

MICHAEL WALZER: ¿TOLERANCIA COMO CRÍTICA?

Oliver Kozlarek¹

Michael Walzer nos brinda en su libro *Tratado sobre la tolerancia*² una explicación biográfica de su interés por la tolerancia. Siendo judío estadounidense, este interés empezó con la conciencia de ser un objeto de tolerancia. Más tarde descubrió que también es sujeto de tolerancia, por ejemplo, frente a otras corrientes del pensamiento judío. Es a partir de estas experiencias concretas que Walzer entiende que tolerancia implica tanto la *acción de tolerar* como el *concepto de la tolerancia*. Ciertamente, hay vidas en las cuales el acto de tolerar o ser tolerado se convierte en algo conscientemente muy importante. En estas vidas, tal vez no sea muy significativo el concepto que se da a esta acción. Otras vidas, al contrario,

pueden estar más interesadas en las definiciones teóricas para fines meramente discursivos o teóricos, por ejemplo redactar vastos tratados o incluso “sistemas” acerca del concepto, o para una posible aplicación práctica *a posteriori*. Pero para Walzer no existe —o por lo menos no debe existir— una separación estricta de estas dos vías. El título original en inglés, *On Toleration*, indica que el autor no entiende este tratado en el sentido de una mera “argumentación filosófica sistémica” (Walzer, 1998a:15); es decir, no se trata de un texto sobre un concepto, que por lo general en inglés se llama “tolerance” (tolerancia). Más bien se trata de un ejercicio teórico como contribución a la práctica, es decir, en él se expresa un compromiso práctico de la *toleration* (toleración).

Este compromiso entre teoría y práctica se hace notar en las primeras frases del texto que aquí reseñamos. En ellas Walzer delimita las dimensiones tocadas

¹ Profesor-Investigador del Cedicso XXI, de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

² Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.

por el concepto y el acto de la tolerancia. En última consecuencia el autor explica que la tolerancia nos lleva al fundamento de la vida misma: la tolerancia sostiene la vida, “porque la persecución con frecuencia conduce a la muerte, y también sostiene nuestra vida en común, es decir, las diferentes comunidades en las que vivimos” (*ibid.*, p. 13). De esta manera la tolerancia se debe entender como reto, sobre todo en sociedades con un alto grado de pluralidad en las cuales existen diferencias muy marcadas. Walzer sostiene que la democracia como modelo político representa la forma más adecuada del manejo de la pluralidad y que, por ende, en ella tolerar y ser tolerado ha sido, desde Aristóteles, la tarea de los ciudadanos democráticos.

El tema explícito del libro es, entonces, la “práctica de la tolerancia”. Esto se refleja también en la decisión metodológica. El análisis no procura basarse en cuestiones formales que pudieran arrojar luz sobre supuestos principios procedimentales a partir de los cuales se pueden construir modelos universales de coexistencia y que de esta manera llevaran a un más allá de las diferencias concretas. La pretensión es más bien la de un análisis que estudia diferentes formas de coexistencias, las cuales se pueden clasificar según el grado de tolerancia que éstas manifiestan. Sin embargo, Walzer destaca que de ninguna manera pretende

insinuar que los diferentes casos históricos se “puedan clasificar en una única serie, como si pudiéramos asignarle a cada uno cierta cantidad de valor moral” (*ibid.*, p. 17). Con esta aseveración el autor expresa la conciencia de que se le puede acusar de un nuevo historicismo o —como él dice— de positivismo y relativismo. Pero parece que asume por lo menos las acusaciones de relativista. “La coexistencia pacífica, en todo caso, puede adoptar formas políticas muy diferentes, con implicaciones diversas para la vida moral cotidiana, es decir, para las interacciones efectivas y los intercambios mutuos de hombres y mujeres individualmente considerados. Ninguna de estas formas es universalmente válida. Más allá de la afirmación minimalista del valor de la paz y de la reglas de control que ello supone (lo que se ajusta en general a la explicación normal de los derechos humanos básicos), no hay principios que presidan todas las circunstancias, en todos los tiempos y lugares, en nombre de un conjunto particular de acuerdos políticos o constitucionales.” (*ibid.*, p. 16.)

