

Tolerancia.
Un enfoque fenomenológico

ANDREA STAITI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

ABSTRACT

In this article I present and criticize the dominant Two-Component View (TCV) of tolerance and propose to replace it with a One-Component View (OCV) based on Husserlian phenomenology. In the first part of the chapter I present the TCV as the view that tolerance consist of the conjunction of a positive and a negative component, and I discuss four specification of the TCV by Preston Kind, Rainer Forst, Achim Lohmar, and Lester Embree. I argue that the paradox involved in the conjunction of two opposite components is not plausibly solved by any of these views. In the second part I proceed to outline a Husserlian OCV, according to which tolerance is a moral attitude that neutralizes a positing of value in the context of empathy in order to avoid a value-conflict with another subject. When we tolerate another person we refrain from rebuking or otherwise sanctioning them because we care about their autonomous moral progress more than we care about being axiologically right about our value-positings.

KEY WORDS:

Tolerance, phenomenology, Husserl, moral psychology, value-theory.

RESUMEN

En este artículo presento y critico la perspectiva dominante sobre la tolerancia del enfoque del componente dual (TCV) y propongo reemplazarlo por el enfoque de un componente único (OCV) basado en la fenomenología husserliana. En la primera parte del capítulo presento el TCV como el punto de vista en el que la tolerancia consiste en la conjunción de un componente positivo y uno negativo, y discuto cuatro especificaciones de TCV presentadas por Preston Kind, Rainer Forst, Achim Lohmar y Lester Embree. Sostengo que la paradoja involucrada en la conjunción de dos componentes opuestos no se resuelve convincentemente por ninguno de estos puntos de vista. En la segunda parte delíneo un OCV de corte husserliano, según el cual la tolerancia

Recibido: 04/06/2020 Revisado: 17/07/2020 Aceptado: 17/08/2020

© ANDREA STAITI, Tolerancia. Un enfoque fenomenológico. *Dókos. Revista filosófica*, 25-26, 2020, 25-62. (ISSN 1889-0202, e-ISSN 1989-2020).

es una actitud moral que neutraliza una posición de valor en el contexto de la empatía con el fin de evitar un conflicto de valores con otro sujeto. Cuando toleramos a otra persona, nos abstenemos de reprenderla o sancionarla ya que cuidamos su progreso moral autónomo más de lo que nos preocupamos por ser axiológicamente correctos sobre nuestras posiciones de valor.

PALABRAS CLAVE

Tolerancia, fenomenología, Husserl, psicología moral, teoría del valor.

Introducción

Tolerancia es un concepto muy controvertido. Por un lado, la tolerancia se consagra como un componente esencial de las democracias liberales, hasta el punto de que en 1995 la UNESCO instituyó un *Día Internacional de la Tolerancia* —el 16 de noviembre— e instó a todos los estados miembros a que firmaran una *Declaración de Principios sobre la Tolerancia* para implantar una futura regulación. Por otro lado, se critica la tolerancia por ser un principio fundamentalmente asimétrico y paternalista, que involucra a un soberano tolerante superior y a un sujeto tolerado inferior. Goethe puntualiza de modo expresivo en un célebre aforismo: “La tolerancia debe ser solo una actitud temporal: debe conducir al reconocimiento. Tolerar significa insultar”¹. Los críticos de la tolerancia en el siglo pasado, como Herbert Marcuse, fueron más allá que Goethe y denunciaron la tolerancia como una actitud que promueve la aceptación social de los poderes abusivos y la aceptación silenciosa del *statu quo*².

Dejando a un lado el entusiasmo y la crítica, lo que resulta desconcertante acerca de la tolerancia es que no está claro cómo definir el concepto de manera que no disuelva su ambivalencia intrínseca, y mucho menos cómo identificar ejemplos estándar que

¹ Goethe 2017, 30; traducción modificada. El texto original reza así: “Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.”

² Marcuse 1969.

se reconozcan unánimemente como aquello que implica tolerancia³. Véase la definición de tolerancia en la Declaración de la UNESCO que dice: “...respeto, aceptación y apreciación de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, nuestras formas de expresión y formas de ser humanos”⁴. Si “respetamos”, “aceptamos” e incluso “apreciamos” prácticas y creencias distintas a las nuestras, entonces, parece que ya no los toleramos simplemente. La tolerancia debe retener dentro de sí misma una medida de negatividad, de lo contrario deja de constituir una actitud moral autónoma por derecho propio y simplemente se disuelve en actitudes completamente positivas como las mencionadas en la definición de la UNESCO. Como escribe un comentarista reciente: “La definición de la UNESCO [...] distorsiona el concepto de tolerancia en el nivel experiencial”⁵.

A la luz de estos comentarios surgen una serie de tareas filosóficas. Primero, es necesario aclarar cómo se relaciona la tolerancia con otras actitudes morales y cómo difiere de posturas afines como la aquiescencia, la paciencia, la resistencia, la indiferencia, etc. Esto es fundamental para proponer una definición que conserve la tolerancia como actitud propia del derecho. En segundo lugar, es imprescindible proporcionar ejemplos inequívocos de tolerancia e interpretarlos de una manera que se ajuste a la definición propuesta. Tercero, se espera que los filósofos morales produzcan algún tipo de justificación de la tolerancia, tanto a nivel de casos individuales –¿cuándo deberíamos tolerar?– como en general –¿por qué deberíamos ser tolerantes?–. El presente

³ Como escribe David Heyd en su introducción a uno de los pocos volúmenes específicamente dedicados a la filosofía de la tolerancia: “Perhaps the best indication of the shaky grounds on which the philosophical discussion of tolerance rests is the intriguing lack of agreement on paradigm cases. In the theory of rights, virtue, and duty, people who radically disagree about the analysis and justification of these concepts can still appeal to a commonly shared repertory of examples. But with tolerance, it seems that we can find hardly a single concrete case that would be universally agreed to be a typical object of discussion” (1996, 3).

⁴ UNESCO 1995.

⁵ Skalski 2017, 63.

apartado tiene como objetivo contribuir al debate contemporáneo sobre la tolerancia desde una perspectiva fenomenológica. Con el fin de proporcionar una descripción fiel de la tolerancia a nivel experiencial. De hecho, hay escasos trabajos dedicados a la experiencia de la tolerancia. Los filósofos que escriben sobre la tolerancia generalmente la discuten en un nivel muy abstracto y conceptual. Con las siguientes consideraciones espero comenzar a llenar lo que parece un gran vacío en la literatura existente sobre la tolerancia. Argumentaré que si nos centramos en la experiencia de la tolerancia tenemos que abandonar la suposición principal que subyace a prácticamente todas las contribuciones filosóficas sobre este tema en las últimas décadas, a saber, la opinión de que la tolerancia necesariamente involucra dos componentes claramente distintos, uno negativo y uno positivo, al que en adelante me referiré como el enfoque del componente dual (TCV)⁶. Al contrario, propondré articular el enfoque de un único componente (OCV)⁷ de la tolerancia utilizando los recursos propuestos por Husserl y argumentando que el tipo de actitud involucrada en la experiencia de la tolerancia es una forma de valoración modificada en el contexto de la empatía. Más específicamente, sugeriré que la tolerancia es una de las formas en que la modificación de la neutralidad se desarrolla en la esfera de la valoración y la voluntad cuando dicha valoración y voluntad se logra, por así decirlo, a través de las lentes de la empatía. Posteriormente abordaré la naturaleza temporal de la tolerancia evocada por Goethe y la describiré como una conciencia neutralizadora provisional en la esfera de la valoración empática.

Antes de concluir esta introducción mediante la exposición de un breve resumen de las próximas secciones, permítaseme mencionar una distinción fundamental que debería aclarar el

⁶ Traducimos la expresión “Two-Component View” expresado mediante las siglas “TCV” (de su expresión en inglés) como “Enfoque del componente dual” de la tolerancia. (Nota del traductor).

⁷ Traducimos la expresión “One-Component View” expresado mediante las siglas “OCV” (de su expresión en inglés) como “Enfoque de un único componente” de la tolerancia. (Nota del traductor).

objetivo de este trabajo. La tolerancia puede ser discutida como un problema de filosofía política, es decir, más o menos en la forma en que la discutieron pensadores afamados como Locke, Voltaire o más recientemente Rawls, o como un problema en psicología moral y fenomenología. La discusión sobre la tolerancia en filosofía política se centra en la legislación. Comenzó a principios de la modernidad con escritos apasionados que instaban a los monarcas a terminar con la opresión de las minorías religiosas y continuó hasta el presente como una reflexión sobre los principios que deberían orientar la legislación en los estados democráticos, como lo atestigua la declaración de la UNESCO. Por el contrario, la discusión sobre la tolerancia en psicología moral y, en este artículo, la fenomenología, se centra en la actitud de las personas individuales que toleran. Cuestiona qué es lo distintivo de esa actitud y qué conceptos y creencias están necesariamente involucrados en ella. En lo que sigue me ocuparé exclusivamente de la psicología moral y la fenomenología de la tolerancia. En cuanto a la dimensión política, me parece que el problema se resuelve fácilmente: la tolerancia era un ideal encomiable en un mundo de monarcas absolutos que podían legislar caprichosamente. En las democracias liberales, donde los legisladores son responsables ante las personas de sus decisiones, la tolerancia no puede y no debe ser un principio que detalle la legislación o marque la declaración de la UNESCO. Sería extraño, en el mejor de los casos, que los legisladores en una democracia liberal declararan que cierta práctica o determinada minoría debería ser tolerada. Desde el punto de vista de la ley, una práctica es permisible o inadmisible y, si es permisible, es un derecho del ciudadano participar en ella. ¡La actitud correcta hacia un ciudadano que está participando en una práctica que es su derecho participar no es tolerancia! En una democracia liberal, la tolerancia encuentra su lugar legítimo en la aplicación, en lugar de en la formulación de la ley. Es por eso que la dimensión psicológico-moral y fenomenológica es crucial. En las democracias liberales donde las leyes determinan lo que está permitido y lo que no está permitido, el lugar de lo que es tolerable y lo que es intolerable depende de los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley, los jueces y los ciudadanos particulares que han de

saber manejarse en las acciones, prácticas, creencias problemáticas, etc., y determinar cuándo deben sancionarse y cuándo no deben hacerlo, es decir, cuándo se requiere tolerancia y cuándo no. Esto nos lleva directamente a la cuestión de las actitudes y la psicología moral y la fenomenología de la tolerancia.

