



La horizontalidad de las relaciones humanas y la tolerancia

The “Horizontalness” of Human Relations and Tolerance

Marcos SANTOS GÓMEZ

Departamento de Pedagogía, Universidad de Granada. Granada, España.

RESUMEN

La “tolerancia” es un valor que se puede entender como inclusión entusiasta del *otro* en el propio mundo. Partimos de esta visión, resaltando que, desde ella, ser tolerante requeriría tener la capacidad y la posibilidad de escuchar. Aludimos, en este sentido, tanto a una disposición interior del sujeto como a una estructuración social determinada que permitan esta escucha, pero enfatizamos en especial la necesidad de una configuración psíquica apropiada, que denominamos “horizontalidad”. Seguimos en especial los planteamientos de Erich Fromm y Paulo Freire, entre otros, para describir dicha “horizontalidad tolerante” y terminar hallando en ella la salud y la reconciliación del hombre consigo mismo.

Palabras clave: Tolerancia, carácter social, diálogo, autoritarismo.

ABSTRACT

Tolerance is a value which may be understood as an enthusiastic inclusion of the other in one’s world. This vision will be our starting point, highlighting the fact that to be tolerant would require the capacity for and the possibility of listening. We mean, in this sense, both an inner disposition of the subject as well as a particular social structure which allows for this listening, but we emphasize the necessity of an appropriate psychic configuration, which we refer to as “horizontalness”. We follow in particular the approach by Erich Fromm and Paulo Freire, among others, to describe this “tolerant horizontalness” and finish by discovering in it the health and reconciliation of humankind with itself.

Key words: Tolerance, social character, dialogue, authoritarianism.

1. LA VERTICALIDAD COMO ÁMBITO DE IMPOSIBLE TOLERANCIA

Hay una forma de entender la tolerancia, en el pensamiento reciente, como inclusión del *otro* en el propio mundo, como respetuosa y sincera acogida del mismo, realizada a veces en el diálogo¹. La persona tolerante es capaz de escuchar y acoger sinceramente al *otro*, y es esta cualidad, lo que denominamos “tolerancia”. Desde luego, aludimos tanto a una disposición interior del sujeto como a una estructuración social determinada que permitan la escucha. La tolerancia es algo que implica tanto lo interior como lo exterior en el ser humano. Lo que vamos a exponer a continuación es un desarrollo y justificación de estas ideas.

Sin duda, la tolerancia, en el sentido que la proponemos, supone una transformación de ciertas realidades humanas opresivas creadas por el propio hombre, paradójicamente contra sí mismo. Es justamente esto lo que plantea el psicólogo Erich Fromm. Su perspectiva, que aúna psicología con reflexión y crítica social, nos parece bastante sugerente y muy representativa de interesantes corrientes del pensamiento del siglo XX². Para él, racionalizar la vida no es intelectualizarla, sino humanizarla, es decir, hacer que responda a las necesidades específicamente humanas³. Esta humanización implica el desarrollo de una equilibrada vinculación afectiva con los otros hombres y con el mundo, ya no basada en la posesión, sino en una suerte de amor maduro que describe bellamente y reviste de un cierto estilo fraternal⁴. Partiremos de sus reflexiones y profundizaremos en ellas, demostrando, en la medida en que podamos, la humana *necesidad de fraternal tolerancia*.

Ciertamente, la intolerancia obstaculiza la consecución de la felicidad para todos los hombres, hoy por hoy, independientemente de su posición social. Y esto último resulta lo más difícil de demostrar. Aunque la opresión es mucho más evidente en quien se sitúa en la base de la pirámide social, también se halla en el corazón del que se ubica, o es ubicado, arriba. Intentaremos mostrar cómo lo que denominaremos a partir de ahora “*verticalidad*”, desde cualquier punto en que nos coloquemos, corrompe profundamente al hombre y oprime su corazón. Desde esta verticalidad resulta imposible el desarrollo de una tolerancia en el sentido que la estamos entendiendo.

