRODUCCIÓN

Al advertir los signos de fanatismo con los que inicia la humanidad este milenio, surge el anhelo por una cultura donde la tolerancia sea el valor central de un sujeto plural, fundante de una humanidad diversa. Este deseo no será en vano si al discutir la tolerancia se genera una cultura que cuestione y finalmente rompa la racionalidad vigente. Se advierte que la creación de una cultura de tolerancia no calzará con muchas de las instituciones y matrices conceptuales vigentes. Un mundo tolerante requerirá transformar esta institucionalidad moderna que configura la actual espiritualidad -formas de conciencia-, valga decir, requerirá transformar al actual ser humano. Por esto, el discernimiento requerido para emprender semejante lucha, pasa por la crítica de la racionalidad moderna, no por su reproducción. Esta crítica no puede formularse desde la misma razón moderna que, como lo señala John Gray, ya no contribuye al discernimiento del mundo actual.

"El mundo que está surgiendo del fin de la guerra fría no puede verse con claridad a través de la lente de una filosofía de la Ilustración".
(2000: 133)

Este mundo post Guerra Fría deberá ser analizado desde una racionalidad o conciencia nueva que es preciso construir. Es necesario para ello que el ser humano sea el criterio desde el cual se juzgan las instituciones y no al revés. No obstante, la idea de un nuevo humanismo al estilo del proyecto Renacentista, hoy ya no basta. No

será otra abstracción del ser humano que sustente la creación de algún proyecto de Estado, la que se sustituya el humanismo moderno. No serán las instituciones políticas en el sentido moderno. Será el ser humano a partir del cual sea preciso configurar la nueva racionalidad; no desde un humanismo sino desde la humanidad.

Con la humanidad como criterio, será posible revisar las formas de pensar y sentir (conciencia) sobre las que se cimientan las sociedades actualmente establecidas. Esta revisión puede tener lugar si la tolerancia es asumida como un valor, pues la tolerancia es una demanda humana a las instituciones, pidiendo cuentas por su situación. El camino hacia la humanidad que aquí se explora es el de la tolerancia. En este sentido, se tratará de repensar algunas implicaciones humanas de la tolerancia, indagar su origen, concepto y posibilidades en la sociedad, sus repercusiones en la cultura o en las formas de conciencia. Esta conciencia deberá permitir el discernimiento y la denuncia de la intolerancia cada vez que se presente, no pasarle de lado y mucho menos participar de ella; arribar en definitiva, a una nueva sensibilidad o cultura que avizore una nueva humanidad.

ACTUALIDAD DE LA TOLERANCIA

La versión actual de la intolerancia se percibe y despliega bajo formas xenófobas y chauvinistas, a partir de la autoliquidación de los regímenes que imperaron en los países de Europa del Este. En el mismo momento en que fracasan los regímenes de Europa oriental, se puso en marcha

un proyecto de construcción de un "Nuevo Orden Internacional"¹. Este proyecto globalitario², por su propia dinámica, ha puesto en crisis las fronteras nacionales dejando al descubierto la diversidad humana existente dentro de esas fronteras unificadoras. La diversidad de identidades y culturas que aún subsistían en las naciones y que ni la violencia que supuso la realización del Estado-Nación resolvió o eliminó, surgió como reacción a la homogeneización del globalitarismo³. Adicionalmente, este mismo proyecto provocó masivos movimientos migratorios de desempleados que han obligado a culturas diferentes a convivir en los mismos espacios. Ahí, por contraste, se ha mostrado la existencia de la diversidad. Por ello, los debates en torno de la tolerancia contienen los conflictos o contradicciones reconocidos en el presente mundo globalitario. Los conflictos y contradicciones del mundo que sobrevive al acabar la Guerra Fría, saltan en la discusión sobre la tolerancia. Esto no es extraño: la tolerancia nunca ha surgido desde una especulación sino como una demanda o necesidad histórica.

"... pocas veces topamos con un defensor de la tolerancia clamando en el desierto". (Kamen, 1987: 10)

En un mundo heterogéneo, con fuerzas (capacidades de exterminio) enfrentadas, la tolerancia resulta una condición indispensable para la vida pues la intolerancia, que reacciona contra toda diferencia y sólo en condiciones de homogeneidad no ocasiona enfrentamientos, luego del etnocidio al que convoca, amenaza finalmente con el auto exterminio total. En este marco socio-histórico de explosión de diversidades hoy surge, de nuevo, la conciencia sobre el valor de la tolerancia y su necesidad planetaria: condición necesaria para una vida plural y diversa.

"La tolerancia hace posible la diferencia; la diferencia hace necesaria la tolerancia". (Walzer, 1998: 13)

A diferencia de la primera modernidad que hizo de la libertad su mayor pretensión, la llamada posmodernidad acabó haciendo de la

tolerancia su valor central; la primera insistió en reivindicar la igualdad, la segunda, ha debido disputar con la diferencia. La conciencia sobre la tolerancia resurge en un momento en que las sociedades modernas insisten menos en su principio individualista y le asaltan preocupaciones societales.

"La democracia pluralista con su virtud propia, la tolerancia, constituye la fase más avanzada en el desarrollo político del capitalismo industrial". (Wolff, 1977: 50)

En la atmósfera cultural que se autodenominó posmoderna, la tolerancia se ha difundido con mayor vigor. Ahí aparecen los discursos sobre la muerte de las ideologías, de la filosofía, de la utopía, del sujeto y, en su versión más rupestre, la muerte de la historia. En tal dirección surgieron reformulaciones teóricas y metodológicas eclécticas en donde los viejos enfrentamientos teóricos "tienden a ser sustituidos por una considerable tolerancia teórica y metodológica" (Elguea, 1989: 106). La UNESCO había declarado su valoración positiva cuando oficializó a 1995, año internacional de la tolerancia y, desde ese año, a octubre, mes internacional de la tolerancia.

En la actualidad la tolerancia ha servido para retroalimentar los cuestionamientos sobre categorías como bárbaro, salvaje, exótico, extranjero, hereje, pagano⁴ y, en fin, todo aquello que configura la otredad que nunca acabará de surgirle a toda institución establecida. A esta lista habría que agregarle también las nociones de enemigo y demonio.