En la primera sección del presente apartado, describiré el TCV y la paradoja que implica. En la segunda sección, ofreceré una breve descripción de cómo han especificado el TCV los teóricos de la tolerancia y han tratado de resolver la paradoja. Posteriormente, en la tercera sección, mostraré que no hay forma de salir de la paradoja si adoptamos el TCV y describiré la propuesta diseñada mediante OCV y que debería reemplazarlo. En la sección cuarta, me referiré a la concepción de Husserl de las modalidades y las modalizaciones en la esfera de la creencia y, lo más importante, en la esfera de la valoración y la voluntad. La sección quinta integrará las nociones de valoración y disposición modalizadas en el fenómeno de la empatía, que se describirá como una especie de modificación de la experiencia. La sección final ofrecerá una descripción fenomenológica de la tolerancia en el contexto de una teoría de las modalizaciones y la presentará como una forma distintivamente práctica de conciencia neutralizada. En la conclusión, volveré al comentario perspicaz de Goethe sobre la tolerancia como temporal y lo reconsideraré desde un punto de vista fenomenológico.

I. El enfoque de los componentes duales (TCV) y su naturaleza paradójica

Me he referido anteriormente a la ambivalencia característica de la tolerancia. Los que toleran deben tener, por así decir, sentimientos encontrados acerca de las cosas que toleran, de lo contrario su actitud se convierte en algo diferente; ya sea, aprecio, desprecio absoluto o pura indiferencia. La filosofía de la tolerancia de las últimas décadas ha interpretado esta ambivalencia en términos de dos componentes que establecen la tolerancia. La formulación original del TCV se encuentra en el trabajo fundamental de Preston

King titulado *Toleration* y publicado en 1976, que puede considerarse el texto estándar para todas las discusiones posteriores sobre la tolerancia en el mundo anglófono y más allá. King hace referencia a los componentes característicos de la tolerancia y distingue un componente de objeción y un componente de aceptación⁸ hacia un elemento dado. Podemos establecer el TCV inaugurado por King en términos aún más generales, ya que la tolerancia implica necesariamente un componente negativo y uno positivo. No es exagerado decir que todos los filósofos que han escrito sobre tolerancia en los últimos cincuenta años están de acuerdo con el TCV en estos términos generales. El desacuerdo no está en el TCV en sí, sino, primero, en cómo especificar los dos componentes; segundo, en cómo determinar el elemento o elementos hacia los cuales se dirigen los dos componentes; y, en consecuencia, tercero, en cómo se relacionan ambos componentes entre sí.

El TCV genera desacuerdo porque, a pesar de su amplia aceptación, también se percibe como profundamente paradójico: ¿cómo pueden coexistir un componente negativo y uno positivo en una misma actitud sin menoscabar su coherencia? ¿Es psicológica y conceptualmente posible mantener simultáneamente una postura negativa y otra positiva hacia el mismo elemento? ¿Existe la tolerancia como una actitud integral y autónoma o se habla de tolerancia solo para dos actitudes diferentes e incluso opuestas, una negativa y otra positiva, que simplemente coexisten? ¿O necesitamos dividir el objeto de tolerancia y hablar de una pluralidad de elementos hacia los cuales se dirigen sus componentes opuestos para salvar su coherencia? Estas son las principales preguntas con las que pugnan los teóricos de la tolerancia. En resumen, todos están de acuerdo con el TCV y así como en que implica una paradoja. Por esta razón, hay desacuerdo sobre cómo interpretar el TCV de tal manera que resuelva la paradoja y la tolerancia actual como una actitud coherente por derecho propio. En la siguiente sección proporcionaré algunos ejemplos de cómo se ha interpretado el TCV para abordar estas dificultades.

⁸ King 1976, 44-51.

II Diferentes enfoques para el TCV: King, Forst, Lohmar, Embree

II.1 Preston King

Preston King no solo es el primer defensor del TCV. También presenta una versión particular del TCV que interpreta el componente negativo de la tolerancia como una objeción a un determinado elemento y el componente positivo como la aceptación final de ese elemento. Por lo tanto, la tolerancia implica la “conjunción de objeción y aceptación”⁹. ¿Cómo se puede objetar y aceptar simultáneamente el mismo punto? King reconoce que hay una aparente paradoja aquí y propone una forma ingeniosa de disolverla:

“...in the tolerential conjuncture [...] what we are discussing is a situation in which one’s objection to an item is inferior to one’s objection to some other item, *which might serve as a means to acting out the first objection* – as perhaps when one objects to theft less than to hanging thieves, to Catholics less than to hanging Catholics, [...] (and so on)”¹⁰

Por lo tanto, en la interpretación de King la tolerancia es esencialmente una “preocupación comparativa” donde lo que está en juego es siempre la clasificación de una objeción dada “dentro de una jerarquía de objeciones”¹¹. La razón por la cual, en el ejemplo de King, uno finalmente acepta a los ladrones o a los católicos es porque uno posee un determinado conjunto de prioridades en el cual la objeción a los ladrones o a los católicos no figura tan alta como, por ejemplo, la objeción a la pena de muerte. Aceptar a estos grupos de personas significa, por lo tanto, negarse a presentar dicha objeción para preservar otros valores que ocupan un lugar más alto en la lista. La posición de King es interesante al menos en tres aspectos: primero, la tolerancia se presenta como un tipo de procedimiento de elección racional donde los costes y beneficios de una determinada acción se miden frente a la clasificación de valores del individuo tolerante; segundo, ambos componentes de la

⁹ King 1976, 44.

¹⁰ King 1976, 28.

¹¹ *ibid.*

tolerancia se interpretan como objeción y aceptación, de modo que el primero determina la mentalidad y el segundo el comportamiento del individuo tolerante. Por ello recalca:

“When we speak of an objection what we are basically concerned with is a disposition or assessment. When we speak of acceptance, what we are basically concerned with, by contrast, are those consequential acts that are assumed to flow from the disposition or assessment”¹².

Tercero, la tolerancia siempre se dirige a un solo elemento, que puede ser casi cualquier cosa: una persona, una visión del mundo, una acción, un grupo étnico, etc. El elemento tolerado se evalúa primero desde una posición intelectual y se considera objetable, y considerado posteriormente desde una posición práctica se lo encuentra aceptable (es decir, no se debe actuar en contra de él) a la luz del veredicto de otra postura intelectual hacia otra cosa que se considere aún más objetable que el elemento en sí (por ejemplo, ahorcar a personas frente a católicos). Por lo tanto, existe una clara prioridad de la dimensión intelectual de la tolerancia, donde la dimensión práctica de no representar la objeción inicial aparece como un mero apéndice de la consideración comparativa de las objeciones de uno.

II.2 Rainer Forst

En su monumental trabajo *Toleration in Conflict*¹³, Rainer Forst respalda a King al distinguir una objeción y un componente de aceptación, pero interpreta la coyuntura tolerante, haciéndose eco de la expresión de King, de una manera significativamente diferente. En opinión de Forst, el componente de aceptación de la tolerancia se relaciona directamente con la evaluación del elemento bajo examen, y no solo con el acto consecuente que surge de la consideración comparativa de las propias prioridades y la clasificación valorativa. Forst describe en un pasaje que vale la pena citar en su totalidad el componente de aceptación del siguiente modo:

¹² King 1976, 52.

¹³ Forst 2013.

“In addition to the objection component, toleration [...] also has an acceptance component which specifies that the tolerated convictions and practices are condemned as false or bad, yet not so false or bad that other, positive reasons do not speak for tolerating them. The important point here is that the positive reasons do not cancel out the negative reasons but are set against them in such a way that, although they trump the negative reasons (in the respect relevant in the corresponding context), and in this sense are higher-order reasons, the objection nevertheless retains its force.”¹⁴

La diferencia con King es significativa y la redacción cuidadosa de Forst es clave a este respecto. El componente de aceptación no es simplemente un apéndice práctico de un proceso intelectual que se ocupa exclusivamente de comparar objeciones. Más bien, el componente de aceptación de la tolerancia se describe incluyendo razones positivas que pertenecen directamente al asunto tolerado como tal y hacen que parezca que no es completamente falso o malo, hasta el punto de que es finalmente el componente de aceptación el que vence y supera al componente de objeción, aunque este último de alguna manera conserve su fuerza. Si volvemos al ejemplo de King, en la cita de Forst no consideramos a los católicos y pareciéndonos censurables, para luego pasar a considerar los medios para eliminar a los católicos (por ejemplo, el ahorcamiento), encontrándolos todavía más discutibles que los católicos y, por lo tanto, absteniéndonos de actuar a partir de nuestra objeción inicial. Más bien, después de encontrar a los católicos censurables en una posición negativa de primer orden (componente de objeción), los reconsideramos bajo una perspectiva diferente y encontramos algunos aspectos en ellos que nos brindan razones positivas para no oprimirlos o eliminarlos, y así participar en una posición positiva de segundo orden (componente de aceptación). El componente de aceptación no determina simplemente nuestro comportamiento hacia un asunto tolerado. En realidad, el que finalmente triunfa sobre las razones negativas subyacentes a nuestra objeción inicial es el componente predominante en nuestra disposición hacia el asunto. Por ello Forst

¹⁴ Forst 2013, 20-21.

describe la tolerancia como un “equilibrio de razones”¹⁵: los componentes positivos y negativos del TCV se reinterpretan como razones y la configuración final de la tolerancia es una en la que es el componente positivo, en lugar del negativo el que asume el protagonismo en el escenario. En este punto, la opinión de Forst es similar a la de King: al tolerar es solo el componente de aceptación el que determina el comportamiento, pero, a diferencia de King, el componente de aceptación *en tanto que* razones positivas es parte de la evaluación de aquello que se tolera.