Walzer resume en esta frase solamente su posición, que en trabajos anteriores ha desarrollado. En *Spheres of Justice* (1983) opone a las teorías de justicia, como la de John Rawls, la propuesta de una teoría de una sociedad justa. Se trata de algo más que una diferencia polémica: “Justicia e igualdad pueden ser en-

tendidos como artefactos filosóficos pero una sociedad justa o igualitaria no.” (Walzer, 1983: xiv.) En vez de basar una teoría de la justicia o de la igualdad en meros conceptos, Walzer propone entender lo justo y la igualdad (como “igualdad compleja”) a partir de las distribuciones de los bienes sociales. De esta manera lo justo y la igualdad no alcanzan grados absolutos. No es realista pensar en una sociedad en la cual efectivamente todos somos iguales, porque la propia distribución de los bienes sociales implica una cierta diferenciación. Solamente un sistema despótico (una tiranía) se acerca al ideal de la igualdad absoluta. Sin embargo, también en estas sociedades los funcionarios poseen, por lo general, derechos adicionales, lo que afirma solamente la tesis de la diferencia inevitable. El reto es, entonces, construir una sociedad en la cual la diferenciación como resultado de la distribución de los bienes sociales sea aceptable. Además, habrá que aceptar que no existe ninguna técnica universal que lleva a la mejor distribución en términos universales. El camino hacia una sociedad óptima en términos de justicia y de igualdad es más bien comparable con un “arte” que tiene expresiones muy diversas. (Véase Reese-Schäfer, 1995: 132ss.) Son estas presuposiciones que le llevan a Walzer a admitir que su propuesta teórica no puede sino tomar una forma “radicalmente

particularista” (*radically particularist*). (*Ibid.*)

Vale la pena mencionar en este contexto también el libro *Interpretation and Social Criticism*, donde Walzer distingue entre “tres vías de una filosofía moral”, a saber, la vía del descubrimiento, la de la invención así como la vía de la interpretación. También en el contexto de la filosofía moral Walzer rechaza todas aquellas pretensiones de buscar fundamentos universales. De ahí su crítica frente a la vía del descubrimiento, que se manifiesta en todas aquellas propuestas de construir la moral con base en fundamentos religiosos o cognitivos. Como ejemplo de lo último Walzer menciona al utilitarismo de Jeremy Bentham (Walzer, 1987) y, según Axel Honneth, podemos añadir en el mundo germanoparlante la ética de Max Scheler como representación de este tipo de filosofías morales. (Véase Honneth, 1995: 73.)

Como era de esperar, tampoco la “vía de la invención”, que recurre a una fundamentación moral con base en procedimientos universales y, por ende, independiendes de contextos culturales concretos, encuentra la aprobación de Walzer. A los ejemplos en contra de los cuales Walzer argumenta con su rechazo de la figura de la “vía de la invención” pertenecen la teoría de la justicia de John Rawls así como la ética discursiva de Habermas. Honneth resume: “En contra

de las dos formas de fundamentación, Walzer se hace valer de la objeción clásica, según la cual, cualquier principio moral descontextualizado se relaciona con las prácticas locales de las culturas tan neutralmente, que en el intento de solucionar problemas prácticos no se puede recurrir a él.” (*Ibid.*, p. 73.) El problema es, en otras palabras, que la vía de la invención solamente trata de sustituir a Dios en el intento de construir un fundamento moral universalmente válido. El Dios que se sustituye no es el dios de esta o aquella comunidad, que pudiera responder a las particularidades que resultan de la vida comunitaria, sino que se trata de un Dios de todos que exige, hasta cierto punto, la suspensión de los costumbres particulares.³ Frente a estas opciones universalistas, Walzer opta por la “vía de la interpretación”, que opera dentro del contexto cultural particular de los diferentes órdenes morales. Para vacunarse de posibles críticas a su propuesta, aclara ya en la primera página de *Interpretation and Social Criticism* que la vía de la interpretación no intenta simplemente la

