

HOSPITALIDAD Y TOLERANCIA*

(O DE LA TOLERANCIA)

Humberto Giannini

La capacidad de entrar en comunicación con lo “otro” aparece en esta meditación sobre la tolerancia como uno de los primeros sentidos en que la misma es una virtud y no mero “aguantar”. Se trata, pues, de la virtud o potencia que permite la crisis y el enriquecimiento del propio sujeto que la practica, mediante la incorporación de lo ajeno. En el concepto y en la etimología de “hospitalidad” el autor encuentra la forma de hacer visible la acepción positiva de la tolerancia, como cualidad activa que tiene un paralelo en el quehacer de la inteligencia: comprender.

En nuestros días la práctica de la tolerancia parece una condición esencial para la paz entre los individuos y los pueblos. Hay, pues, razones, aunque diversas de las que tuvo la Edad de las Luces, para ensalzarla. Y la primera dificultad que se le presenta al hombre de hoy es la de poder evaluar cuándo y hasta qué grado se trata de una virtud y cuándo se hace

HUMBERTO GIANNINI. Profesor titular de la Facultad de Filosofía, Universidad de Chile. Autor, entre otras publicaciones, de *La experiencia moral: Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant; Desde las palabras*.

*Texto de la conferencia pronunciada el 28 de mayo de 1996 en el marco del ciclo “Las virtudes de la vida”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En este volumen se incluyen también las conferencias de Óscar Godoy A. y Agustín Squella. Las exposiciones de Pedro Gandolfo, Martín Hopenhayn y Jorge Peña Vial fueron publicadas, a su vez, en el N° 65 de *Estudios Públicos*.

Estudios Públicos, 66 (otoño 1997).

ella misma intolerable. Queda patente así, y de partida, que ya estamos renunciando a pensarla como una virtud incondicional. Sobre todo cuando recordamos nuestra propia experiencia lingüística del término, y el empleo agotado de éste, sin lustre, al que se asocian las más de las veces las connotaciones de “aguante” y de “soportación”.

Antes de intentar un replanteo positivo de la tolerancia, quisiera mostrar de modo sucinto las paradojas y desencantos con que se encuentra el hombre de nuestros días para proclamar con un mínimo de entusiasmo que la tolerancia es una virtud universal, recomendable éticamente a todos, y en toda ocasión, como es recomendable la justicia, en el campo de las virtudes éticas, y el amor, en el campo de las virtudes teologales. Recomendables siempre; inderogables.

Una primera paradoja, elegida al azar: si por “virtud” se entiende el poder que hacemos crecer en nosotros a fin de volvernos mejores, humanamente mejores, entonces nos será muy difícil llamar virtuoso a aquel que ha aprendido a soportar a los otros o un asunto penoso; simplemente a soportarlos. Difícil imaginar que por el hecho de soportarlos potencie sus propias posibilidades. Se diría más bien que, al reprimir éstas, las maltrata y las sofoca. De lo que resulta que, en términos clásicos, y curiosamente también nietzscheanos, es más un vicio y una impotencia que una virtud.

Otra paradoja: si, escudado en el fácil precepto de vivir cada cual a su amañ, alguien permite que los otros, incluso los más próximos —el prójimo— se debatan en el error, en la ignorancia, en el vicio, este tolerar, este dejar hacer, no es más que insensibilidad por la suerte ajena. El peor de los vicios, el más sórdido.

Otras más: supongamos que repentinamente enfrentamos una situación intolerable —objetivamente intolerable. Entonces, si alguien nos pide que seamos tolerantes con ella, es como si nos pidiera hacernos cómplices del mal. Evidentemente, tolerar el mal es un mal. Y de esto resulta, si somos consecuentes, que la tolerancia cabe sólo para las cosas tolerables, para lo liviano e inesencial.