II.3 Achim Lohmar

Achim Lohmar respondió a King y Forst en un ensayo titulado *Was ist eigentlich Toleranz?*¹⁶. Lohmar encuentra errores en la idea de que, en la tolerancia, el componente negativo y el positivo formen una mera conjunción, donde sería solo el componente de aceptación el que finalmente determinaría el comportamiento. Por el contrario, Lohmar argumenta que necesitamos una teoría de la tolerancia que aclare cómo ambos componentes de la tolerancia trabajan juntos para determinar el comportamiento. Al comentar en detalle la cita anterior de Forst, Lohmar sostiene que cuando reflexionamos sobre lo que deberíamos hacer respecto a una práctica problemática como la matanza sacrificial de animales, ciertamente hay razones que alegan a favor de la tolerancia y razones que rechazan la tolerancia; “Sin embargo, eso no implica que aceptemos y rechacemos al mismo tiempo”¹⁷ esa práctica. Mientras estamos indecisos, no se puede hablar legítimamente de aceptación y rechazo, pero “...si las razones positivas superan a las negativas o incluso las superan – como indica Forst– entonces obviamente llegamos a un veredicto inequívocamente positivo”¹⁸. Si el componente de aceptación vence, entonces ya no hay ningún rechazo u objeción a la práctica bajo examen y el resultado es que consideramos que la práctica es

¹⁵ Forst 2013, 21.

¹⁶ Lohmar 2010.

¹⁷ Lohmar 2010, 19.

¹⁸ *ibid.*

aceptable, en lugar de solo tolerarla. Según Lohmar, el TCV debe redefinirse sin referencia a la objeción y la aceptación, cuya combinación en la misma actitud y hacia el mismo asunto es falaz. Lohmar propone que redefinamos el componente negativo de la tolerancia como una “aversión”¹⁹, para subrayar su naturaleza conativa, más que intelectual. Además, tal aversión debe ser moral, es decir, debe estar motivada por las creencias morales de cada uno. Podría tener una fuerte aversión a nivel visceral por las personas religiosas, pero creo firmemente que se les debe permitir practicar su fe. Si ya he empezado a intimidar a las personas religiosas por lo que hacen, sería inapropiado instarme a ser tolerante. Más bien, debería ser reprochado por dejar que una aversión irracional, a nivel instintivo, se apodere de mí. Debería recordárseme que realmente creo en la libertad religiosa. Las aversiones irracionales a nivel visceral no requieren como remedio tolerancia, sino racionalidad. Si mi aversión es solo de naturaleza moral, es decir, cuando es equivalente a la indignación por una acción que es moralmente mala, entonces, según Lohmar, podemos hablar de tolerancia cuando, a pesar de este dictamen inequívocamente negativo, no quiero ver la acción corregida y la persona castigada. Esto sucede a través de la intervención de un “juicio moral de segundo orden”²⁰ respecto de la situación emocional o cognitiva de la persona que actuó de esa manera en particular. Si he visto a una persona robando en una tienda de comestibles, mi aversión de primer nivel hacia la acción inmoral de robar podría estar relacionada con un juicio de segundo nivel sobre la situación económica de esa persona, por ejemplo, si supiera que acaba de perder su trabajo y no tiene nada con que alimentar a sus hijos. Sobre la base de este juicio, incluso si mi aversión moral hacia su acción persiste, no quisiera ver a esta persona sancionada por lo que hizo, porque creo que su situación personal y emocional es más amplia y la exculpa. Tengan en cuenta que Lohmar intenta resolver la paradoja del TCV, la cual acepta, redefiniendo el componente negativo en términos de aversión moral y el componente positivo en términos de un juicio

¹⁹ Lohmar 2010, 20.

²⁰ Lohmar 2010, 25.

moral de segundo orden y argumentando que los dos componentes están realmente dirigidos hacia dos elementos diferentes: la acción *per se* y la persona que participó en ella con su situación emocional y cognitiva. Por lo tanto, según Lohmar, la salida de la paradoja del TCV implica tres pasos: primero, diferenciar entre la naturaleza conativa del componente negativo y la cognitiva, esto es de la naturaleza intelectual del componente positivo; de modo que no surja ninguna contradicción interna. Segundo, negar que la tolerancia implique posturas opuestas hacia el mismo elemento. El componente negativo se dirige hacia una acción, mientras que el componente positivo se dirige hacia una persona y su situación. Tercero, aclarando que la tolerancia se dirige siempre, estrictamente hablando, a una persona y nunca hacia una acción que, por el contrario, siempre es moralmente permisible o inadmisibles. Si una acción es permisible, entonces debe aceptarse sin más valoración, si una acción es inadmisibles, entonces debe rechazarse sin más valoración. Pues es solo cuando vemos que una acción es llevada a cabo por una persona en particular y en una situación particular, cuando se cumplen las condiciones para la tolerancia, es decir, cuando no queremos ver a esa persona en particular castigada a la luz de su situación general.

II.4 Lester Embree

El último punto de vista sobre la tolerancia que vale la pena mencionar antes de continuar es también el único análisis explícitamente fenomenológico de la tolerancia. Lester Embree lo propuso en un ensayo breve pero sólido titulado *Tolerance Reflectively Analyzed*²¹. Embree define la tolerancia fenomenológicamente como una “actitud”²² que, como tal, tiene una dimensión subjetiva y otra objetiva, a saber, una dimensión de encuentro y una algo encontrado: “aquello que se encuentra en la tolerancia son las creencias, los valores y prácticas de otros”²³. Embree adopta,

²¹ Embree 2007.

²² Embree 2007, 164.

²³ Embree 2007, 165.

aunque implícitamente, el TCV, pero, a diferencia de los autores discutidos hasta ahora, lo desarrolla en términos de “valoraciones”. El componente negativo del TCV se describe como una valoración de primer nivel que es “comparativa o, más específicamente, contrastante”²⁴. Las dos partes involucradas comparan sus respectivas actitudes hacia un determinado elemento y cada una de las partes considera que su propia actitud es buena y la actitud de la otra es mala. A pesar del resultado de la valoración comparativa de primer nivel (el componente negativo), “la persona tolerante se abstiene de oponerse a las actitudes que desvaloriza”, porque también se dedica a “valorar algo más”²⁵. El componente positivo para Embree toma la forma de una “valoración primordial que motiva a la voluntad neutral en el respeto práctico que se encuentra en la tolerancia”²⁶. Embree da el ejemplo de un vegetariano y un carnívoro compartiendo una comida. Si bien la valoración de primer orden de los vegetarianos considera que la actitud del carnívoro es incorrecta, el vegetariano podría abstenerse de matar al carnívoro porque valora la vida humana incluso más que la abstinencia de la carne, o simplemente porque el valor de una comida agradable anula el valor de golpear a los carnívoros. La conclusión de Embree se parece mucho a la de King, incluso está formulada en términos positivos, en lugar de negativos. En la tolerancia, “algo se valora más que el avance agresivo de la propia actitud o el impedimento de la actitud opuesta, y esta valoración es aún más fuerte cuando se trata de acciones motivadoras”²⁷. A pesar de la estrecha similitud con King, vale la pena considerar el análisis de Embree en sus propios términos, y no solo por su adhesión explícita a la fenomenología. Embree tiene el mérito de destacar la naturaleza “práctico-volitiva”²⁸ de la tolerancia y describirla incluyendo cierta valoración como una forma diferente de experiencia, particularmente, como un tipo de valoración que

²⁴ Embree 2007, 167.

²⁵ Embree 2007, 168.

²⁶ Embree 2007, 169.

²⁷ Embree 2007, 169.

²⁸ Embree 2007, 168.

implica una dimensión intersubjetiva, es decir, el reconocimiento de la valoración contraria del otro.

III. No hay salida: del TCV al enfoque de un componente único (OCV)

Después de esta descripción general de las cuatro formulaciones más relevantes del TCV, es momento de preguntar si alguna de ellas logra proporcionar una descripción satisfactoria de la tolerancia y, lo más importante, resolver su particular paradoja. Para hacerlo, debemos hacer explícitos los requisitos de una teoría satisfactoria de la tolerancia e introducir un par de nociones y distinciones que facilitarán la transición al análisis fenomenológico de la tolerancia que se proporciona en las siguientes secciones.