Por “*verticalidad*” entendemos, en una primera aproximación, una forma de concebir el mundo que tiene su reflejo en el modelo piramidal de sociedad, es decir, una determinada lógica en la percepción del mundo y en las relaciones humanas, que funciona jerarquizando a los hombres y produciendo estructuras verticales en las sociedades humanas.

- 1 Cfr. SANTOS, M. (2002): “La tolleranza come valore educativo: ragioni e conseguenze”, *Orientamenti Pedagogici. Rivista Internazionale de Scienze dell’ educazione*, vol. 49, n° 3, (291), Edizioni Centro Studi Erickson, Roma, pp. 421-434; SANTOS, M. (2003a): *La tolerancia como valor: clarificación conceptual e implicaciones educativas*. Editorial Universidad de Granada, Granada; SANTOS, M. (2003b): “La tolerancia en la escuela: el modelo pedagógico socrático”, *Revista de Ciencias de la educación*, n° 194, Instituto Casanov de Ciencias de la Educación, Madrid, pp. 157-173; SANTOS, M. (2003c): “Hacia una noción educativa de tolerancia”, *Enseñanza. Anuario interuniversitario de didáctica*, vol. 21, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 363-378; SANTOS, M. (2005): “Antecedentes del valor educativo ‘tolerancia’”, *Revista española de pedagogía*, n° 228, Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, Madrid, pp. 223-238.
- 2 Cfr. TABERNER, J. & ROJAS, C. (1988): *Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo*. Cincel, Madrid.
- 3 Cfr. FROMM, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, Madrid; FROMM, E. (1999): *¿Tener o ser?* Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- 4 Erich Fromm teoriza acerca del amor, en especial, en su conocida obra *El arte de amar*, que tenemos como referencia en nuestra concepción de una tolerancia como fraternidad, Cfr. FROMM, E. (1974): *El arte de amar*. Paidós, Buenos Aires.

Ésta es una idea central en ciertos autores contemporáneos⁵, pero nos centraremos en el ya mencionado psicólogo y pensador Erich Fromm. Es este autor quien desarrolla magníficamente la idea que deseamos presentar, definiendo además la noción de “carácter social” que nosotros presuponemos en esta exposición⁶. El “carácter social” es, según nos explica, el tipo de carácter requerido por una estructuración social determinada para que ésta funcione. Es decir, una determinada sociedad, a través de los procesos de socialización, procura la configuración mental que sirve a su reproducción⁷. En relación con esto, resulta inevitable acudir además al sociólogo Bourdieu, quien introduce la noción de “habitus” como el conjunto de pautas, estilos y contenidos culturales que caracterizan a un sector de la pirámide social y que contribuye a la aceptación del lugar ocupado en la escala social como algo natural⁸. Se trata de una especie de sub-cultura de clase que garantiza, entre otras cosas, la endogamia social. En sus estudios de carácter empírico se patentiza el extremo grado en que somos hechos según los intereses y la lógica de la estructuración piramidal (vertical) de la sociedad. En efecto, hemos interiorizado una serie de esquemas que rigen nuestras pautas de conducta y que pasan a constituirnos como si hubiéramos nacido con ellos⁹. Por eso, esta potente socialización reproductora genera un fatalismo en la concepción de la realidad, considerada inmodificable y eterna en la forma que presenta en el tiempo actual.

El fuerte arraigo de la mentalidad fatalista en el individuo, incluso en quien más razones tendría para cambiar las cosas, es denunciado también por el pedagogo Paulo Freire. Se trata de una denuncia presente a lo largo de toda su producción, hasta los últimos libros, escritos al final de su vida en el contexto de la actual oleada de Neoliberalismo¹⁰.