conservación del *statu quo*. Más bien trata de aceptar que existe un orden moral, como parte integral del mundo social y cultural en el cual vivimos, que no puede ser sustituido por la invención de algún orden culturalmente invariable y supuestamente superior. En otras palabras, si bien la vía de la interpretación no acepta el orden moral existente —o mejor dicho, las interpretaciones oficiales de este orden— tiene un compromiso intrínseco con él. El intérprete se ubica, entonces, dentro de la “densidad” del mundo moral al cual pertenece y es finalmente esta pertenencia que le da autoridad de criticar las interpretaciones oficiales. Esta reconstrucción nos llevaría directamente a la noción de “crítica” que Walzer defiende en su obra, que voy a retomar más adelante.

Lo que resta decir en este momento es que a pesar de sus diferencias existe un objetivo común que comparten estas tres vías de filosofías morales: el de encontrar una definición normativa de la convivencia. Visto desde esta perspectiva, en el libro sobre la tolerancia Walzer elige este fundamento normativo para la convivencia como tema central. Incluso parece que Walzer está, ahora más que antes, consciente de la necesidad de plantear un universalismo minimalista: “la coexistencia pacífica es claramente un principio moral sustantivo e importante” (p. 19), que corta transversalmente a to-

³ Cabe mencionar que Axel Honneth critica este rechazo categórico de una filosofía moral procedimental, “ya que una ética procedimental pretende explícitamente determinar el marco normativo o ‘fair’ para la creación de una cultura plural” (Honneth, 1995: 73-74).

dos los órdenes morales particulares. Y de manera mucho más positiva Walzer enuncia que la tolerancia es finalmente el principio que está al fondo de todo esto. En otras palabras: si uno de los objetivos de la vida humana es el de la convivencia pacífica y si esta última debe ser también el horizonte de cualquier orden moral teórico-práctico, entonces éstos, a su vez, requieren la tolerancia.

Sin embargo, también con la ayuda de las obras anteriores de Walzer, podemos sospechar que la tolerancia no es todavía la última invariante normativa. Para Walzer debe existir un criterio que nos permite distinguir entre lo tolerable y lo intolerable. Es en este contexto que debemos recordar que Walzer, si bien es relativista, no es positivista. Enfatiza que su propuesta no debe ser leída como una demanda de la tolerancia ciega que simplemente acepta lo fáctico. Según su propia autocomprensión, Walzer se ve más bien en la “compañía” de todos aquellos que en la historia humana se comprometieron con la incómoda tarea de la crítica social. En lo que resta quiero tratar de contestar brevemente la pregunta: ¿Qué entiende Walzer por crítica social? Después voy a expresar algunas ideas sobre la relación entre tolerancia y crítica social.

Como ya hemos dicho más arriba, la noción de crítica, en la definición que Walzer le da, se relaciona con su propuesta para la construcción de una fundamen-

tación moral. Como la interpretación, entendida como método del redescubrimiento moral, presupone que el intérprete esté sumergido en la “densidad” de lo contenidos concretos del mundo cultural al cual pertenece; también el crítico social debería surgir de las “redes del mundo de vida” (Waldenfels). Dicho de otra manera: el arma más potente del crítico social es la interpretación. Pero la interpretación lleva inevitablemente a la pregunta por la ubicación. Según Walzer, el crítico social debe realizar su interpretación crítica “desde dentro” (Walzer, 1993a: 32). La crítica no requiere la alienación del crítico. No se realiza desde la cima de una montaña en directo contacto con Dios, sino encauzada en los problemas concretos del colectivo al cual el crítico pertenece. La crítica no es tarea de los excéntricos o de los solitarios, no es la labor exclusiva del “extraño absoluto” o del “marciano”, que se siente, gracias a su desarraigo social, elevado por un aire universal. El crítico social debe buscar más bien el “antagonismo” (*ibid.*, p. 29). Como ejemplo para este tipo de crítica social Walzer no solamente recurre constantemente a los profetas del antiguo Israel, sino también a personajes más recientes como Albert Camus, George Orwell e Ignazio Silone. Estos casos enseñan que lo importante “es un compromiso apasionado con valores culturales hipócritamente defendidos en el