ACERCA DEL FUNDAMENTALISMO

Suele considerarse que la irrupción de los fundamentalismos constituye uno de los fenómenos que están caracterizando los tiempos que corren⁵. En efecto, diversas manifestaciones de dogmatismo, fanatismo y mesianismo hoy tienden a tornarse cotidianas. Esta caracterización, no obstante, no valora el fanatismo universal que de diversas maneras afecta y padece la humanidad globalizada, el más preocupante y peligroso: el de las actuales instituciones desde cuyo centralismo y

unilateralidad se pretende sostener el presente orden globalitario. Al ignorar este rasgo, la noción 'fundamentalismo' no logra asumir la totalidad del fenómeno sino que asume rasgos parciales. El término 'fundamentalismo' no es el más apropiado para comprender y caracterizar esta época pues no da debida cuenta de esta realidad.

La inconveniencia del término 'fundamentalismo' inicia en su polisemia porque a partir de ella se impide su asimilación y empleo adecuado. Esta equívocidad genera una arbitrariedad en los contenidos del término que no sobrevive mucho tiempo. Los intereses dominantes siempre resuelven pronto la arbitrariedad, al privilegiar los contenidos que le resultan apropiados.

En efecto, la mayoría de las veces, la actual cultura dominante⁶ utiliza el término 'fundamentalismo' con una acepción peyorativa, reservándolo para denominar todo aquello que reacciona al embate universalista y no se somete a ese proyecto homogeneizador ajeno a sus necesidades concretas; denomina así toda lucha o acción social que emprende toda comunidad, tribu o etnia para impedir la destrucción de su identidad.

Si se analiza con cuidado, no obstante, se advierte que a estas luchas se les llama fundamentalistas porque se resisten a ser objetos de dominación o piezas de un proyecto imperial que arremete contra ellas tendiendo a destruirlas; resisten porque en definitiva se niegan a morir. Afianzarse en su propia cultura -fundamentos- como sujeto de su historia, ha constituido una reacción universal a semejante agresión planetaria. De hecho, el término fundamentalismo, en su acepción más elemental, significa exactamente eso revelado en esta forma de resistencia: retorno a los fundamentos. Tal afianzamiento en los orígenes o fundamentos no contiene, necesariamente y en primera instancia, una actitud contra el otro; es una opción más por auto-construirse que quizás, en algunos casos, alcance un carácter endogámico. Pero la idea de volver sobre sí mismo no implica necesariamente la destrucción del otro. De esta manera, el término fundamentalismo no necesariamente evoca un fenómeno para rechazar o para promover en sí mismo. Es simplemente una opción que puede ser juzgada desde muy diversas posturas. Para cada postura, el

afianzamiento del otro en sus fundamentos puede parecer fundamentalista o no. En este sentido, todas las culturas, en el momento en que asumen una actitud endogámica, pueden parecer fundamentalistas para otras y ninguna puede atribuirse el uso absoluto de esta voz.

De esta manera, la condena y rechazo que apresura el calificativo absoluto de fundamentalista para quienes resisten, sólo puede provenir de una postura particular más. Sin embargo, a diferencia de las otras, ésta tiene una pretensión universalista (de dominio universal). Esta postura universalista sólo reconoce fanatismo y dogmatismo en el otro porque se percibe a sí misma como natural o divinamente correcta. Como no se valora a sí misma en su historicidad, no reconoce el fanatismo del proyecto imperial que pretende imponer. Mientras ignora el fanatismo propio, denuncia y persigue al otro que se resiste a su fanatismo, calificándolo de fanático. Así el fanatismo sólo procede de todo aquel que reacciona y se defiende del fanatismo universalista. Este fanatismo, mientras amenaza a toda la humanidad, califica de fundamentalista a todo lo que denuncie con su reacción este fanatismo. Así, esta minoría fanática que se enfrenta a todas las sociedades y culturas del mundo, percibe a la humanidad compuesta de "minorías fanáticas"⁷.

No obstante, el análisis permite advertir que las así llamadas "minorías fanáticas", no portan necesariamente un espíritu mesiánico de redención para la humanidad, pues como solamente se ocupan de ellas, no le es co-sustancial la agresión al otro. Cuando la fuerza se aplica a quien resiste, puede ser que éste conteste de igual manera: ejerciendo la fuerza. Pero es evidente entonces que, en tal caso, esa violencia será contestaria, reactiva. La noción de fundamentalismo no es, en sí misma, violenta. El carácter fundamentalista no origina, convoca o justifica el ejercicio de la violencia hacia el otro, pues ésta no proviene del ser fundamentalista⁸ o endogámico. La violencia se alimenta del espíritu mesiánico del universalismo; rasgo presente, por cierto, en la matriz de la modernidad.

Por otro lado, es cierto que la humanidad asiste a un fenómeno de dogmatismo y fanatismo que se presenta como característica de la época.

A fin de facilitar el reconocimiento de esta intransigencia se debe acudir a una terminología más apropiada. El término que permite una mejor aproximación a la actual coyuntura es el de *intolerancia*.

Se argüirá probablemente que el vocablo 'tolerancia' es también polisémico y conflictivo. Así es en efecto, pero esta dificultad no se traslada a su negación. El término 'intolerancia' tiende a denotar y connotar, con mayor aceptación, un disvalor; evoca y señala sin ambigüedad una conducta para impugnar. Alude además a una historia de dolor y muerte asumida culturalmente en una condena y rechazo: las Cruzadas que convocó el papa Urbano II en el año 1095, y las guerras religiosas europeas de finales de la época feudal -en particular, la llamada Noche de San Bartolomé-. Pero la razón fundamental y definitiva es que, mientras la noción de fundamentalismo se define desde sí misma, la noción de intolerancia por su parte lo hace en relación con un exterior hacia el cual se cierra, esto es, se define en términos del otro al cual se enfrenta, para excluirlo o incluso liquidarlo. Mientras el concepto de intolerancia supone al otro, la noción de fundamentalismo no. Consecuentemente, reflexionar la situación actual de la humanidad como un fenómeno de intolerancia, contribuye a buscar las relaciones históricas del fenómeno presente: quien tolera a quién y qué.

LA TRAMA DE LAS RELACIONES SOCIALES Y LA MODERNIDAD

La intolerancia puede tomar diversas manifestaciones y aparecer bajo disímiles formas: políticas, económicas, étnicas, sexuales, de libre expresión, etcétera. No obstante, todas las intolerancias⁹ emanan y se sustentan de una intolerancia límite que brinda el marco general de toda intolerancia: la trama de las relaciones sociales que fundamenta el conjunto de instituciones que cada cultura se da, con el fin de albergar su particular coordinación social del trabajo. Este es el fundamento de su humanidad. En la materialización de su génesis concreta, esto es, en las condiciones materiales de la vida real, siempre irreducible y

plagada de necesidades, los seres humanos concretos¹⁰ se ven obligados a establecerse límites a sí mismos, es decir, a no tolerar ciertas prácticas sociales mientras permiten y hasta incentivan otras. Aquí trazarán los límites entre lo bueno y lo malo, lo justo e injusto, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso; definen la historia que reconocerán y, en definitiva, trazarán el límite entre lo humano y lo no humano. El límite primario de la tolerancia expresa, por tanto, una lucha social contra aquello que subvertiría ese orden establecido. De esta manera, toda sociedad y civilización traza siempre límites a aquello que tolera. Los límites son los fenómenos más universales en la historia humana, con sus inevitables exclusiones; al interior de cada orden social y humano siempre aparecerán víctimas y sacrificados.