Como anticipamos anteriormente, una teoría de la tolerancia debería explicarla, en el caso de que sea posible, como una actitud distinguible y coherente en sí misma. Parte de su éxito dependerá, entonces, de distinguir la tolerancia de actitudes afines. Además, una teoría de la tolerancia debería presentar esta actitud como tan común y viable como para merecer la cantidad de atención que ha recibido en los últimos siglos. Si una teoría presenta la tolerancia como una actitud que podemos asumir solo cuando se cumplen condiciones muy improbables, sería mejor reemplazarla. Por último, una teoría de la tolerancia debe presentarla como una actitud moral, es decir, como una actitud motivada por preocupaciones morales y llevada a cabo mediante actos morales.

Resulta oportuno que, antes de pasar a una evaluación de los cuatro puntos de vista presentados en la sección anterior, introduzcamos cuatro ideas fenomenológicas fundamentales:

- (1) *Intencionalidad*: el principio básico de la fenomenología es que la conciencia es siempre conciencia de algo, es decir, es intencional. En consecuencia, al examinar la tolerancia como una actitud, es capital mostrar su peculiar intencionalidad. Esto significa, primero, especificar el objeto apropiado de los actos de tolerancia y, segundo, aclarar si tales actos son,

como Husserl lo expresa en las *Investigaciones lógicas*, monotéticos (es decir, mono-direccionales), como las percepciones) o politéticos (es decir, pluri-direccionales, como los juicios). También será necesario tener en cuenta la distinción entre intenciones vacías y cumplidas, es decir, intenciones cuyo objeto se da como presente ‘en carne y hueso’ en un acto intuitivo (cumplido) e intenciones cuyo objeto está ausente, ya sea de modo provisional o intrínseco (vacío). Las intenciones cumplidas son las fuentes principales de justificación de cualquier afirmación.

- (2) *Valoración y voluntad*: en la fenomenología husserliana, la atribución de valor a un objeto y el acto de perseguir dicho objeto están íntimamente relacionados. Solo queremos cosas que anticipamos como valiosas. Sin embargo, tanto valorar como querer son modos de la intencionalidad y, como tales, también pueden estar vacíos o completos. Cuando anticipo un valor en un determinado objeto, lo que anticipo es que la adquisición de ese objeto traerá consigo una experiencia directa e intuitiva del valor que se pretendía. Si se produce la experiencia intuitiva del valor, entonces mi acto de valorar se legitima; de lo contrario, mi acto de valorar resulta ser ilegítimo, es decir, incorrecto en un puro sentido axiológico. Lo mismo ocurre con la voluntad. La legitimación de un acto de voluntad se produce cuando la acción a la que da lugar realmente alcanza el objetivo (auténtico) que pretendía conseguir. Si eso no sucede, la voluntad correspondiente es ilegítima.
- (3) *Actitudes axiológicas y actitudes morales*: en sus conferencias sobre ética, Husserl señala que existe una diferencia significativa entre una actitud meramente axiológica, es decir, una en la que evalúo las acciones, las personas, los bienes, etc., simplemente en términos de sus respectivos valores y una actitud genuinamente moral, es decir, una en la que el objeto intencional soy yo mismo u otro yo²⁹. Las actitudes morales son intrínsecamente reflexivas. En una actitud moral

²⁹ Husserl 2004, 244-247.

estamos activamente ocupados con la determinación de nuestro yo, es decir, nosotros mismos somos el tema de escrutinio explícito y participamos en actos de auto posicionamiento, por lo que nos situamos como portadores de cierta propiedad moral (“A partir de este momento dejaré de comportarme de este modo”, “A partir de este momento intentaré ser el mejor padre para mis hijos”, etc.). Otros pueden ser también el objetivo de actitudes morales, por ejemplo, cuando nos involucramos en el proyecto de educar a un niño o cuando lo hacemos lo mejor que podemos para fomentar la autodeterminación moral en un amigo, mediante consejos y apoyo.

- (4) *Empatía*: la posibilidad de actitudes morales dirigidas al otro está asegurada por la empatía, es decir, por los actos conscientes en los que experimentamos directamente la subjetividad concreta de los demás sobre la base de nuestra experiencia de sus cuerpos vivos. La empatía genuina solo se da cuando otros están físicamente presentes³⁰ y no equivale a la mera constatación de que hay allí otro sujeto. La empatía abre nuestros ojos y nuestro corazón³¹ a los sentimientos, valoraciones, deseos, etc., de los demás. Mediante la empatía podemos tratar de ponernos en el lugar de otra persona y, por así decirlo sentir, valorar y querer “en su lugar”. Al hacerlo, no nos perdemos en la subjetividad ajena. Más bien, conservamos nuestra alteridad al mismo tiempo que nuestra experiencia recibe una peculiar *modificación*. Como las lecciones siguientes mostrarán, la modificación empática es fundamental para comprender correctamente la tolerancia.

Examinemos ahora las cuatro variantes del TCV. Primero, la teoría de Preston King ni siquiera da cuenta de la tolerancia como una actitud específica en sí misma. La tolerancia se describe como una actitud por la cual nos abstenemos de representar una objeción a un determinado asunto debido a una objeción todavía más fuerte a otro asunto. En este sentido, la tolerancia no aparece como una

³⁰ Véase: Staiti 2010.

³¹ Husserl 2004, 228.

actitud específica. Más bien, King proporciona tan solo una descripción genérica de una ley axiológica básica, que Husserl y otros fenomenólogos denominaron “ley de absorción”. Comparemos el enlace tolerante de King con el siguiente escenario: miro el menú de hoy en el comedor de la facultad y resulta que las dos opciones son brócoli salteado o siluro al cajún. Realmente no me gusta el siluro al cajún, pero no hay nada que odie más que el brócoli, por lo tanto, termino pidiendo siluro. Me abstengo de llevar a cabo mi objeción gastronómica inicial al siluro al pedirlo (o, mejor, al no pedirlo), porque tengo una objeción gastronómica aún más fuerte al brócoli. ¿Describiríamos tal escenario como uno que implica tolerancia de algún tipo? Podríamos a lo sumo, si quisiéramos, bromear con un amigo sobre las desagradables opciones del menú. Pero, ¿no actuaríamos simplemente a partir de un principio general que se aplica a casi todo y que ya expresa claramente el célebre aforismo “lo mejor es enemigo de lo bueno” o, en este caso, “lo peor es enemigo de lo malo”? Estas frases resumen la así llamada ley de absorción. Cuando aparece un valor superior, el valor inferior aparece como un disvalor (o un *adiaphoron*) y, a la inversa, cuando aparece un disvalor superior, el disvalor inferior aparece como un valor (o un *adiaphoron*). Lo mismo puede aplicarse al vegetariano del que habla Embree, el cual prefiere una comida agradable antes que golpear a los carnívoros. No hay nada específicamente “tolerante” en estas situaciones, a menos que queramos estipular que dicha tolerancia *se reduce a* aplicar la ley de absorción. Pero como la ley de absorción se aplica siempre que realizamos evaluaciones, la tolerancia dejaría de ser una actitud específica, por tanto incumpliendo el primer requisito de una teoría satisfactoria de la tolerancia.

Y hay todavía más. La teoría de King también incumple el segundo requisito. Recuérdese que, en su opinión, toleramos un asunto objetable cuando nos oponemos aún más a otro asunto, “que podría servir como un medio para llevar a cabo la primera objeción”³². Pero si este fuera el caso, entonces la tolerancia estaría justificada solo en aquellos casos en que todos los medios posibles

³² King 1976, 28.

para llevar a cabo una objeción inicial sean aún más objetables de lo que el asunto objetó inicialmente. Según King, si me opongo a los católicos, la tolerancia estaría justificada solo si al presentar mi objeción, implica necesariamente colgarlos (suponiendo que mi objeción a la horca sea más fuerte que mi objeción a los católicos). Sin embargo uno debe ser poco imaginativo si cree que colgar a los católicos es la única forma de expresar su objeción hacia ellos. ¿Qué hay de financiar una campaña para convencerlos de que sus creencias están equivocadas o excluirlos de participar en ciertos puestos clave de la vida pública, como la educación u ofrecerles recompensas si abjuran? Siguiendo a King, las condiciones para tolerar a los católicos solo se cumplirían en el caso altamente improbable de que todos los medios posibles para llevar a cabo mi objeción a los católicos se juzgaran aún más objetables que los mismos católicos. El caso es aún más claro con el ejemplo propuesto por King, el los ladrones. Me opongo a colgar a los ladrones más de lo que me opongo a los ladrones, pero hay muchas otras formas en que podría representar mi objeción a los ladrones sin tener que colgarlos. Es plausible que, para cualquier objeción inicial a un asunto dado, haya al menos una forma de representar dicha objeción de tal modo que no implique prácticas a las que nos oponemos con más fuerza. Pero si ese es el caso, la tolerancia es una actitud que ocurre en pocas ocasiones, y no está claro por qué los filósofos y cualquier persona durante los siglos pasados dedicaron tanto tiempo pensando sobre ello.

Algo está claro, si la tolerancia es posible como una actitud en sí misma, debe distinguirse específicamente de una evaluación comparativa general. Debe ser una actitud que no implique apartar la vista del objeto que se tolera y pensar en otra cosa que amamos u odiamos más, como comidas agradables o ahorcamientos. La tolerancia debe ser una actitud que se dirija intencionalmente hacia los católicos, ladrones o carnívoros y se relacione con ellos y sus valoraciones de una manera distinta, en lugar de constituir un mero cambio de perspectiva intencional que se aleja del objeto inicialmente objetado y se dirige a algo todavía más objetable.