centro y cínicamente descuidados en los márgenes” (*ibid.*, pp. 28-29). A estos “héroes” de la crítica inmanente, Walzer opone críticos como Jean Paul Sartre o Herbert Marcuse, cuya distancia y alienación de la sociedad existente los ubica en “ninguna parte”. Se convierten en intelectuales “libremente flotando”, pero sobre todo perdiendo el compromiso *práctico* con la crítica social. Como resume Honneth, el problema con este tipo de críticos sociales consiste en su incapacidad de ejercer una influencia normativa sobre su propia sociedad (Honneth, 1995: 75).

Ahora bien, esta distinción estricta entre dos tipos de críticas sociales tiene sus debilidades. Una vez más podemos citar a Honneth, quien destaca que según ella, no queda espacio para tipos que se sitúan más allá de la polarización entre universalismo abstracto y moral situada. Honneth recuerda a intelectuales como Lévi-Strauss, “que recibieron el impulso para la crítica de su propia sociedad solamente de la experiencia con las prácticas morales de una cultura extraña”, o a pensadores como Walter Benjamin, “quienes no se ubicaron dentro de las líneas de conflicto moral de sus propias sociedades ya que intentaron ampliar radicalmente los horizontes semánticos de una crítica social venidera.” (*Ibid.*)

Además, Honneth observa que, a pesar de su exigencia particularista, el universalismo de Walzer a final de cuentas

no es tan minimalista como aparenta, ya que se sustenta en la idea normativista de que cualquier sociedad brinda los recursos y posibilidades prácticas de una crítica hermenéutica. En vez de desarrollar una teoría que define las relaciones entre lo universal y lo particular, Walzer opta enfáticamente por el derecho a la particularidad, sin darse cuenta de que al no tratar de definir más cuidadosamente lo universal solamente recae en un universalismo normativo de tipo idealista. Esta impresión se afirma en el texto sobre la tolerancia. La necesidad del principio de la tolerancia para la convivencia pacífica se reduce aquí incluso a una justificación cuasibiologista, ya que, como hemos visto más arriba, el consenso normativo sobre la necesidad de la convivencia pacífica se justifica con el argumento de la sobrevivencia biológica.

Así parece que también la tolerancia cumple mucho más la función de sustentar un valor normativo con una fuerte pretensión universalista que la afirmación del derecho a la diferencia y, por ende, de la pluralidad, como Walzer enfatiza por lo menos explícitamente. Lo que aquí se manifiesta es ciertamente una *reinterpretación* de un concepto que ocupa un lugar central en el pensamiento moderno ilustrado. Sin embargo, ésta no deja de ser una expresión también de las limitaciones del pensamiento político y social moderno, que consiste precisamen-

te en la construcción de horizontes conceptuales *positivos*.⁴

Así, se plantea la pregunta por la relación entre un rescate del *concepto* de la tolerancia, por una parte, y la pretensión de la crítica social por la otra. A primera vista la tolerancia parece una virtud poco crítica. No así para Walzer, ya que la tolerancia no es solamente una actitud pasiva. Pero el problema no radica en si el crítico social debe tolerar o no, sino en si el crítico social cumple su función al simplemente reafirmar la exigencia de este tipo de virtudes. Pienso que frente a los problemas de la época actual, una teoría crítica necesita más distancia respecto a los conceptos habituales. Eso no porque en ellos se representan virtudes que hoy ya no sean deseables, sino porque no logran comprender los problemas de hoy, que surgen de contextos sociales muy distintos que se caracterizan, por ejemplo, por tendencias de globalización, desnacionalización o translocalización. Uno de estos problemas es el de la identidad cultural. El concepto de la tolerancia implica una identidad poco conflictiva.

⁴ Cabe mencionar que el rescate del concepto de la tolerancia no representa ninguna excepción. Otros conceptos positivos que pertenecen a las herramientas normativas de la Modernidad y que Walzer defiende arduamente son la justicia (Walzer, 1983), la igualdad (Walzer, 1983; 1998b) y la libertad (Walzer, 1993b, 1998b).