Lo particular de las sociedades modernas es que ocultan sus víctimas e intolerancias. Y cuando una sociedad no reconoce su intolerancia, se torna la organización social más intolerante. En la trama cultural vigente, se pueden localizar dos formas discursivas¹¹, de esta intolerancia oculta. Estas matrices retro-alimentan una sensibilidad o cultura de intolerancia. La primera proclama la eliminación de todos los límites, la segunda el reconocimiento de límites absolutos y sagrados. El relativismo del primero destruye la tolerancia porque elimina al sujeto; el absolutismo, por su parte, al pretender afirmarse como "sujeto" único, es incapaz de reconocer que en esa afirmación absoluta ha perdido su carácter de tal -ha perdido su actitud autocrítica y vigilante de sí mismo. Esta intolerancia se presenta como una forma de tolerancia. Ni el relativismo destructor ni el absolutismo ciego aportan una respuesta apropiada a la tolerancia: ambas posturas la destruyen y se convierten en dos formas de fundamentar la intolerancia¹². Mientras la primera acaba en el capricho, la segunda en la arbitrariedad. En el primer caso se niega todo límite y se establece que cada quien los pone donde se le antoje; en el segundo se postula que el límite es eterno. Como el capricho y la arbitrariedad lo resuelve el poder desde sí mismo, aquí la tolerancia no tiene lugar.

Cuando se niega todo límite, como en el caso de la primera matriz, se relativiza todo. En

tal relativización surge una arbitrariedad en la que la intolerancia queda oculta. Y por otro lado, cuando hace de sus intolerancias, límites absolutos, provoca la llamada paradoja de la tolerancia. Con la formulación de la intolerancia como una paradoja insalvable, se oculta y justifica la intolerancia desde la tolerancia. Se trata de una intolerancia que se practica en nombre de la tolerancia. Con esta inversión la modernidad niega la posibilidad de discernir la posible e inevitable obsolescencia de sus instituciones, las cuales mantiene creando una sociedad intolerante, incapaz de percibirse en su intolerancia.

La superación de la intolerancia se logra mediante la recuperación de la tolerancia, y ésta a su vez, pasa por la recuperación del sujeto. La superación de la intolerancia requiere de la recuperación del sujeto que la intolerancia, en cualquiera de sus dos manifestaciones, desechó.

EL SUJETO Y LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA

En el proceso de la recuperación del sujeto de la tolerancia, será preciso retomar la discusión sobre las fronteras. Todo debate sobre la intolerancia es siempre, subyacentemente, una discusión sobre la tolerancia. Y al discutir la tolerancia y la intolerancia, se discute implícitamente, la frontera entre ambos espacios: los límites. El problema central de la tolerancia es pues, fundamentar estos límites.

Cuando se entiende que los límites de la tolerancia son límites materiales -objetivos y subjetivos- a una acción humana posible, se advierte la presencia del sujeto. Los límites son condiciones de posibilidad para cada sujeto. Así, los límites que constriñen la tolerancia deben ser discernidos en correspondencia con las necesidades del sujeto y dentro de su espacio primario -red orgánica de interrelaciones humanas-, pues es ahí donde, además, encuentra sus límites el concepto mismo de tolerancia. La materialidad de los límites del sujeto, evidencia que la línea divisoria está trazada entre lo que será tenido como humano y no humano.

En una tradición que viene desde Kant y pasa por Wittgenstein, esta relación entre límites y sujeto ha estado en evidencia. Para aplicarlo a la tolerancia, no obstante, es menester efectuar una precisión. Sucintamente, a diferencia de esta tradición¹³, es preciso asumir que el límite no sostiene y fundamenta al sujeto sino que éste es quien lo trasciende. Se articula con él, pues este lo posibilita, pero sin identificarse, ya que el límite no posee la capacidad para agotar al sujeto; por el contrario, éste siempre lo trasciende.

Puede advertirse que el 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. Sin embargo, no hay un afuera en el sentido exterior, escatológico, pues su trascendencia es un afuera interior a la vida que siempre escapará de la red de instituciones establecidas; aunque acotada exteriormente, en su interior se encuentra infinitamente abierta. Las interrelaciones o articulaciones del mundo y la conciencia (objeto y sujeto para la filosofía prekantiana) articulan y constituyen el sujeto: sustancia viva -efectiva y finita- que se autoconstruye infinitamente: "posición y atribución" (Collado, 1987: 93) de sí mismo. El sujeto, por tanto, es quien posee capacidad de autointerpelación 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 interpeándose desde el otro.

"El sujeto es el paso del Ello al Yo, el control ejercido sobre lo vivido para que tenga sentido personal, para que el individuo se transforme en actor que se inserta en unas relaciones sociales transformándolas, pero sin identificarse nunca completamente con ningún grupo, con ninguna colectividad". (Touraine, 1993: 268)

Aunque no se identifica plenamente con ninguna de sus materializaciones (Ello), no se divorcia absolutamente de ellas. El Yo se separa de

su materialización para posicionarse e interpellarla. El divorcio sólo es un momento, aquel en donde es "formalmente libertad" (Hegel, 1974: 269), de un proceso en donde sólo adquirirá su plenitud y determinación universal, es decir, su contenido, "en la unidad del espíritu teórico y práctico" (Hegel, 1974: 335).

Obligadamente, en consecuencia, el sujeto no implica ensimismamiento completo e independiente, como tampoco absoluto y autárquico egocentrismo, o tribalismo cerrado temeroso a toda relación o apertura al exterior, 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 narcisista¹⁴. 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.

Aunque se trata de una realización no exenta de culpas y pecados, el sujeto posee la capacidad para asumirlos 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, tiende a tornarlo objeto. En tal medida, hacerse sujeto es desplegar

"... la capacidad de determinar la vida de uno mismo: la capacidad de determinar qué hacer y qué no hacer, qué sufrir y qué no". (Marcuse, 1977: 81)

Obviamente, por tanto, en este sendero el sujeto tendrá siempre que expiar y superar pecados y culpas, pero serán las culpas engendradas por sus propios pecados: hacerse efectivamente autorresponsable de sí mismo, que es responsable de su propio tejido, de su Arca de Noé, que es el tejido socio-natural de la vida de todos.