Podríamos proponer otras, pero cerremos con esta última paradoja. Que sea una virtud liviana, insignificante, parece resultar también de este hecho palmario: si una sociedad responde a la intolerancia ajena con actos de intolerancia, negará *eo ipso* la seriedad de su discurso y la universalidad del bien que dice defender. Si, al contrario, tolera la intolerancia de algunos de sus ciudadanos, no hay duda alguna de que esa sociedad será desmantelada, arrasada, por la minoría intolerante. Lo documenta la historia. Preguntemonos honradamente: ¿qué virtud es, entonces, aquélla incapaz de defender el bien en que cree y de defenderse a sí misma?

Nos queda ahora la tarea de disolver estas paradojas —si es que esto es posible— con el fin de salvar un bien que, en verdad, a muchos nos parece consustancial a la vida.

Por lo que quisiera preguntar, en lo que sigue, en qué sentido y cuándo la tolerancia puede llegar a ser una virtud y no simple expresión de insensibilidad y descompromiso.

Por otra parte, y ya llegará el momento de dilucidarlo, esta búsqueda me parece una magnífica ocasión para meditar sobre la condición última de la ética, sobre su sentido y justificación.

Pues, si el concepto de tolerancia connota, como pareciera connotar, estados tales como los de paciencia y resignación o, en último caso, de insensibilidad, estamos frente a una virtud espuria, armada sobre un deber ser opresivo, que recae sobre la triste economía del aguante. Estado represivo que, más que dejarnos ver la dignidad propia de la tolerancia, nos la estaría escondiendo.

Pienso, pues, que el examen que vamos a emprender no es una mala ocasión para formularnos algunas preguntas sobre la experiencia ética que hemos heredado de la cultura iluminística, la que ensalzó sin reservas, pero muy unilateralmente también, este concepto crucial de la tolerancia.

Nuestro proyecto inmediato será el siguiente: indagar bajo qué condiciones se podría considerar la tolerancia como una de esas cualidades que potencian la vida humana, que la dignifican. En una palabra: bajo qué condiciones es una virtud.

Para lo cual intentaremos levantar, suprimir, si esto resulta posible, aquel estado represivo¹ que constituye —esa es nuestra hipótesis— el agregado deformante, no-virtuoso, de la tolerancia. En otras palabras: levantar el estado de sitio del deber ser, a fin de que se nos muestre el lugar propio, el terreno en que la tolerancia corresponde a una potencia de la vida. (Que a su vez puede ser potenciada como virtud.)

La pregunta es ésta: ¿qué es lo que permanece si suprimimos la imposición represiva y atomizante de la tolerancia?

Lo que debería quedar es una disponibilidad —grande o pequeña—, un poder ser en estado salvaje, en estado de pureza. Es decir, la capacidad real que tiene cualquier sistema, trátese de un organismo viviente, de una estructura económica, de una sociedad o del flujo mismo de la conciencia, en cuanto sistema de fenómenos psíquicos, para entrar en comunicación con una realidad externa a él.

¹ Marcuse ha escrito justamente sobre esto: *Critique de la tolérance pure* (París: Didier, 1969).

Algo positivo empieza, pues, a aparecer en el horizonte de nuestro problema. La tolerancia como capacidad intrínseca de recepción. Algo positivo, pero complejo. Porque la idea de recepción, facilísima de intuir, no se deja apresar tan fácilmente en conceptos. Digamos, por ahora, que un acto receptivo, realmente receptivo, va acompañado o seguido por una reordenación interna de la unidad que recibe o acoge.

Y es justamente a la unidad del receptor, a ese ser organizado capaz de acogida y alojamiento, a lo que llamamos sistema.

Dicho de un modo elemental: sistema es un conjunto de elementos cuya interdependencia y cuyo sometimiento a ciertos principios vinculantes, hacen de los elementos algo uno, una identidad orgánica, histórica, psíquica...

Y aquí cabe hacer una distinción medular para nuestros fines: hay sistemas que son esencialmente abiertos: los organismos vivientes, por ejemplo. O la ciencia, como ideal. Una ciencia puede ser conmovida en sus cimientos por algo que hasta el momento parecía extraño a ella o era desconocido por ella, y que ahora viene a falsificar sus principios constitutivos y su modo habitual de abordar las cosas. Conmovida, pero no despedazada por aquella verdad que la conmueve. Y eso es lo que Husserl, me parece, caracterizaba paradójicamente como “lo más sólido y confiable en una ciencia”: su capacidad de “hacer crisis”. Recordaremos más adelante esta capacidad, que asociamos a la virtud, propiamente a la riesgosa virtud de la tolerancia.