La posición de Forst, por el contrario, está protegida frente a estos comentarios críticos. Como mencionamos anteriormente, Forst interpreta el componente de aceptación en términos de razones positivas que hablan a favor de un asunto al que inicialmente nos opusimos. Sin embargo, como vimos, Achim Lohmar tiene una objeción vigorosa contra dicha interpretación. Considerar razones positivas y negativas no es lo mismo que objetar y aceptar un asunto al mismo tiempo, lo que sería contradictorio. Si, en último término, las razones positivas prevalecen sobre las negativas, como dice Forst, entonces no hay tolerancia, sino simplemente un veredicto positivo sobre una práctica que inicialmente nos pareció problemática. La ventaja del enfoque de Lohmar es que interpreta la tolerancia como una actitud genuinamente moral, es decir, una actitud que se dirige intencionalmente hacia las personas, cumpliendo así el tercer requisito de la teoría exitosa de la tolerancia antes mencionada. Sin embargo, la interpretación de la tolerancia de Lohmar también implica un alejamiento del foco en la acción de la persona y hacia la situación emocional y cognitiva de la persona. Lo que Lohmar parece decir es que tendemos a acomodarnos o apartar la vista de la acción moralmente mala de una persona (no procedemos a rechazarla y no queremos verla castigada) cuando creemos que la persona estaba motivada a actuar de cierta manera dadas todas sus circunstancias. Pero, ¿es la tolerancia lo mismo que ser complaciente o “hacer la vista gorda”? ¿No será el caso que estas actitudes son afines a la tolerancia en cierta medida pero no se identifican con ella? ¿No será más bien el caso que la sensibilidad a las circunstancias caracteriza a todas las actitudes morales razonable y no solo la tolerancia? La resignación cristiana o la mera paciencia podría describirse prácticamente de la misma manera que Lohmar describe la tolerancia. Cuando decido soportar algo desagradable o molesto, generalmente se debe precisamente a la consideración de las circunstancias en que ocurre. Si este es el caso, entonces a la descripción de Lohmar en última instancia, a pesar de sus méritos indudables frente a las otras teorías, no le va mucho mejor. Finalmente, ¿cómo conocemos las circunstancias cognitivas y emocionales de los demás y cómo nos relacionamos con ellas

cuando toleramos? El relato de Lohmar carece de una descripción de nuestra ser conscientes de los demás y sus circunstancias mediante de la empatía. De tal modo que confunde el con-vivir la experiencia de las otras personas que caracteriza la empatía con un juicio de segundo orden sobre un conjunto de hechos, cuya accesibilidad no se justifica.

Creo que el problema reside en última instancia en el mismo TCV. Si describimos la tolerancia como la conjunción de dos componentes, uno negativo y otro positivo, parece que no hay forma de escapar de la paradoja. O interpretamos los dos componentes como dirigidos hacia uno y el mismo elemento, pero terminamos en alguna forma de contradicción lógica o imposibilidad psicológica; o de lo contrario, interpretamos los dos componentes como dirigidos hacia dos objetos diferentes. Pero entonces resulta difícil mantener la tolerancia como una actitud en sí misma y simplemente se transforma en cierta forma de evaluación meramente comparativa. Sobrellevamos un objeto despreciado ya sea porque tenemos motivos ocultos –como evitar otras cosas que despreciamos aún más– o, simplemente, apartamos la vista debido a las circunstancias.

Mi propuesta es abandonar el TCV. La consistencia, la coherencia y la posibilidad psicológica de la tolerancia solo se pueden preservar si lo vemos como una actitud unidireccional, es decir, una actitud que tiene un solo “componente” y que se dirige intencionalmente hacia un solo asunto que se tolera. ¿Es posible, sin embargo, articular un enfoque de un único componente (OCV) de la tolerancia sin disolver su ambivalencia característica? En las próximas secciones intentaré hacerlo con el apoyo de algunos conceptos tomados de Husserl.

IV. Las modalidades de voluntad y valoración

Con el fin de articular el OCV con Husserl debemos comenzar con su doctrina de las modalizaciones. En *Ideas I* señala que el modo básico de nuestra experiencia perceptiva y los juicios realizados a

partir de ella es la “certeza de ser”³³. Cuando percibimos o juzgamos, habitualmente postulamos un objeto o estado de cosas como siendo y siendo de un modo determinado. Los actos de posición, como meras percepciones y juicios, se confirman cuando reciben un cumplimiento intuitivo: coloco una botella de agua en el refrigerador y cuando la abro veo intuitivamente que la botella está realmente allí. Considero que el gato está en la alfombra, es un juicio simple, y veo que se cumple intuitivamente en todos sus componentes cuando giro la cabeza y veo al gato allí acostado. Los actos de posición que se llevan a cabo sobre la base del cumplimiento intuitivo tienen la legitimidad de ser “verdaderos” o “auténticos” [*wahrhaft*] y los objetos y estados de cosas correspondientes se experimentan como “existentes” o “persistentes” [*bestehen*].

Esto, sin embargo, no *siempre* es el caso. El ser de un objeto o de un estado de cosas puede llegar a ser dudoso, probable y finalmente neutralizado como meramente ilusorio. El punto fundamental de Husserl es aquí que ser y no-ser no son las únicas calificaciones que se aplican a los objetos. Hay todo un espectro de modalidades intermedias entre ellas, algunas de las cuales son capturadas por frases como “probable”, “dudoso”, “improbable”, etc.³⁴. La característica originaria de certeza que acompaña a los actos de postulación puede ser modalizada. Cuando eso sucede, no ocurre solo que en el lado subjetivo de las cosas sale algo mal, mientras que el objeto no se vería afectado; más bien, el objeto mismo aparece con un tono diferente. Es el objeto mismo el que parece dudoso cuando dudo y ser-dudoso es una modalidad del objeto que se interpone entre ser y no-ser, lo que implica la neutralización retrospectiva de un anterior acto de creencia. En la esfera de la creencia o, como lo llama Husserl, en la esfera dóxica, siempre hay una tendencia intrínseca a restaurar la certeza simple y pura. No podemos vivir con la duda y la mera apariencia, cada vez que un objeto o estado de cosas se torna dudoso, experimentamos

³³ Husserl 2014, 207.

³⁴ Husserl 2014, 206.

un esfuerzo subjetivo para llegar a una conclusión que restablezca la certeza anterior o la reemplace por una nueva.

Además de estas modalidades dóxicas, Husserl habla de una forma de modificación completamente diferente, a la que llama *modificación de neutralidad*³⁵. A diferencia de las modalidades dóxicas, que se encuentran en algún lugar del espectro entre ser y no-ser, la modificación de neutralidad es un acto específico que interrumpe todo poner y no-poner. Cuando neutralizamos un acto de postulación dado el objeto o estado de cosas previsto en él todavía está presente, pero estamos completamente desvinculados de su ser o no-ser. Nos volvemos completamente indiferentes respecto a ello y transformamos el anterior acto de posición en algo que se le parece pero que es completamente inmune a la confirmación o al rechazo. Los ejemplos de Husserl incluyen la percepción neutralizada que está involucrada en la contemplación de una imagen y la transición de un acto de recuerdo a un acto de la imaginación o representación³⁶. No hay nada estructuralmente diferente entre un acto de recuerdo y un acto de imaginación cuando incluyen a los mismos objetos, excepto por el hecho de que en la imaginación pura no estamos sujetos a ningún tipo de restricción con respecto a lo que realmente ocurrió. En cualquier momento la modificación la neutralidad puede ser eliminada y se puede restaurar la posición del acto. Lo que comenzó como un recuerdo de un determinado evento puede sufrir una modificación de neutralidad y convertirse en una fantasía desbocada, hasta que se decide restaurar la posición del acto inicial y reintroducir la distinción vinculante entre lo que realmente ocurrió y lo que no ocurrió.

Estas descripciones se desarrollan más ampliamente con respecto a los actos simples de percepción en la esfera dóxica y luego se extienden a la esfera del juicio. Sin embargo, en la sección 116 de *Ideen I* Husserl señala que la esfera práctica de valorar y querer también incluye actos de posición, es decir, actos que

³⁵ Husserl 2014, 213.

³⁶ Husserl 2014, 216.

proponen, respectivamente, valores y metas³⁷. En consecuencia, debemos reconocer y describir las modalidades y modalizaciones características que pertenecen a la esfera práctica como valoraciones y voliciones modalizadas³⁸. Husserl argumenta a favor de un paralelismo completo entre la esfera teórica y la práctica: las percepciones monotéticas o unidireccionales en la esfera teórica corresponden a las valoraciones unidireccionales, o validaciones (*Wertnehmungen*) en la esfera práctica, y los juicios pluridireccionales o politéticos en la esfera teórica corresponden a voluntades pluridireccionales o politéticas en la esfera práctica.

Es importante advertir que las modalidades de la esfera práctica no son solo las modalidades de la esfera teórica aplicada a los objetos prácticos. La pura conciencia “certeza de ser” es el modo básico de la experiencia perceptiva y del juicio en la esfera dóxica. En el otro extremo del espectro modal encontramos la “negación del ser”, es decir, una postulación del no-ser y una variedad de modalidades intermedias. En la esfera práctica, tenemos una posición de valor simple y, en lugar de uno solo, dos puntos fijos en los que su potencial modalizador puede finalizar. Algo se puede dar inicialmente como valioso, pero luego pueden surgir motivos discordantes e influir negativamente en nuestro compromiso con el valor de la cosa. El valor de la cosa parece ahora dudoso en el sentido práctico de “duda” para el cual probablemente no tengamos un nombre. Ese proceso de modalización puede terminar de tres maneras diferentes, en lugar de dos: la certeza del valor puede restaurarse, la cosa puede llegar a ser un *adiaphoron*, es decir, algo indiferente a nivel práctico y sin valor; o puede tornarse un disvalor, es decir, algo de valor negativo. Por el contrario, no hay en ningún caso *adiaphora* en la esfera dóxica.