El sujeto implica autonomía en una activa relación particular y específica con lo otro, por medio del 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 interior exteriorizado que ahora es afuera¹⁵; desde lo otro, cuya diferencia le permite afirmarse como Yo objetivado auténtico, como su ser proyectado que se le devuelve ya superado: desdoblamiento desde sí mismo. Si bien "trasciende a todas sus objetivaciones, (...) no puede existir sin ellas" (Hinkelammert, 1984: 254). No independiente pero sí autónomo, aspira a hacer de su realidad su verdad y, en esa medida, una expresión concreta de una 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, sujeto como realidad auto-exo-referenciada (Cfr. Morin, 1993: 75).

El sujeto cobra y muestra su condición de tal, cuando logra controlar y superar sus límites fundantes, lo cual nace de la capacidad de asumir la interpelación a sus límites: la tolerancia. Así, la tolerancia le proporciona al sujeto la posibilidad de la superación de sus límites. El sujeto requiere de tolerancia tanto como la tolerancia requiere del sujeto.

Por una parte, el sujeto sólo adquiere su condición de tal cuando logra controlar y finalmente superar sus límites fundantes. Y dado que la superación de los límites constituye un proceso que posibilita la capacidad para *asumir la interpelación* que la otredad hace de ellos, esto es, la tolerancia, entonces la tolerancia es la que le proporciona al sujeto la posibilidad de ser efectivamente tal. Como la condición de sujeto proviene precisamente de esos límites cuando los interpela, el relativismo destructor de todo límite, no puede fundamentar ninguna tolerancia.

La tolerancia, por su parte, puesto que surge de una demanda del sujeto (producción viva) cuando se pone frente a los límites que lo institucionalizan (producción muerta), sólo puede tener lugar a partir de él. El sujeto vivo -la parte activa y con iniciativa- es quien hace posible la tolerancia y no los límites por sí mismos. La tolerancia es, precisamente, esa interpelación que sólo puede hacer el sujeto vivo, no los límites establecidos

(institucionalidad inercial), imposibilitados por su naturaleza para desarrollar esta capacidad. El sometimiento ciego a los límites establecidos (sacralización de la ley) o su rechazo absoluto (satanización de la ley), conducen indefectiblemente al callejón sin salida de la paradoja. Como por la vía de la absolutización de los límites -sacralizar o satanizar, en definitiva, deshumanizar- se llega a la total incapacidad de interpelación, esto es, se arriba a la intolerancia, el absolutismo ciego a los límites tampoco puede fundar la tolerancia.

Socialmente, la capacidad de tolerancia y, por lo tanto, su condición de sujeto, puede perderse o ganarse. Una vez que el primer sujeto fundante ya materializado, ha perdido esta capacidad, la tolerancia sólo será recuperada desplazando los límites fundantes desde este sujeto muerto, sacralizador de sí y satanizador del otro (pura institucionalidad), hacia un nuevo sujeto capaz de asumir la interpelación resolviendo la intolerancia impuesta por el sujeto osificado, con lo cual disuelve la paradoja al llenar de nuevo contenido los límites. En esa medida, este sujeto vivo cuando despliega esta capacidad, será el nuevo sujeto de la tolerancia¹⁶. El sujeto de la tolerancia siempre será aquél que despliega su capacidad de asumir la interpelación contenida en la otredad, sabiendo que ésta no eliminará toda tensión de una vez y para siempre. Si pretendiera resolver de manera definitiva todas las tensiones, mesiánicamente, se volcaría contra sí misma. Esa "tolerancia" se convertiría en una forma de intolerancia.

El sujeto fundante establece, no una definición precisa del contenido de la tolerancia, sino los criterios para cimentar esa definición precisa; formula, por tanto, la tolerancia como categoría. Si los autores modernos pensaron esos límites como necesarios, entonces la discusión actual, como la de cada época, podrá dirigirse al discernimiento de los límites presentes que obstaculizan la tolerancia deseada en cada momento para, desde ahí, interpelar sus límites particulares al discutir, primero, su posible obsolescencia y, segundo, la legitimidad (universalidad) de los nuevos límites necesarios a la nueva tolerancia deseada. El criterio tendría una pretensión universal: capacidad del sujeto de asumir la in-

terpelación del otro; el contenido, una vocación particular: capacidad del mercado para asumir los valores de uso (el afuera del comercio y la propiedad). El criterio centrado en los límites hace de la tolerancia, en su forma general y como valor abstracto, un bien en sí mismo, pero los diversos contenidos que toma deben enjuiciarse en la licitud de sus límites particulares y, en este sentido, la tolerancia resulta un bien relativo a las necesidades del sujeto que la limita y fundamenta. Por el sendero del sujeto podrá surgir un concepto material con utilidad política -capacidad de transformación- al localizar y mostrar las posibles acciones humanas que tienen como guía de las sociedades inclusivas: un mundo con mayor capacidad de tolerancia.

El sujeto vivo y actuante posibilita la trascendencia práctica de la tolerancia: la superación de sus límites y la disolución de la paradoja al enfrentar sus contenidos concretos. Las víctimas que enfrentan la paradoja, la otredad excluida, aquellos que quedaron fuera de los límites trazados, constituyen el primer criterio de discernimiento de legitimidad, porque éstos, a su vez, en un segundo momento, sólo devienen en criterio universal -encuentran su licitud- en tanto su exclusión signifique exclusión de humanidad, esto es, en la medida en que, en ellos, se excluye a la humanidad. De esta manera, aparece el camino práctico por el que se pueda, mientras reta los límites obsoletos de la tolerancia establecida, derivar un nuevo concepto a partir del cual trascender la intolerancia y disolver la paradoja enfrentando sus contenidos concretos en cada momento. Los contenidos concretos de los límites en las necesidades del sujeto que los fundamenta, le señalan a la acción humana (sujeto) no sólo la licitud de la tolerancia hacia ciertas prácticas sino también la licitud de la negación (límite) hacia otras. En esa medida, ante la aparición de la intolerancia que se hace en nombre de la tolerancia, lo procedente para la tolerancia es interpelar los límites desde el sujeto vivo y concreto.

El sujeto de la tolerancia no supone ninguna contradicción con el universal, pues la dicotomía entre sujeto y universal, así como la analogía entre sujeto y tribu, secta, cofradía, banda y, en fin, toda comunidad cerrada, es igualmente falsa.