Imaginemos ahora el otro extremo, el ejemplo sencillo de un mini sistema absolutamente cerrado. Un sistema en el que cada individuo queda definido exclusivamente por los movimientos que le son permitidos por ley y dentro de un espacio impenetrable a todo acontecer externo.

¿Puede darse un sistema así? De hecho, todos conocemos uno: el ajedrez, sistema absolutamente cerrado a cuanto no es él mismo. Pero, para hacerle justicia, habría que agregar que se trata de un sistema cerrado inofensivo, por cuanto no pretende decir cómo son las cosas del mundo externo a él, ni decidir sobre ellas ni imponer leyes ni reglas más allá de su pequeño espacio de exclusividades.

La intolerancia, en cambio, pertenece a los sistemas cerrados llamados “devoradores”. Aquellos que están armados de tal manera que toda pretensión de falsificar alguna de sus afirmaciones o de tocar con la crítica alguno de sus principios, está condenada de antemano a ser devorada por una explicación descalificadora con la que el sistema responde a cualquier crítica. Es lo que sucedía, en el orden teórico, con el psicoanálisis más extremo: rozar sus juicios con alguna crítica fue por mucho tiempo hacerse simultáneamente candidato al manicomio. En el orden práctico político sobran los ejemplos. Por ahora nos basta con subrayar cómo un sistema

cerrado se vuelve degenerativo e internamente violento, sofocado por su propia identidad.

Por el contrario, es la elasticidad ganada en el ejercicio de la convivencia, la capacidad de dar y recibir, la que llamaremos tolerancia. Y es ésta la que puede, humanamente, llegar a ser una virtud.

Pero, ya lo advertíamos, este concepto de receptividad, de apertura, es difícil, y nada tiene que ver con el hecho de “dejarse contener” propio del espacio inerte, vacío. En primer término, es esencial la idea de unidad. El receptor es uno, esto es, una estructura de ser identificable, subsistente entre otras. Y la idea de sistema no apuntaba sino a eso.

Volvamos un momento a esa idea: un sistema es receptivo, abierto, cuando permite que algo externo ingrese a él y le comunique algo de su propia virtud, de su propia eficacia. Cuando, por decirlo así, al interior de su propio domicilio hace espacio a lo otro, a lo que le era extraño y externo, sin perder por ello su propia unidad de ser. Su identidad.

Estas consideraciones me han sugerido una expresión bastante feliz, a mi parecer²: la de hospitalidad. La conciencia es hospitalaria tanto cuando acoge lo extraño, como también —y en esto se diferencia de la hospitalidad domiciliaria— cuando “suelta”, cuando “dejar ir” lo que tenía como suyo: lo que solía llamar sus propias ideas, lo que llama “sus principios intransables”. Dejarlos ir hasta el extremo de conmover la vieja identidad —la identidad de Saulo. Capacidad de mutación, de crisis, como la que recordábamos a propósito de la ciencia. Sin pérdida de la unidad de sí.

Tal vez sea ya el momento de que meditemos sobre esta antigua y noble “institución” de los pueblos: la de la hospitalidad con el perseguido, con el peregrino, con el viajero; y que examinemos hasta qué grado es legítimo analogarla con el ejercicio de una tolerancia virtuosa. No tortuosa.

Es curioso comprobar cómo algunas palabras que usamos ganan su significado en una oscura, larga, cotidiana confrontación con otras palabras, disputándose palmo a palmo zonas de significación, trozos de realidad. Y esto sucede de modo espectacular, me parece, con el término “hospitalidad”.

Como sabemos, la palabra clave viene del latín arcaico: de “hostis”. Por un largo período, “hostis” significó tanto “huésped” como “enemigo”. Imaginamos cuál sería el conflicto de fijación que tuvo este término entre significados a tal punto antagónicos.

Se ha querido explicar, digámoslo así, la tolerancia del término para albergar cosas tan distintas, por el hecho de que tanto el huésped como el enemigo son extranjeros.

² Manuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Barcelona: Sígueme, 1977), p. 173.

Uno de los más insignes lingüistas contemporáneos, Emile Benveniste, ha afirmado que esta explicación resulta demasiado “sumaria y global”³, y que no señala el punto preciso que daría cauce a la ambigüedad.

Según esto, parece haber un estrato lingüístico más hondo que daría cabida a los significados en pugna. Y este es el significado de igualdad. “Hostio”, “hostire”, era propiamente “igualar en derecho”. De esta noticia —arguye Benveniste— se deduce que “hostis” no era simplemente el extranjero ni el enemigo. A diferencia del viandante, que atraviesa los límites del territorio, “hostis” era el extranjero al que se le llegan a reconocer iguales derechos de los que goza el ciudadano romano. En fin, se refiere a aquel que está en igualdad y en reciprocidad de derechos, que es el fundamento de la institución de la hospitalidad. Pero, agreguemos por nuestra cuenta, esta misma hospitalidad es causa o al menos ocasión de hostilidad y xenofobia.

Es preciso anotar estos contrastes subterráneos porque la institución de la hospitalidad, como la llama Benveniste, desde aquella conflictiva formación lingüística, apunta a una de las acepciones, tal vez la más reprimida, del término tolerancia que ahora nos ocupa. Aptitud de recepción, de acogida.

Cabe que nos preguntemos, pues, al margen del empleo metafórico de los términos, ¿cuál es el parentesco real entre hospitalidad y tolerancia?

La capacidad de recepción, de asimilación⁴, es un hecho, un rasgo esencial de los sistemas vivientes, uno de los aspectos más asombrosos de la comunicación universal. Pero, también, la condición que define la espiritualidad del hombre; que la define abstractamente cuando se habla de su racionalidad. Esta virtud propiamente humana que también, y con cierto cuidado, puede llamarse inteligencia, es su receptividad, su hospitalidad para lo inteligible que hay en las cosas, para lo que hay de uno y esencial en lo múltiple y disperso. Este es el hecho, el punto de partida que hace posible y legítimo un deber ser cual gozosa potenciación de aquello mismo que se es; como esa virtud a la que incitara Píndaro: “Llega a ser lo que eres”.

La hospitalidad, tanto la de abrir nuestra casa como la de abrir nuestro espíritu, es por cierto una virtud. Y si la tolerancia es una virtud, tiene que ser un modo de esa receptividad por la que el hombre dignifica su propia condición.

Quisiera expresar en pocas palabras por qué este acto acogedor, propio de la humanidad del hombre, es dignificante para la vida personal y colectiva.

³ Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid: Taurus, 1983), p. 61.

⁴ *Assimilatio*, igualación entre lo diverso.

Si el dar algo, si la generosidad es una virtud, el darse a sí mismo es la máxima expresión de la entrega; allí donde la eticidad de un acto toca lo sublime. Porque se pueden entregar hasta la toga y el báculo después de haberse desprendido de todo. Sin embargo, se pueden dar justamente para mantener una distancia infinita entre quien da y quien recibe —la distancia de la gratitud. Darse a sí, en cambio, eso es definitivo y absoluto.

Ahora bien, la hospitalidad representa una de las manifestaciones más plenas del darse a sí mismo. Yo no creo que haya que detenerse mucho para justificar que esto es así. El punto crucial es éste: no se es hospitalario con cualquier cosa sino con aquella que es como el primer límite, el lugar fronterizo de la intimidad. La casa, que es lo que se abre y se ofrece, es, por una parte, como la inmediata segregación protectora de nuestra intimidad en el espacio cerrado, organizado, de nuestros dominios (el domicilio del *dominus*). Por otra parte, es el lugar del recogimiento desde lo otro, desde la dispersión de lo público e inesperado. El lugar de la reunificación diaria de sí.

Abrir el domicilio es exponerse a la intimidad del extranjero y a lo otro desconocido que puede traer oculta aquella intimidad.

¿Por qué, entonces, hablamos de virtud y no más bien de imprudencia, de la más osada y criticable de las imprudencias?