Asimismo, existe también una forma específica de valoración neutralizada que, como veremos, es clave para comprender la tolerancia. La valoración neutralizada es, en analogía con la creencia dóxica neutralizada, una forma de conciencia de valor sin

³⁷ Husserl 2014, 229.

³⁸ Husserl 2014, 230.

compromiso³⁹. El acto de valorar aún está presente, pero si lo neutralizo me desvincularé de inmediato de mi compromiso con las cosas que tienen tales o cuales valores, disvalores o características similares a los *adiaphora*. Al igual que la conciencia dóxica, la modalización de la conciencia del valor trae consigo una forma de tendencia a la estabilización. Si el valor del prestigio académico comienza a ser dudoso, me esforzaré por convertir esta conciencia de valor modalizado con el fin de restaurar dicho valor, o por poner legítimamente uno de sus dos opuestos: *adiaphoron* o disvalor. Como conciencia ponente, la conciencia del valor también recibe su legitimidad de la experiencia intuitiva, como los momentos reveladores o epifánicos en los que el prestigio académico asoma en toda su vanidad e incluso como un disvalor frente a la búsqueda humilde y honesta de la verdad. Nada de esto sucede en las valoraciones neutralizadas. Se suspende el compromiso con cosas que tienen los valores que sean.

Un análisis completo de las modalidades en la esfera práctica supera con creces el alcance de este artículo. Baste decir que Husserl proporciona una descripción detallada de las modalidades en la esfera del querer, como análoga a la del juzgar, en sus conferencias sobre ética de 1914⁴⁰, mientras que sus comentarios sobre las modalidades del valorar, como análogas a las del percibir, son exiguos. Como dijimos anteriormente, para Husserl la voluntad se basa enteramente en la valoración, ya que proponerse algo como una meta presupone que su proponerse es valioso. La voluntad es más compleja que la valoración porque implica, por ejemplo, la selección de los medios para un cierto fin, lo que implica una variedad de configuraciones posibles, y la experiencia de la valoración condicional de los medios mismos como conducentes al fin deseado. Para nuestros propósitos actuales es importante tener en cuenta que la conciencia práctica tiene sus propias modalidades y su propia versión de la modificación de neutralidad.

³⁹ Husserl 2014, 231.

⁴⁰ Husserl 1988, 126-136.

V. Disposición y valoración en el contexto de la empatía.

Como anticipamos en la sección III, la empatía es la experiencia directa de otro sujeto. El otro sujeto se experimenta como otro-yo, es decir, una persona encarnada que, en principio, es capaz de todas las experiencias subjetivas de las que yo mismo soy capaz. Este no es el lugar para desarrollar los conceptos básicos de la teoría de la empatía de Husserl, que es ampliamente conocida. Sin embargo, vale la pena destacar dos aspectos. Primero, la empatía no es solo el registro del dato de que hay otro sujeto externo, que es como yo, pero que no es yo. Esta es la primera dimensión fundamental de la empatía que nos permite distinguir intuitivamente entre cosas inanimadas y sujetos encarnados. Sin embargo, esta primera dimensión fundamental de la empatía inaugura una segunda dimensión, es decir, la posibilidad de penetrar y compartir en la vida interior de los demás, sin perdernos o “fusionarnos” con ellos⁴¹. Esta es la razón por la cual Husserl habla de empatía intuitiva como la experiencia que “...abre los ojos de nuestra mente y nuestro corazón para la vida interior de los demás”⁴². Sin embargo, penetrar la vida interior de los demás a través de la empatía es diferente a encontrarse perceptivamente con algo físico en el espacio o centrarse en los propios estados mentales mediante la reflexión. También es diferente a representarse lo que otros piensan o sienten y luego proyectar nuestra representación sobre ellos, como proponen algunos teóricos de la mente contemporáneos⁴³. Para comprender lo que es distintivo de la participación empática en la vida interior de los demás debemos considerar el hecho de que la empatía en sí misma puede describirse como un tipo de

⁴¹ Un excelente análisis de la primera dimensión de la empatía aparece en Costa 2006. Le debo al útil artículo de Matias Graffigna (sin publicar) presentado en una conferencia en Graz el 4 de octubre de 2019, la distinción clara entre ambas dimensiones de la empatía. He propuesto una diferenciación similar en Staiti 2014, 191-194.

⁴² Husserl 2004, 228.

⁴³ Hasta donde sé la crítica más completa y convincente de la teoría de la simulación de la empatía desde una perspectiva fenomenológica se encuentra en Costa 2010.

modificación de la experiencia, ya que es la clase general de experiencias a la que pertenece, a saber: las presentificaciones [*Vergegenwärtigungen*]. Husserl interpreta la empatía “como una modificación de la memoria”⁴⁴. Esto significa que los recuerdos son, en cierto sentido, el modelo para comprender la empatía, ya que ambas experiencias comparten la misma estructura⁴⁵.

Si nos apartamos de nuestra experiencia actual, entonces, llevar a cabo un acto de memoria equivale a una extensión del alcance de nuestra experiencia que se remonta a nuestro pasado. En la memoria, no solo revivimos un episodio pasado, sino que nos revivimos reproductivamente a nosotros mismos como los que vivieron ese episodio. En este proceso, nuestro ego experimenta un tipo peculiar de división⁴⁶: nuestro ego actual que lleva a cabo el acto de recordar el pasado es distinto de nuestro ego pasado que tuvo la experiencia que ahora estamos recordando. Nuestro ego presente experimenta el ego pasado como idéntico a sí mismo, pero también experimenta un tipo específico de distancia, lo que crea la posibilidad de no compartir las creencias, las posiciones de valor, las decisiones, etc. del ego pasado. La empatía funciona de la misma manera, pero el ego que aparece en él no se identifica conmigo mismo⁴⁷. Cuando veo que otra persona percibe un árbol y llevo a cabo un acto de empatía que se dirige intuitivamente hacia la otra persona y su percepción, mi experiencia se expande de una manera peculiar. Lo que sucede es una especie de acto de percepción empáticamente modificado: me dirijo, por así decirlo, hacia el árbol a través del acto de percepción del otro. Esta situación es diferente de cuando estoy percibiendo el árbol, tú estás percibiendo el árbol, y ambos sabemos que el otro está percibiendo el árbol. En este caso, no hay modificaciones empáticas. Tengo un acto intencional intuitivo y real dirigido hacia el árbol y mi conciencia de que percibes el árbol es solo una experiencia inactiva que ocurre en el fondo de mi conciencia. Si mi acto de empatía es intuitivo y penetra

⁴⁴ Husserl 1973, 185.

⁴⁵ Husserl 1973, 260.

⁴⁶ Husserl 2019, 290-293.

⁴⁷ Husserl 2019, 336.

tu vida interior real, entonces tu percepción del árbol es parte del horizonte de mi experiencia como percepción. Percibir a través de otro ego sigue siendo una forma de percibir, aunque haya sufrido la forma peculiar de modificación empática. A diferencia de la modificación de la memoria, la modificación empática no incluye una división del ego, porque los egos involucrados son, desde el principio, dos. Sin embargo, la modificación empática también crea un tipo de distancia que le permite al ego no aceptar o compartir [*mitvollziehen*] automáticamente la experiencia del otro.

Como una extensión del horizonte de la propia experiencia, la empatía en cuanto modificación puede abarcar todo tipo de experiencias, incluidas las valoraciones y las voliciones: “Todos los contenidos intencionales que podría explicitar, quizá, con respecto a mí mismo, podrían presentarse ante mí de la misma manera en esta modificación del alter-ego, por lo que puede ser caracterizada como contenido intencional en los actos del otro.”⁴⁸. En este sentido, Husserl se refiere a un “sentir-mediante [*nachfühlen*] y un valorar-mediante [*nachwerten*] que ocurre en la empatía”. Tal sentimiento y valoración no es de primera mano: “nuestro sentimiento y voluntad no están involucrados como actuales, ya que solo tenemos modificaciones empáticas de sentimientos y voluntades”⁴⁹. Sin embargo, al sentir, valorar y querer a través del otro tengo un acceso mediato a los valores, objetivos y deseos del otro como si fueran míos. No estoy simplemente juzgando extrínseca e indirectamente cuáles son los otros valores y voliciones, más bien, si el acto de empatía es intuitivo y si vivo activamente en él, puedo llevar a cabo actos de toma de posición hacia los valores, metas y deseos del otro a través del prisma de la empatía. Todas las modalidades de valorar y querer discutidas en la sección anterior también pueden ocurrir en el contexto de la empatía. Puedo ser dirigido intencionalmente hacia un valor a través del acto de valorar del otro, y en mi acto de valorar modificado mediante la empatía puedo acompañar la valoración del otro, o mantener mi posición, si el valor aparece dudoso para mí. Mi valoración aún ocurre a través

⁴⁸ Husserl 2019, 337.

⁴⁹ Husserl 2004, 191.

de la experiencia del otro, es decir, se modifica empáticamente, pero ya no participo en la toma de posición axiológica del otro. No solo eso, sino que un acto de “valorar a través del otro” puede neutralizarse: si lo hago, sigo siendo dirigido intencionalmente hacia el valor a través de la valoración del otro, pero neutralizo mi toma de posición y en adelante me comporto neutralmente hacia el valor que el otro postula.