El sujeto solo será universal en tanto sea plural aunque no por ello fragmentado sino integrado e integrador, de manera diversa y no monolíticamente, incluso de todos los seres humanos.

Aunque los límites evocan al sujeto, la universalidad, aparentemente, camina en sentido contrario: hacia su desaparición. No obstante, ser universal supone límites desde los cuales se genera el sujeto. "Si hay sujeto humano, nada es sagrado. Pero, asimismo, nada es relativo". (Gallardo, 2000: 47). Por eso, aunque parezca contradictorio, pese al consenso general sobre la necesidad de los límites infranqueables de la tolerancia, no se renuncia a la universalidad. Y no se renuncia porque la universalidad implica humanidad, a pesar de que el límite implica la exclusión y negación, lo cual, contradictoriamente, niega la universalidad en el mismo momento.

Pero de renunciarse a la universalidad es evidente que la preocupación por los límites de la tolerancia desaparecería. Al rescatar la secta o el espíritu tribal, la tolerancia puede ser total, pero ahora no será universal: absoluto relativismo destructor. La noción de tribu, cofradía, secta o, su expresión más acabada del carácter cerrado, la banda, se entiende como aquella comunidad o pensamiento que carece de universalidad haciendo de su particularidad, el fundamento de la agresión al otro y a la humanidad (Cfr. Weber: 1984, 925-938). El carácter cerrado del espíritu tribal y sectario, atenta contra la universalidad planetaria. Dentro de él, ya no habría humanidad que enlazar por la tolerancia pues, en definitiva, "la noción de tolerancia perdería su significado si no tuviera frontera alguna" (Sábada, 1997: 253).

Y éste es justamente el problema: para hacerse universal, la tolerancia ha necesitado de límites, y ello niega, aparentemente, su universalidad, pero si la tolerancia no tiene límites pierde su universalidad y, en esta medida, su humanidad.

HACIA UN NUEVO HUMANISMO: LAS SOCIEDADES INCLUSIVAS

La respuesta puede aparecer en las sociedades inclusivas; ya no en un humanismo sustentado

en la igualdad, sino en un humanismo que valore la diversidad y le otorgue unidad, *unitas multiplex*, en el igual derecho a ser diferente¹⁷. Esta valoración de la diversidad y la otredad no es exclusivo de Occidente¹⁸. No se trata de hacer de la diversidad un valor en sí mismo, pues "la herejía en sí misma no es señal de verdad" (Marcuse, 1977: 84), sino de asumir una condición humana. La pluralidad no es un valor especulativo. Inicia de la constatación histórica de una realidad que repugna la homogenización: el ser humano y su condición. Después, este hecho histórico es valorado desde la negación de la violencia hacia el otro, que pasa luego al respeto a la alteridad. La tolerancia, finalmente, conduce al

"... aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos". (UNESCO, 1995: 10)

La pluralidad de culturas (lenguaje e identidad) de las sociedades del mundo, es ante todo, diversidad de "medios de ser humanos", esto es, la admisibilidad de la diversidad de formas de producirse los seres humanos a sí mismos como tales. Esta pluralidad es el resultado de las diversas manifestaciones de la misma humanidad universal. La pluralidad es lo verificable universalmente, mientras el universalismo no. Será en esta constatación de la diversidad que aparecerá lo plenamente universal. Aquello que permite advertir lo diferente y que, por lo tanto, enlaza y une a la humanidad. Ya hace dos mil quinientos años, un autor no muy estimado por Occidente, Heráclito, desarrolló, en su conocido fragmento 51, una concepción sobre la armonía de lo diverso.

"... lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas" (1983: 19).

Esta diversidad se constata, no se inventa ni se impone, en una totalidad. En este sentido debe precisarse la noción de universalidad, y diferenciarla de términos como universalismo, universalista o universalizado. Estos últimos, de claro contenido ideológico programático.

“Los -ismos indican una pretensión consciente, hecha programa, mientras la -idad denota un hecho, sea concreto o abstracto. (...) Por tanto, el término ‘universalismo’ significa que una posición social específica pretende la dominación universal”. (Schäfer, 1996: 20, nota 3)

El universalismo es un proyecto homogeneizador que contiene una falsa universalidad que requiere de la violencia para universalizarse; por ello es agresor. Mientras el sujeto de la tolerancia moderna evidencia ser universalizado y no universal -ahí reside oculta su intolerancia-, el sujeto tribal orgánico, a quien por carecer de universalismo se le ha despachado bajo el cómodo epíteto de pre-moderno o bárbaro contiene, potencialmente, una universalidad. En toda la diversidad humana se encuentra una universalidad que integra y enlaza, sin pretender dominar o avasallar sino ofrecer. Este hilo unificador del sujeto universal y plural se muestra, independiente de la manera específica (cultural) de atender las necesidades humanas, en la necesidad general de las necesidades socio-naturales que se concretan históricamente en el límite que, como lo expresa D. D. Raphael

“... reclama la condición de universalidad; pretende ser el punto de vista de un sujeto racional”. (citado por Páramo, 1991: 26)

En estas circunstancias se torna necesaria una alternativa que evite la destrucción ahí implícita. Tales circunstancias, no obstante, le anticipan ya algunos rasgos a esa alternativa: una sociedad planetaria cuyo fundamento, en el horizonte de sus aspiraciones cimiente, sostenga y, en definitiva, admita las diferentes formas de realizarse los seres humanos al hacer de la inclusión del otro diverso, su límite y fundamento. Será preciso pensar entonces, las condiciones de posibilidad de un mundo cuyos límites sean el fundamento de la inclusión de todos en su diversidad, por medio de sociedades en donde los seres humanos se produzcan a sí mismos como seres abiertos a la pluralidad de formas de existencia, sociedades inclusivas de las diversas prácticas particulares productoras de humanidad universalmente fundadas.

Expresado en términos de la fórmula zapatista, esto significa que, una sociedad en la que quepan todos es, precisa y necesariamente, la misma sociedad en la que **no** todo quepa. Para empezar, no puede haber, precisamente, aquello que impida que todos quepan (relaciones de discriminación, exclusión y dominio, por ejemplo). Este límite constituirá, por tanto, el conjunto de condiciones que tornan posible la sociedad en la que todos quepan, es decir, en la que todos sean inicialmente tolerados, luego acogidos y finalmente incorporados: el fundamento de las sociedades inclusivas.