En definitiva, la *verticalidad* como manera de pensar y percibir la realidad implica la ordenación, a menudo inconsciente, que el sujeto hace de las demás personas; una ordenación vertical en la que se sitúa él mismo y a los demás en una escala de arriba y abajo. El sujeto se torna competitivo, rivalizando con el *otro* y cosificándolo, en la medida en que lo considera sólo según su situación respecto a los grados de la jerarquía interiorizada. Según esto, la persona del *otro* tiende a tratarse como un objeto, porque el sujeto inscrito en la *ver-*

5 Vg. HORKHEIMER, M. (1998): *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 95-222; REICH, W. (1972): *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso, Madrid; REICH, W. (1985): *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Planeta-Agostini, Barcelona. Y, sobre todo, como referencia fundamental a lo largo del presente artículo, vid. FROMM, E. (1976): *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires.

6 FROMM, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 71-90.

7 En palabras del profesor Estrada, en la idea de ‘carácter social’, “Erich Fromm considera la estructura libidinosa freudiana como una combinación de instintos humanos y factores sociales y busca determinar su función social. Este es el punto de partida de los estudios de los miembros de la Escuela de Frankfurt sobre la ‘personalidad autoritaria’ y sus vinculaciones con el fascismo.” ESTRADA, J.A. (1990): *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*. Universidad de Granada, Granada, p. 28.

8 Esto aparece desarrollado con claridad en BOURDIEU, P. (2000): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid.

9 Vid. PEÑA, J.V. & RODRÍGUEZ, María del C. (2002): “Identidades esquemáticas de género en la escuela: a propósito del primer aniversario de la muerte de Pierre Bourdieu”, *Teoría de la Educación. Revista interuniversitaria*, n° 14, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 235-263.

10 FREIRE, P. (2001): *Pedagogía de la indignación*. Morata, Madrid; FREIRE, P. (2002): *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona.

ticalidad filtra y elimina todo lo humano presente en el prójimo y se queda con el tipo o etiqueta que lo clasifica. La *verticalidad* implica, por tanto, un tipo de mirada superficial por la que los sujetos se acorazan en los clichés que los sitúan y legitiman en el status deseado. En este sentido, la vida humana y las relaciones sociales se convierten en una búsqueda de avales y en un patológico juego de sumisión y dominio, en un proceso cuyo objetivo es el ejercicio del dominio y del poder¹¹. Así lo describen los inquietantes estudios de Foucault, que subraya esta omnipresencia de un poder que lo impregna todo en las relaciones humanas, en sus niveles aparentemente más alejados de la pirámide política. “Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad”¹².

El problema de la situación que estamos describiendo es que, según constatan los autores freudomarxistas, en toda *verticalización* hay una suerte de enajenación, con la consecuente pérdida de libertad y autenticidad en el sujeto humano. Es decir, la *persona vertical* ha colocado su voluntad en manos de los *otros*¹³. Esta persona que asume las escalas sociales en lo más profundo de su carácter y se identifica con ellas está *alienada*. Recogemos la definición de alienación (o enajenación) del propio Fromm:

Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. Él, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior¹⁴.

Terribles consecuencias; la persona se anula y llega a convertirse en un *personaje*, desenvolviéndose en la tramoya social como un actor que interpreta un papel escrito por

11 Cfr. FROMM, E. (1976): *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires.

12 FOUCAULT, M. (2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza, Madrid, p. 25. Foucault pretende incluso llegar más lejos que Freud y Marx en la denuncia y comprensión de esta omnipresencia del poder en las relaciones humanas y la psique. Así, afirma: “Marx y Freud quizá no bastan para ayudarnos a conocer eso tan enigmático, a la vez visible e invisible, presente y oculto, ocupado en todas partes, que se llama el poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado, no agotan sin duda el campo de ejercicio y funcionamiento del poder” (*Ibid.*, p. 31).

13 En la base de los fenómenos fascistas y autoritarios estaría esta suerte de vivencia enajenada, que, según Fromm, es buscada por el propio sujeto (a menudo inconscientemente) que siente lo que él denomina “miedo a la libertad”. Debido a dicho miedo hacia lo que la libertad y la autonomía implican de *separatidad*, a la amarga sensación de soledad e incertidumbre que acompañan a los primeros pasos del sujeto hacia la autonomía y madurez psíquicas, el individuo se anula y enajena, en una suerte de postura regresiva a estadios de inmadurez.