VI. La tolerancia como conciencia práctica neutralizada

Contamos ya con todos los recursos metodológicos y conceptuales para delinear una OCV de la tolerancia desde un punto de vista husserliano. En primer lugar, la tolerancia es, como señalamos, una actitud moral, es decir, una actitud en la que estamos dirigidos intencionalmente hacia el ego del otro y sus experiencias, impulsándonos el ideal de la autodeterminación. La naturaleza moral de la tolerancia lo distingue de actitudes afines que son meramente axiológicas, es decir, actitudes que están exclusivamente interesadas en evaluar y clasificar objetos y acciones tal y como son en sí mismas. Sin embargo, cuando toleramos, nos volvemos empáticamente hacia el otro de modo tal que compartamos su propia experiencia vivida. Co-vivimos sus propios sentimientos, valoraciones y voliciones a través del prisma de la empatía intuitiva. Co-vivir las experiencias del otro sujeto implica participar de las motivaciones y procesos asociativos que subyacen en su propia toma de decisiones como si fueran mías. No estoy simplemente juzgando desde un punto de vista externo su supuesta situación cognitiva y emocional, como diría Lohmar. Más bien, co-vivo esa situación emocional y cognitiva y soy consciente del hecho de que podría ser mi propia situación.

Sin embargo, la re-vivencia intuitiva de las motivaciones del otro que subyacen a sus valoraciones y voliciones no agota el horizonte de la experiencia que puede darse en el contexto de la empatía. Como dijimos antes, las valoraciones y las voliciones son formas de conciencia ponente y, como tales, pueden evaluarse normativamente, es decir, en términos de su legalidad. La legalidad

en el contexto de posición de la conciencia se basa en el cumplimiento intuitivo. Un valor que se pone sobre la base de una conciencia de valor efectuada intuitivamente se valora legalmente, es decir, racionalmente. Lo mismo vale para las voliciones. A través de la empatía puedo co-efectuar la posición de valor en las valoraciones del otro, pero también puedo retener esa posición. Por ejemplo, puedo darme cuenta de que los valores que esta postula y las acciones construidas sobre ellos no están radicalmente justificados por el cumplimiento intuitivo e incluso que el otro está completamente equivocado (en la connotación axiológica de estar equivocado) sobre sus valoraciones y voliciones. Cuando surgen conflictos en la conciencia ponente, se requiere una decisión. O mi evaluación de la valoración del otro está equivocada, y una mayor experiencia revelaría la falta de cumplimiento intuitivo en mi propio acto de valoración empática, o no lo es, y entonces su valoración está equivocada y carece de cumplimiento intuitivo. Este es el quicio para la posibilidad de la tolerancia. Si permanezco en una actitud ponente, donde el cumplimiento y vaciedad de la valoración de la conciencia están en juego, el conflicto es inevitable. Dado que las voliciones y las acciones se basan en la valoración, si mi conciencia de valoración modificada empáticamente entra en conflicto con la valoración del otro, la idea de que, por alguna razón, de todos modos dejaría de exponer mi objeción sería imposible de entender, de ahí la naturaleza supuestamente paradójica de la tolerancia. Pero este es precisamente el punto donde la fenomenología ofrece una solución clara y una salida a la paradoja: lo que sucede no es que me abstenga de actuar; más bien, llevo a cabo una neutralización de mi acto posicional de valoración empática, eliminando así de la manera más radical y efectiva las condiciones para el conflicto. No hay un “componente de aceptación” que sigue y está unido a un “componente de objeción”. Más bien, la situación de tolerancia se da cuando neutralizo una conciencia de valoración en el contexto de la empatía y lo hago por el bien del otro. La intencionalidad de la tolerancia es monotética: se dirige, a través de la empatía, hacia el valor que el otro pretende y propone. No hay dos componentes, sino uno solo. Cuando tolero en lugar de involucrarme en un conflicto acerca del auténtico

cumplimiento de la conciencia de valor del otro, que evidentemente veo que falta, neutralizo mi co-valoración para evitar que el conflicto se agrave. El hecho de que no intervenga o no quiera ver a los otros castigados son meras consecuencias de la conciencia de valor neutralizada que informa mi comportamiento. Si ese no fuera el caso, entonces no expresar el ‘componente negativo’ de mi actitud, tal y como el TCV interpreta la situación, sería simplemente irracional y pondría en duda la autenticidad de mi ‘objeción’, es decir, en términos fenomenológicos generales: la negativa a coefectuar el acto de posición inherente a la conciencia de valor del otro. La pregunta que queda por aclarar es: ¿por qué debería hacerlo? Para responder y concluir nuestro análisis consideremos un par de ejemplos de tolerancia.

- (1) Las personas con las que crecí en mi vecindario comienzan a adoptar ideologías que sé que son fundamentalmente peligrosas y desafortunadas. Entiendo sus motivaciones: desempleo, carencia de representación política, etc. Sin embargo, en mis intercambios concretos con ellos, no los confronto directamente sobre sus ideas políticas y continuo interactuando con ellos pacíficamente por su propio bien.
- (2) Durante una pandemia mundial descubro que los católicos en mi vecindario celebran juntos la misa a pesar de las ordenanzas de clausura. Entiendo que para ellos este es un rito importante. Aunque sé que lo que están haciendo está mal y es legalmente punible porque pone vidas en peligro, no los recrimino y no los denuncio a las autoridades públicas.
- (3) Una madre soltera con tres hijos en graves dificultades económicas roba comida de la tienda de comestibles. Entiendo su situación, pero también sé que podría buscar ayuda en organizaciones benéficas locales y que tiene derecho a hacer uso de los servicios de bienestar infantil, pero no denuncio su robo ni la reprendo por lo que hizo.

Primero, las tres situaciones pueden ser aparentemente iguales a la mera indiferencia, pero para que sean ejemplos de tolerancia, debo tomar parte, es decir, debo participar en la valoración real. En segundo lugar, las tres situaciones deben

involucrar personas que están concretamente presentes, con las cuales puedo empatizar de manera real e intuitiva. La valoración real en la que participo es la valoración empática a través del otro. En tercer lugar, debo estar seguro de que sus actos de valoración carecen de cumplimiento intuitivo y, por lo tanto, son ilegítimos. Si, en el primer escenario, no estoy seguro de la política y mis amigos podrían tener razón sobre sus puntos de vista políticos extremistas, entonces la razón por la que no los afronto es la incertidumbre sobre el cumplimiento intuitivo de los actos de valoración involucrados en nuestras posiciones políticas respectivas. Si no estamos seguros acerca de los valores que se dan de manera intuitiva, entonces estamos inseguros, en lugar de ser tolerantes. Cuarto, en los tres casos entiendo las motivaciones que llevaron a estas personas a valorar las cosas como lo hacen y actuar en consecuencia, pero estas motivaciones no son suficientes para justificar sus valoraciones y acciones. Supongamos que, en el segundo escenario, ya criticaba las medidas de confinamiento y sostenía que limitan ilegalmente la libertad religiosa. En este caso, el hecho de que celebrar misa es importante para los católicos ya es una buena razón para mí, y mi actitud hacia los católicos, incluso si no comparto sus creencias, no es tampoco de tolerancia. Es un apoyo directo. Lo mismo ocurre con el tercer escenario. Supongamos que creo, como lo hace Husserl⁵⁰, que una madre tiene obligaciones absolutas hacia sus hijos que prevalecen sobre todas las demás obligaciones y clasificaciones de valores. En este caso, mi actitud hacia ella no es de tolerancia, sino quizás de admiración por hacer algo estigmatizado socialmente para obedecer sus deberes incondicionales hacia sus hijos.

Para que las tres situaciones ejemplifiquen la tolerancia, debo involucrarme activamente con el otro: debo preocuparme y debo tener una experiencia intuitiva y empática de la persona y sus valoraciones. Además, debo estar seguro de que sus valoraciones y su volición resultante no pasan la criba del cumplimiento intuitivo y, por lo tanto, son ilegítimas. Finalmente, debo entender sus motivaciones pero no encontrarlas suficientes para justificar sus

⁵⁰ Husserl 1988, 421-422.

valoraciones y deseos. A pesar de todo esto, debo finalmente neutralizar mis valoraciones y voliciones co-efectuadas para eliminar las condiciones que crearían un conflicto. En este sentido, la tolerancia solo puede ser una actitud consistente y aceptable si lo que impulsa mi neutralización es el cuidado genuino del desarrollo moral del otro a través de la autodeterminación, que es un componente necesario de las actitudes morales, como señalábamos en la sección III.