Obsérvese que el criterio reside en que todos quepan, *no en que quepa de todo*. No se establece, evidentemente, que todas las instituciones tienen cabida sino todo lo contrario. Si el criterio es que “quepan todos”, consecuentemente, ahí mismo está establecido que no todas las instituciones son legítimas. A partir de este mismo criterio, la licitud de cada institución será juzgada a partir de su capacidad para producir humanidad. Sólo tendrán cabida las instituciones que incluyen a los otros como seres humanos de manera tal que todos sean sujetos. La pretensión zapatista es por dar cabida, por incluir a “todos” los seres humanos. Esto significa una sociedad cuyas relaciones sociales, cualesquiera que sean, sólo tiene establecido como requisito que debe cimentarse sobre relaciones sociales que den cabida a todos los seres humanos, universalmente.

En tal sentido, la tolerancia sólo adquiere universalidad cuando se asume como una actitud abierta que se interpela a sí misma desde la otredad y la exclusión, y no como una ley inmutable, perfectamente tolerante, que sostiene y defiende un sistema cerrado en sus propios límites, sacralizados éstos, como garantía única de la tolerancia. La tolerancia tampoco adquiere universalidad desde la satanización del otro y de todo límite en sí mismo, pues a partir de aquí se retorna al relativismo destructor y, de ahí, a la negación de la tolerancia.

Los límites serán legítimos en tanto se deriven de la universalidad del sujeto que ellos sustentan. Sin universalidad no hay tolerancia, sin límites no hay universalidad y sin universalidad no hay sujeto.

Al tener las **sociedades inclusivas** en el horizonte de universalidad, se advierte por lo pronto, la necesidad de desarrollar una cultura posible cuya dinámica reproductora central, primero, no implique el exterminio del otro y, segundo, antes bien, despliegue una *capacidad para asumir la interpelación* contenida en la otredad, siempre en gestación, hacia sus límites fundantes: la tolerancia, requisito indispensable y valor central de una civilización planetaria, condición de una vida en común de un mundo diverso y plural. La tolerancia constituye una respuesta básica y primaria a los inevitables enfrentamientos y conflictos humanos que tal diversidad implica. Esta sociedad posible apuntaría materialmente al ideal de las sociedades inclusivas de la diversidad.

La intolerancia se presenta cuando se afirma la institucionalidad por encima de las necesidades concretas. Toda absolutización y relativización total conlleva a la intolerancia.

PLATAFORMA MÍNIMA Y VIDA HUMANA

Como la tolerancia requiere del sujeto, y el sujeto requiere de la tolerancia, en interpelación constante, la definición del sujeto en estos términos, permite la crítica a la concepción mesiánica y sacrificial del sujeto.

La tolerancia reconoce implícitamente la imposibilidad de la perfección humana: cuestiona su razón y acción al poner en evidencia su vulnerabilidad. Este reconocimiento implícito de la debilidad humana que, ante todo es reconocimiento de la imperfección de sus instituciones, en consecuencia, niega la tolerancia como estado final. No hay estado de tolerancia perfecto al cual arribar (ni aun las sociedades inclusivas). La tolerancia se muestra en el camino que no acaba. La tolerancia ni siquiera es un camino sino acaso una forma de caminar, un proceso que no tiene fin. Por sí misma, no pretende conducir a ninguna parte. No existe nada al final del camino excepto la utopía como tal, o sea, como un imposible que alumbró el camino, como una guía para la acción y la vida. La tolerancia es una capaci-

dad que caminar con los otros, no un estado de perfección; un medio posible a un fin imposible, cualquiera que éste sea; no el pretencioso y mesiánico ideal moderno de "libertad", sino un valor más modesto y, por ello, humano: una moral mínima o básica, punto de partida y no de llegada. Expresado en términos del derecho, esto significa que la tolerancia es metajurídica.

En esa medida, la tolerancia también abre el espacio para dirimir los inevitables conflictos humanos, apuntando a la creación de un nuevo ser humano; pequeña pretensión, más modesta que el inalcanzable ideal de libertad surgido en los inicios de la modernidad: apenas plataforma inicial y no horizonte último. La tolerancia es tan sólo una forma posible de caminar hacia algún imposible (utopía). Puesto que las grandes metas mesiánicas poseen una intolerancia, hacer de la tolerancia una gran meta por alcanzar, sería caer en la intolerancia, brotando así la paradoja. Este proceso de interpelación constante de sus propios límites, permite resolver la tensión contenida en cada concepto de tolerancia, a la vez que resuelve en cada instante la paradoja.

DEL GRITO A LA PALABRA

En el histórico Concilio de Medellín (1969) se refiere la miseria de América Latina como "una injusticia que clama al cielo (Justicia, n. 1). Desde entonces, pasado por el Concilio de Puebla (1979) se retomó la noción de clamor como la denuncia más radical de la miseria desatendida e ignorada. Se trata de una noción que aparece en diversos versículos de la Biblia

"Y ahora, ¡mira!, el clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí, y también he visto la opresión" (Énfasis agregado, Éxodo, 3, 9)

"Los hijos de Israel, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de la esclavitud subió a Dios." (Énfasis agregado, Éxodo 2. 23)

"La sangre de tu hermano está clamando al cielo desde la tierra". (Énfasis agregado, Génesis 4. 10)

En aquellos momentos, la institucionalidad oficial, con su mezquindad de siempre, fue incapaz de reconocer siquiera esas necesidades insatisfechas. Ante aquella institucionalidad sorda, la demanda, el reclamo o la denuncia que ahí se formuló, sólo podía presentarse como una difusa queja o lamento, como un quejido del excluido que recogieron los preladados.

Desde entonces, esta situación que resume la imagen del clamor al cielo, ha sido categorizada por diversos teólogos. Una de estas reflexiones se encuentra en la obra de Franz Hinkelammert. Este autor asocia el clamor con la subjetividad que ninguna objetivación puede ni podrá agotar; es decir, desde el sujeto excluido que interpela por su vida. Como cada acto objetiva al sujeto, éste "tiene que ser recuperado por la relación subjetiva" (1998: 247). Esta subjetividad es donde el sujeto rompe con la institucionalidad, con la palabra establecida -en el principio no fue el verbo sino el grito-, retornando al clamor, al grito del sujeto en situación de extrema necesidad.