14 FROMM, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, p. 105.

otros. Y el sujeto pasa la vida en un intento desesperado de obtener los símbolos de su grado, en la búsqueda envidiosa de la *distinción* que lo sitúe por encima de los demás¹⁵.

Se desprende de lo expuesto que la *verticalidad* imposibilita el diálogo real y la búsqueda, necesariamente colectiva¹⁶, de la verdad, o sea, la tolerancia como inclusión positiva del *otro*. Porque una persona convencida en su fuero interno, a menudo de manera inconsciente, de que los otros seres humanos son cosas situadas en una escala que pueden amenazar nuestro status, resulta imposible que adopte una apertura sincera al *otro*. Del *otro* sólo le interesa la etiqueta con la que lo cataloga y que lo sitúa arriba o, a ser posible, abajo de nosotros. No se halla *psicológicamente* dispuesta a recibir lo que pueda ofrecerle el *otro*. En la medida en que, como hemos dicho, la *mente vertical* jerarquiza y segrega, ¿cómo puede incluir sinceramente la opción del *otro* en el diálogo como búsqueda de la verdad o, simplemente, en el acuerdo práctico? En las alturas de la pirámide existe una sangrante sordera, muchas veces, al clamor del *otro*, porque la apertura a la *horizontalidad* que incluye a todas las voces resulta imposible *si se teme escucharlas*. No se puede aceptar a un *otro* del que nos protegemos, temerosos, porque cuestiona nuestro lugar inmutable en un catálogo de seres.

Sociedad *vertical* y cosificadora es, desde luego, nuestra sociedad administrada y burocrática, en la que el sujeto se halla perdido y alienado, con una amarga sensación de falta de libertad y asfixia, víctima de su papel en la representación social, sometido a una lógica ajena. Quien posiblemente mejor denuncia esta situación de carga psíquica, en la literatura contemporánea, es el escritor Franz Kafka¹⁷. El mundo que nos describe a lo largo de su terrorífica obra no es precisamente un lugar de expresión y desarrollo del potencial humano y la creatividad, sino que supone, al contrario, una profunda merma del espíritu. En

15 Vid. BOURDIEU, P. (2000): *Op. cit.*

16 En cierto trabajo anterior, expusimos algunas razones que evidencian cómo la búsqueda de la verdad es una tarea colectiva que requiere, por tanto, la tolerancia y el respeto. Aludimos, en especial, a la filosofía socrática, al Falsacionismo popperiano y al Perspectivismo de Ortega y Gasset. Vid. SANTOS, M. (2003b): *Op. cit.*, pp. 157-173.