¿Por qué neutralizaría mi valoración empática, que entra en conflicto con la valoración del otro, si estoy absolutamente seguro de que la posición de un valor por parte del otro es ilegítima? Si mantengo una actitud moral, mi interés general está en la autodeterminación de la otra persona y los atributos duraderos que definirán su carácter personal. Estoy motivado a neutralizar mi valoración legítima para evitar un conflicto con la valoración ilegítima del otro, si creo que dicho conflicto, aunque esté justificado, sería perjudicial para su desarrollo moral. Me doy cuenta de que una reprimenda, una crítica o un castigo solo pondrían al otro a la defensiva, endurecerían su corazón e interrumpirían nuestra relación, por lo que le sería imposible darse cuenta por sí mismo del carácter ilusorio y, por tanto, equivocado del valor de su posición. Mis amigos ideológicos probablemente dejarían de ser mis amigos y se cerrarían en banda sobre sus puntos de vista políticos si los reprendiera, mis vecinos católicos comenzarían a considerarse mártires si denunciara su reunión ilegal, y la mujer en la tienda de comestibles se sentiría incluso más alienada y relegada de su comunidad si denunció a la policía el robo en una tienda. Si me importa el desarrollo moral de las personas involucradas en los tres escenarios presentados anteriormente, prefiero neutralizar mi acto legítimo de valorar y dejar que los demás sigan valorando lo que valoran, incluso si sé que está mal, porque espero que con el tiempo y la interacción con personas de mentalidad diferente, llegarán a modalizar su valoración de la conciencia y eventualmente plantearán una desvaloración donde ahora ven un valor aparente. El potencial paternalismo en esta actitud se disuelve porque mediante la empatía co-vivo sus motivaciones y soy consciente del hecho de que también podrían ser las mías. No los considero “inferiores”,

sino simplemente como personas que están de hecho equivocadas sobre sus valoraciones, incluso si puedo entender por qué llegaron a valorar las cosas de la manera en que lo hacen y creo que tienen todos los recursos necesarios para, finalmente, darse cuenta de que su valor es ilegítimo.

Esta visión de la tolerancia tiene las herramientas necesarias para responder la apremiante cuestión acerca de cuándo se debe tolerar. Si la motivación para neutralizar nuestra valoración empática es el bien del otro, la tolerancia no tiene justificación cuando evitar un conflicto de valor es realmente perjudicial para su desarrollo moral. A veces, una afirmación clara y honesta (reprimenda, castigo, etc.) es la mejor manera para que la otra persona se dé cuenta de la ilegitimidad de su conciencia de valor. En algunos otros casos, es posible que queramos levantar nuestra neutralización inicial y dejar que ocurra el conflicto porque nos damos cuenta de que la otra persona no podría salir por sí misma de la valoración aparente en la que está involucrada. Finalmente, podríamos darnos cuenta de que las valoraciones de la otra parte son tan fundamentalmente erróneas y peligrosas que darle tiempo para darse cuenta de su error y crecer como persona moral no es una opción.

Esto, finalmente, nos remite de nuevo a la cita de Goethe del párrafo inicial, que es en parte aceptable y en parte no. Goethe tiene razón cuando dice que la tolerancia debe ser solo una actitud temporal: si se basa en la neutralización de la valoración empática, dicha neutralización solo permanece en su lugar hasta que el otro se dé cuenta de su error al valorar, y luego se restablezca la armonía, o hasta que se caiga en la cuenta de que la neutralización debería ser levantada por las razones que acabamos de mencionar, y finalmente estallaría un conflicto saludable. Goethe, sin embargo, se equivoca cuando dice que tolerar es insultar. Lo que parece tener en mente es que si sé que estás equivocado y no te lo digo, no te considero un compañero racional y, por lo tanto, creo que eres incapaz de advertir tus propios errores, lo cual es insultante. Sin embargo, este no es el único escenario posible. No es insultante dejar que la otra se tome el tiempo necesario para darse cuenta de sus errores por sí misma y negarse a imponer a sus convicciones de que, por muy

buenas que sean, no encajan armoniosamente en su camino personal de maduración moral. Nuestro crecimiento como personas morales siempre es una tarea inacabada y no es ofensivo dejar que los demás comprendan la ilegitimidad de sus valoraciones por sí mismos, sin importar cuánto tiempo y esfuerzo necesitemos mordernos la lengua en el proceso, ya que probablemente ellos tendrán también que morderse la suya con nosotros en alguna otra ocasión.

Conclusión

En este capítulo he delineado una OCV sobre la tolerancia, después de criticar la TCV, que se encuentra en prácticamente toda la literatura existente sobre la tolerancia. He argumentado que la tolerancia es una actitud dirigida intencionalmente hacia un valor tal como lo pretende y pone otro sujeto. Las condiciones para la tolerancia se obtienen cuando nos damos cuenta con evidencia de que la posición de valor del otro es ilegítima, es decir, que la conciencia de valor dirigida hacia el valor en juego no recibe un cumplimiento genuino, aunque el otro piense ilusoriamente y por lo tanto erróneamente que lo hace. En la tolerancia, sin embargo, neutralizamos nuestro acto empático de valorar y, por lo tanto, eliminamos las condiciones para un conflicto sobre nuestros valores positivos respectivos. Lo hacemos porque nos preocupamos por el otro más de lo que nos preocupamos por ser axiológicamente correctos. Por esta razón, preferimos dejar que el otro se dé cuenta solo, es decir, siguiendo su propia experiencia y respetando su viaje personal, que es lo incorrecto en su valoración. Esta actitud se justifica cuando, de hecho, un conflicto directo y la imposición de nuestra valoración (correcta) sería perjudicial para la maduración moral del otro; sin embargo, siguiendo a Goethe, la modificación de neutralidad debería revocarse a su debido tiempo, para volver a una conciencia de valor posicional que armonice o entre en conflicto con la conciencia de valor del otro.

Permítaseme concluir con un último comentario. Mi análisis incluye potencialmente la conclusión contraintuitiva de que las disputas sobre asuntos teológicos intrínsecamente controvertidos e indecibles no suscitan las condiciones para la tolerancia.

Recuérdese que, en mi reconstrucción, para tolerar debo estar absolutamente seguro de que la posición de valor del otro es ilegítima. Esto puede sonar contradictorio porque históricamente la reflexión sobre la tolerancia se ha centrado principalmente en el desacuerdo religioso; sin embargo, si advertimos que los valores religiosos ('lo que agrada a Dios', 'lo que conduce a la salvación', etc.) se cumplen necesariamente solo en la tierra (*videmus nunc per speculum in aenigmate*, como dice San Pablo en la Primera carta a los Corintios), entonces la actitud que se requiere en el caso de los conflictos religiosos no es la tolerancia, sino más bien la sana comprensión de que ninguno de nuestros planteamientos de los valores religiosos se cumple tan completamente como para constituir una conciencia de intuición plena. Por lo tanto, nadie puede estar completamente equivocado acerca de "lo que agrada a Dios" y "lo que conduce a la salvación" del mismo modo en el que uno puede estar claramente equivocado sobre el robo o las ideologías políticas violentas. Sin embargo, incluso las personas extremadamente religiosas que sienten que sus experiencias con los valores religiosos se cumplen de manera tan rica que cuentan como casi ciertas, de modo que otros, a su juicio, pueden estar equivocados sobre lo que agrada a Dios o salvarán su alma, podrían recurrir a la tolerancia con el fin de dejar que los demás crezcan en su experiencia religiosa por sí mismos, en lugar de alejarles de la religión con intervenciones conflictivas. El cuidado genuino por el otro como persona moral y espiritual puede llevar así, incluso al creyente religioso más firme, a implementar una modificación de neutralidad que solo puede ser finalmente levantado en el Cielo⁵¹.

Bibliografía

Costa, V., 2006: L'esperienza dell'altro: per una fenomenologia della separazione. En: A. Ferrarin (ed.), *Passive Synthesis and Life-world – Sintesi passiva e mondo della vita*. ETS: Pisa 2006, 109-125.

⁵¹ Me gustaría agradecer a Dieter Lohmar y a todos los participantes en el Taller de Fenomenología en la Universidad de Colonia el 29 de mayo de 2020 por sus útiles comentarios sobre una versión anterior de este artículo.

- Costa, V., 2010: *Fenomenologia dell'intersoggettività: empatia, socialità, cultura*. Roma: Carocci.
- Embree, L., 2007: Tolerance Reflectively Analyzed, en: L. Embree, *Environment, Technology, Justification*. Bucharest: Zeta Books.163-173.
- Forst, R. 2013. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goethe, J. W., 2017: *Maxims and Reflections*. Los Angeles: Enhanced Publishing.
- Graffigna, M. (unpublished): Phenomenology of Empathy. A Fundamental Distinction. Paper presented at the conference *Phenomenological Perspectives on Empathy and the Significance of Empirical Research. Women in Phenomenology: Edith Stein*. University of Graz, 4th-5th October 2019.
- Heyd, D., 1996: Introduction, en: D. Heyd, (ed.), *Toleration: An elusive virtue*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 3-17.
- Husserl, E., 1973: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, 1921–1918*, Husserliana XIV, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1988: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E., 2004: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana XXXVII, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E., 2013: *Ideas I*. Hackett: Indianapolis.
- Husserl, E., 2019: *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Dordrecht: Springer.
- King, P., 1976: *Toleration*. London/Portland: Frank Cass.
- Lohmar, A., 2010: Was ist eigentlich Toleranz? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 64/1, 8-32.
- Marcuse, H., 1969: Repressive Tolerance, en: R. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press, 95-137.
- Skalski, J. E., 2017: The Historical Evolution of Tolerance, the Experience of Tolerating, and the Face of the Other, *The Humanistic Psychologist*, 45/1, 62–70.

- Staiti, A., 2010: The Primacy of the Present: Metaphysical Ballast or Phenomenological Finding? *Research in Phenomenology*, 40/1, 34-54.
- Staiti, A., 2014: *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO) 1995. *Declaration of Principles on Tolerance: Adopted by the General Conference of UNESCO at its twenty-eight session in Paris*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001518/151830eo.pdf>

*(Traducido por Jesús Padilla Gálvez
Revisado por Miguel Martí Sánchez)*

Prof. Dr. Andrea Staiti
Università degli Studi di Parma
Dipartimento di Filosofia
Via D' Azeglio, 85
43125 Parma
(Italia)

andreasebastiano.staiti@unipr.it