Es preciso considerar que el sujeto que se hace presente en el clamor o grito -necesidades humanas y concretas que aún reclaman su satisfacción- supone una instancia a la cual clama o interpela: su objeto. La presencia del sujeto requiere de esta circunstancia. No hay grito sin la palabra ante la cual el grito toma este carácter. Sólo hay sujeto en el pleno sentido, cuando se pasa del grito a la palabra para, finalmente, arribar al silencio. Un silencio que es callar para escuchar. Escuchar el grito y transformarlo en palabra es un proceso perpetuo que tiene como referente y criterio trascendente, la vida del otro que la institucionalidad no atiende. La tolerancia es la respuesta a este grito. El verbo mostrará su tolerancia en la medida que asuma la interpelación contenida en el grito. El grito del origen o fundamento que, a diferencia de Rousseau quien lo supuso como origen de la palabra -de la cultura- y el divorcio inevitable de la naturaleza, es en realidad, el grito que desde la vulnerabilidad de la institución denuncia la imperfección e insuficiencia de la palabra. La tolerancia exige que la palabra posea la capacidad de abrirse al grito siempre, para reformularse constantemente. Este proceso sabe que la palabra nunca es palabra ab-

soluta y eterna. La palabra de Dios no es eterna en sus significados; por el contrario, es la palabra la que responde al grito y modifica sus contenidos. Lo que es eterno es la exigencia por el ser humano. Absolutizar la palabra corresponde al acto de idolatría ya conocido, equivalente a la adoración de las imágenes de Dios. Sin embargo, sin esta palabra o imagen, el grito o la experiencia de lo inefable no es posible. Dicho de otra manera, aunque ningún humanismo agota la humanidad pues ésta siempre lo trasciende¹⁹, sin embargo, sin humanismo no habrá humanidad.

Así, el primigenio espíritu de la tribu sigue haciendo su llamado a perpetuidad: cuidar del otro. Recuperar el estado original y fundante ya previsto por Tomás de Aquino: *in necessitate sunt omnia comuna*, significa hoy un retorno a la tribu. Esta es una exigencia que se torna en necesidad humana. Es deber y necesidad. Pero esta comunidad significa que se relativiza, se interpela demandando tolerancia, a las instituciones que están al servicio del ser humano. Esta tolerancia como interpelación nunca podrá resolver todas las tensiones y conflictividades de una vez y para siempre. Esta pretensión es la que subyace en toda intolerancia, presente hoy en la intolerancia del mercado²⁰.

No satanizar y divinizar significa fundar una esperanza en la relación humana con el otro: que predominantemente, ya no se establezca como una relación entre lobos salvajes sino entre seres humanos, otros y distintos, pero seres humanos. Ni el *homu hominis lupus*, ni el *homu hominis Deus*, sino asumir esa interpelación del otro hasta alcanzar al simple: *homu homini homus*.

NOTAS

1. Esta frase fue acuñada en 1990 por el entonces presidente de los Estados Unidos, George Bush.
2. El término globalitario fue acuñado para designar el carácter autoritario e intolerante de la globalización. Cfr. Ramonet, 1997. Esta precisión evita el error de juzgar al globalitarismo mismo como un proyecto de hibridación sin control o conducción: cfr., vg., García Canclini, 2000.

- Este es un error equivalente a no distinguir el amo del esclavo.
3. Los conflictos étnicos que retan a los actuales Estados -algunos de los cuales conforman movimientos separatistas- son signos altamente reveladores del carácter irresoluto de la modernidad puesto en evidencia.
 4. Esto se advierte en Franz Wimmer y Julia Kristeva, por ejemplo.
 5. Dentro de múltiples casos, cfr. *El choque de los fundamentalismos* de Tariq Alí, y *El choque de las civilizaciones* de Samuel Huntington.
 6. Esto se verifica fuertemente en los medios de comunicación masivos y en los discursos estatales.
 7. La pluralidad de la expresión hace sospechar que la suma de estas "minorías" constituye toda la humanidad.
 8. Tal es el caso, por tomar azarosamente un ejemplo, el de los "Amish" o Cuáqueros.
 9. Sin duda existen otros tipos de intolerancias anacrónicas que se convierten en prejuicios. Estas no son objeto de análisis aquí; por carecer de alcance universal, resultan menos peligrosos.
 10. Desde la existencia de seres humanos vivientes produciéndose a sí mismos. Cfr., Marx, 1982: 33 y siguientes.
 11. Recorridos de la conciencia que pueden tomar la forma de las relaciones medievales o los relatos modernos.
 12. Aunque aparentemente opuestas, ambas son dos formas de absolutismo. Mientras una afirma un absoluto, la otra lo niega, pero de manera absoluta. Una sacraliza y la otra sataniza, pero, aunque con distinto signo, ambas absolutizan.
 13. "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (Wittgenstein, 2000: 145). El sujeto es quien marca los límites. "El fronterizo es de hecho *el límite mismo*" (Trías, 1985: 44).
 14. Recuérdese que todo mito expresa 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, cuando Narciso al verse reflejado en el estanque de agua, se enamora de su propia imagen (falsa, pues la mediación aquí no es la otredad), y al querer apropiársela, cae al agua y parece ahogado. Esta imagen en pos de la cual marcha, no es su objetivación verdadera. La autodestrucción final evidencia su falsedad.
 15. Al igual que le sucede al hijo con respecto a la madre.
 16. Es obvio que esta es una forma -no la única- de comprender la lucha por la vida que los seres humanos despliegan en su existencia social; esta es, no obstante, una forma que se fundamenta en la preservación de la vida.
 17. En la propuesta de "tratar igualitariamente a los desiguales y de modo diverso a los diversos" (Bobbio, 2001: 148), se advierte esta preocupación por el valor de lo diverso y de la discriminación implícita en la noción de igualdad.
 18. "El fundamentalismo islámico tiene tres tensiones, que a su vez son también inherentes al Islam. 1- La tensión trascendencia-inmanencia de Dios/ 2- La tensión diversidad-unidad/ 3- La tensión de lo ajeno-lo autóctono". (Marín, 2001: 36)
 19. La humanidad siempre se escapa del humanismo.
 20. Soros se refiere a esta intolerancia en términos del fundamentalismo de mercado (Cfr. 2002: 22). Por motivos ya explicados, aquí no se emplea el vocablo fundamentalismo.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV. *Libros para la tolerancia: selección bibliográfica*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Rui-pérez, 1995.

Alí, Tariq. *El Choque de los fundamentalismos: cruzadas, Yihads y modernidad*. Madrid: Alianza, 2002.