Hay aquí un grueso asunto que elucidar a propósito de la institución de la hospitalidad en el mundo antiguo, especialmente medieval, y que acaso dé alguna respuesta a esta nueva inquietud nuestra.

Decíamos: no se es hospitalario con cualquier cosa. Muy cierto. Pero tampoco la institución de la hospitalidad se traduce en dar lugar y asilo a lo desconocido en cuanto desconocido⁵.

El acoger es un acto más bien gozoso. Y esto no hay que olvidarlo o tenerlo como un rasgo secundario. Quien abre su puerta cree saber que acoge a un ser digno de amor, a un ser amable en sí, digno también de protección, si es perseguido o ha sufrido despojo en el camino. La idea de hospitalidad es inseparable de la idea de prójimo: aquel que está próximo, pero en el sentido de que su vida me concierne.

Por eso, el acoger al otro es un acto que trasciende incluso a la hospitalidad domiciliaria. Y tiene que ver, ante todo, con esa capacidad de acogida que se llama comprensión.

Y es aquí donde empieza estrictamente la línea divisoria entre tolerancia y aguante.

Volvamos pues a la proposición de partida.

⁵ Como lo expresa el pensamiento medieval, *Ignoti, nulla cupido*.

Si eliminamos el elemento represivo propio del aguante, la tolerancia, ahora como recepción, es acogida del otro, de lo extraño, pero —y este “pero” es importantísimo— en cuanto eso extraño viene a mí como un bien que me solicita.

Lo que, en último término, habría que examinar, y ya lo hemos anunciado, es de qué manera el hombre llega a poseer del modo más humano esa virtud de la receptividad.

Capacidad de acogida lo es, y no metafóricamente, el acto de entender. Es curioso: la lengua francesa nombra con un mismo término (*entendre*) tanto el acto de oír como el que nosotros llamamos propiamente entender.

Y es que resulta que el primero es como la condición inmediata del segundo: hay que oír lo que el extranjero dice; ser “todo oídos” si queremos comprender lo que dice o lo que la realidad misma nos está diciendo desde su propia profundidad. A este escuchar se refería Heráclito como lo más propio del sabio.

Es este oír escuchando el presente ético de la disponibilidad para escuchar, el vestíbulo de la hospitalidad. Es allí mismo donde se inaugura el acto de comprender, que deja manifestarse el ser del otro en mi propio dominio.

Comprender es posibilitar en mí —simplemente dejar manifestarse— la posibilidad ajena. Significa, entonces, dejar que otras ideas desplieguen sus posibilidades —su eficacia, su virtud— entre nuestras propias ideas y sus eventuales resistencias. Significa probar hasta qué punto estas ideas que he venido llamando “mías” son realmente mías, hasta qué punto están adheridas a la piel o son toleradas por la proposición o el hecho que, repentinamente, viene a redimensionarlas. Capacidad de crisis o, como decía Unamuno, “agonía de la fe”.

Lo incomprensible no es lo absolutamente cerrado a nuestra inteligencia pura, como lo sería para un inexperto una complicada ecuación matemática. Incomprensible es aquello que, concebido, no nos cabe en la cabeza que alguien lo pueda pensar o hacer. Lo incomprensible —en cierta medida importante, lo intolerable— tiene que ver con lo que no vemos cómo podría ser alguna vez una posibilidad nuestra. Es el territorio de las intolerancias reales (y de la tolerancia como mero aguante del otro), territorio que sólo se hace transitable a través de un diálogo continuo y veraz.

Para resumir: sólo como disponibilidad para escuchar al otro (*entendre*), con el riesgo de crisis que esto supone siempre, la tolerancia es una virtud, una potencia solidaria con la vida. Potencia que, ejercitada, es compatible más con el gozo que con el dolor; más cercana al bien que se anhela

que al bien que simplemente —y ya no sabemos por qué— se debe al extranjero, al otro, al vecino.

Esta proposición está muy cerca de lo que dijera Spinoza respecto de la felicidad: “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma”⁶. □

⁶ Spinoza, *Ética* V, prop. XLII.