La pregunta es, sin embargo, si hoy en día podemos presuponer todavía estas identidades claras.⁵ (Véase Cvetkovicj y Kellner, 1997: 9 y ss.) Pero la presuposición de la identidad no es solamente un problema meramente empírico, sino que ha sido reconocido desde hace mucho como un problema teórico. Tanto el posmodernismo como todas aquellas corrientes que buscan teorías sociales posmetafísicas habrían argüido convincentemente que el problema del concepto de la identidad consiste en su arraigamiento en la “filosofía de la conciencia”.

Una solución presenta solamente una perspectiva intersubjetiva. Ésta también es la de Axel Honneth. Su reformulación del proyecto de la teoría crítica le lleva al concepto del reconocimiento. Honneth trata de demostrar que la “lucha por el

⁵ De acuerdo con Walzer, en su función como uno de los defensores más importantes del comunitarismo, la respuesta solamente puede ser positiva. Sin embargo, estas presuposiciones no son cuestionables solamente frente a la evidencia empírica, sino también respecto a cuestiones normativas. La pregunta en este sentido es si las comunidades absolutas son deseables. Claus Offe articula una crítica a este radicalismo comunitarista: “the communitarian politics of identity and difference tend [also] to be exclusive, antiegalitarian, and notoriously difficult to reconcile with civic principles of neutrality and ‘colorblind’ toleration.” (1998: 23).

reconocimiento”, de la cual habla el joven Hegel en sus escritos de Jena, representa no solamente una posibilidad de construir una teoría de los conflictos sociales sino también una teoría moral universal. Sin embargo, la universalidad se reduce a la posibilidad de diagnosticar negativamente grados de “daños morales” en casos en los cuales el reconocimiento no está garantizado (Honneth, 1992, como resumen: Honneth, 1996). Es importante que para Honneth no se llega al reconocimiento por una actitud humanista liberal, sino mediante la interacción social conflictiva. El reconocimiento es producto de *luchas* por el mismo.

Walzer no discute el concepto del reconocimiento de Honneth pero sí el de Charles Taylor (Walzer, 1993b). Lo que en su comentario sobre las propuestas de Taylor destaca es que más allá del “simple reconocimiento” los “grupos minoritarios necesitan el control de los fondos públicos, unas escuelas segregadas o parcialmente segregadas, cuotas de empleo que alentarán a las personas a registrarse con este o aquel grupo, etcétera.” (*Ibid.*, pp. 143-144.) Lo que se necesita es, en otras palabras, una cierta redistribución de los “bienes sociales”, por la cual Walzer aboga en muchos de sus textos arduamente (Walzer, 1983, 1998; véase también: Fraser, 1996). No obstante, parece que esta perspectiva social se pierde en su tratado sobre la tolerancia. Eso

obviamente no quiere decir que a partir de este trabajo la obra de Walzer pierda su papel significativo dentro de la “compañía” de las teorías críticas y de las críticas sociales prácticas. Pero personalmente pienso que entre sus libros y artículos se encuentran muchos que explican más convincentemente la necesidad de la crítica social en nuestro tiempo.

Bibliografía

- Ann Cvetkovich y Douglas Kellner (eds.) (1997). *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, Boulder-Oxford, Westview Press.
- Nancy Fraser (1996). “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, pp. 18-40.
- Axel Honneth (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
- _____ (1995). “Formen der Gesellschaftskritik”, en *idem*, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Francfort del Meno, Fischer, pp. 71-79.
- _____ (1996). “Reconocimiento y obligaciones morales”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, pp. 5-17.

- Claus Offe (1998). "Present Historical Transitions and some Basic Design Options for Societal Institutions" (inédito).
- Walter Reese-Schäfer (1995). *Was ist Kommunitarismus?*, Francfort-Nueva York, Campus.
- Michael Walzer (1987). *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- _____ (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books.
- _____ (1993a). *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (1993b). "Comentario", en Charles Taylor (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, pp. 139-145.
- _____ (1998a). *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós.
- _____ (1998b). "Pluralism and Social Democracy", *Dissent*, Winter, 1998, pp. 47-53.