- Abad, Luis; Cucó, Alfonso; Izquierdo, Antonio. *Inmigración, Pluralismo y tolerancia*. Madrid: Popular, 1993.
- Aquiló, Alfonso. *La tolerancia*. Madrid: Palabra, 1995.
- Aquino, Tomás de. *Suma teológica*. Tomo VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Badá Panillo, José. *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Méjico DF: Siglo XXI, 1997.
- Bobbio, Norberto. *Elogio de la templanza y otros escritos morales*. Madrid: Temas de hoy, 1997.
- . "Iguales y diversos". En Collo y Sessi, *Diccionario de la tolerancia*, pags. 144-150. Bogotá: Norma, 2001.
- Boladeras, Margarita. *Libertad y tolerancia (Ética para sociedades abiertas)*. Barcelona: Publicaciones de la Universitat, 1993.
- Calvo, Tomás; Fernández, Rafael; Rosón, Antonio Gabriel. *Educación para la Tolerancia*. Madrid: Popular, 1993.
- Cassirer, Ernest. *La filosofía de la ilustración*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Clausewitz, Von Klaus. *Arte y ciencia de la guerra*. Méjico D. F.: Grijalbo, 1972.
- Collado, Jesús-Antonio. *Realidad y conocimiento*. Madrid: Gredos, 1987.
- Collo, Paolo y Sessi, Frediano. *Diccionario de la tolerancia*. Bogotá: Norma, 2001.
- Creuzet, Michel. *Libertad, liberalismo y tolerancia*. Madrid: Speiro, 1980.
- Cruz, Manuel. "La tolerancia o las mil caras de la democracia". En *Tolerancia o barbarie*, pags. 77-96. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Piados, 1993.
- Elguea, Javier. *Las teorías del desarrollo social en América Latina*. Méjico DF: Colegio de Méjico, 1989.
- Ferrajoli, Luigi. *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta, 1995.
- 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: Ténos, 1992..
- Gallardo, Helio. *Abisa a los compañeros pronto*. San José: Perro Azul, 2000.
- Gandhi, Mahatma. *Mi socialismo*. Buenos Aires: La Pléyade, 1987.
- García Canclini. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Piados, 2000.
- García, Miguel-Ángel. *La tolerancia*. Pamplona: EUNSA, 1995.
- Gellner, Ernest. *Condiciones de la libertad (la sociedad civil y sus rivales)*. Barcelona: Piados, 1996.
- Giannini, Humberto. "Acoger lo extranjero". En Sahel, Claude, ed., *La tolerancia: por un humanismo herético*, pags., 19-30. Madrid: Cátedra, 1993.
- Giner, Salvador. "Verdad, tolerancia y virtud republicana". En *Tolerancia o barbarie*, pags. 119-140. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Gray, John. *Falso amanecer: Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Piados, 2000.
- Hegel, GWF. *Filosofía del derecho*. Méjico DF: UNAM, 1985.
- . *Enciclopedias de las ciencias filosóficas*. Méjico D. F.: Juan Pablos, 1974.

- Heráclito. *Fragmentos*. Barcelona: Orbis, 1983.
- Hidalgo Tuñón, Alberto. *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia: fundamentos teóricos*. Madrid: Popular, 1993.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984.
- _____. *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1998.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Horton, John. *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. New York: Mac Milan, 1993.
- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Jefferson, Thomas. *De tolerancia y libertad*. San José: Libro Libre, 1990.
- Kamen, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1987.
- Kant, Immanuelle. "¿Qué es la ilustración?". En *Filosofía de la Historia*, Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1984.
- Kolawkowski, Leszek. *Intelectuales contra el intelecto*. Barcelona: Tusquets, 1986.
- Kristeva, Julia. *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza & Janés, 1991.
- Macclosky, Herbet. *Dimensions of Tolerance*. New York: Russell Sage Foundation, 1983.
- Marcuse, Herbert. "Tolerancia represiva". En *Crítica a la tolerancia pura*, pags. 75-104. Madrid: Editora Nacional, 1977.
- Marín, Roberto. *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2001.
- Martí García, Miguel-Angel. *La tolerancia*. Pamplona: EUNSA, 1995.
- Martínez, Germán, et. al.. *El hombre latinoamericano y sus valores*. Bogotá: Nueva América, 1990.
- Marx, Karl. *El capital*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Méjico DF: Siglo XXI, 1989.
- Mendus, Susan. *Toleration and Limits of Liberalism*. Houndmills-Hampshire: Macmillan, 1989.
- Moore, Barrington. "La tolerancia y el punto de vista científico". En *Crítica a la tolerancia pura*, pags. 51-74. Madrid: Editora Nacional, 1977.
- Morín, Edgar. "La noción de sujeto". En Freid Schnitman, Dora (ed.), *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, pags. 67-90. Buenos Aires: Paidós, 1993.
- Morsy, Zaghoul. *La tolerancia (Antología de textos)*. Madrid: Popular/UNESCO, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1989.
- Páramo Argüelles, Juan Ramón de. *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Platón. *La república*. Madrid: Alianza, 1992.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Pomero león, Manuel. *La tolerancia: un valor para la convivencia*. Sevilla: Redpaz, 1994.
- Popper, Karl. *Búsqueda sin término*. Madrid: Tecnos, 1977.
- _____. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Proudhon, Pierre Joseph. *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Orbis, 1983.

- Rahner, Karl. *Tolerancia, libertad y manipulación*. Barcelona: Herder, 1978.
- Ramonet, Ignacio. *Un mundo sin rumbo: Crisis de fin de siglo*. Madrid: Temas de Debate, 1997.
- Rawls, John. *Liberalismo político*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *Teoría de la justicia*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1919.
- Rousseau, Jean Jacques. *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Méjico DF: Grijalbo, 1972.
- Sábada, Javier. *Diccionario de ética*. Barcelona: Planeta, 1997.
- Sahel, Claude, et. al. *La tolerancia: por un humanismo herético*. Madrid: Cátedra, 1993.
- Schäfer, Heinrich. "La posible dulzura de una derrota". En *Pasos*, N° 68, pags. 20-36. San José: DEI, 1996.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- _____. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Méjico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Solar Cayón, José Ignacio. *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid: Dykinson, 1996.
- Soros, George. *Globalización*. Barcelona: Planeta, 2002.
- Spinoza. *Tratado teológico político*. Méjico DF: Porrúa, 1990.
- _____. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 1986.
- Todorov, Tzvetán. *Las morales de la historia*. Barcelona: Piados, 1993.
- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. *Crítica a la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.
- Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel, 1985.
- UNESCO. *Declaración de principios sobre la tolerancia*. Aprobada en la Conferencia General en su 28ª reunión del 16 de noviembre en París, 1995.
- Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Piados, 1998.
- Wallerstein, Immanuelle. "¿El fin de qué modernidad?". En *Pasos*, N° 64, pags. 10-17. San José: DEI, 1996.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. Méjico DF: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2000.
- Wolff, Robert Paul. "La tolerancia y el punto de vista científico". En *Crítica a la tolerancia pura*, pags. 9-50. Madrid: Editora Nacional, 1977.