17 Citemos el impresionante final de la novela *El proceso*, la escena en la que se consuma una condena sin sentido, el lugar adonde conduce una lógica implacable que opera por encima del *personaje* y lo convierte en un impotente pingajo. No tiene desperdicio (Las cursivas son nuestras): Después uno de los señores se desabrochó la levita y, de una vaina que llevaba colgada a un cintillo que le rodeaba el chaleco, sacó un largo cuchillo de carnicero, estrecho y afilado por ambos lados. Lo sostuvo en alto y comprobó el filo a la luz. *De nuevo se iniciaron las repugnantes cortesías*; por encima de K., el uno le pasaba el cuchillo al otro; éste lo devolvía, también por encima de K. *Ahora K. sabía exactamente que su deber habría sido coger él mismo el cuchillo que pasaba de mano en mano por encima de él, e introducirlo en su cuerpo*. Pero no lo hizo; lo que hizo fue mover el cuello, todavía libre, y mirar a su alrededor. No podía satisfacer del todo aquella exigencia ni librar a las autoridades de su trabajo, pero la responsabilidad de aquel último error no era suya sino de quien le había quitado el resto de las fuerzas que hubiera necesitado. Sus ojos se clavaron en el último piso de la casa lindante con la cantera. Del mismo modo que se enciende una llama, se abrieron de golpe los cristales de una ventana; una persona, una figura débil y vacilante por la distancia y la altura, se inclinó mucho hacia adelante con un brusco movimiento y tendió los brazos aún más hacia adelante. ¿Quién era? ¿Un amigo? ¿Una buena persona? ¿Alguien que sentía compasión? ¿Alguien que quería ayudar? ¿No habría más de uno? ¿Eran todos? ¿Era una última ayuda? ¿Quedaban objeciones que habían olvidado? Seguro que quedaba alguna. *La lógica es ciertamente inmovible, pero a una persona que quiere vivir no le opone resistencia. ¿Dónde estaba el juez que no había visto nunca? ¿Dónde estaba el alto tribunal al que nunca había llegado?* Levantó las manos y separó todos los dedos. (...) Pero las manos de uno de los señores se posaban ya en la garganta de K., mientras el otro le hundía profundamente el cuchillo en el corazón y lo hacía girar dos veces. Con los ojos vidriosos, K. Vio aún cómo los señores, muy cerca de su cara, mejilla contra mejilla, observaban la decisión. ‘¡Como un perro!’, dijo; *era como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle.*” KAFKA, F. (1998): *El proceso*. Alianza, Madrid, pp. 233-234.

este sentido podemos hablar perfectamente, como hace Freire, de *opresión*. Y resulta patente que el oprimido ya no es sólo el pobre, sino que también lo es el que se instala en los niveles superiores, donde no deja de sufrir la carga de una estructura inhumana. La inhumanidad de verse obligado a responder a unas expectativas y representar un papel que lo distancia del *otro*, la violencia de relacionarse con el *otro* desde la lógica del dominio y la existencia ritualizada. Desde luego, también vive el opresor un inhumano aislamiento que esclerotiza su vida.

Esta convicción acerca del poder, como elemento que corrompe profundamente el corazón humano, es puesta de relieve con insistencia por los pensadores anarquistas o libertarios del siglo XIX. Gran parte de su filosofía conduce también a esta evidencia. Así, en Bakunin, por ejemplo, podemos leer:

Nada es tan peligroso para la moral privada del hombre como el hábito del mando. El hombre mejor, el más inteligente, el más desinteresado, el más generoso, el más puro, se echa a perder infaliblemente y siempre en ese oficio. Dos sentimientos inherentes al poder producen siempre esa desmoralización: *el desprecio de las masas populares y la exageración del propio mérito*¹⁸.

En la filosofía libertaria y el llamado socialismo utópico decimonónico resulta central la crítica a esta verticalidad inserta en el hombre, y que se manifiesta en los fenómenos de dominio y poder. Se trata de un punto básico de dichas filosofías. Se pone de manifiesto el efecto deshumanizador del poder, como algo opuesto a la naturaleza humana y a la felicidad del individuo, que se basan, por contra, en el apoyo mutuo. Son conocidos los esfuerzos de Kropotkin por justificar el papel evolutivo que en el mundo natural han tenido los comportamientos altruistas y este apoyo mutuo, en oposición a la idea de una contienda universal entre los individuos en la que la supervivencia del más fuerte es la regla y el motor de la evolución¹⁹.

A continuación, tras haber presentado y descrito lo que hemos denominado *verticalidad*, junto con los inconvenientes que acarrea para la existencia humana, vamos a intentar argumentar sobre una posible alternativa. Esto es un propósito mucho más difícil de llevar a cabo y no podremos evitar ser algo menos precisos en las descripciones de algo que no deja de ser, hoy por hoy, una utopía. Básicamente, vamos a procurar una fundamentación de una forma diferente de estar en el mundo y con los demás, definitivamente tolerante, que en oposición a la desarrollada en líneas anteriores, vamos a denominar *horizontalidad*. Pretendemos discutir, desde ahora, sobre la posibilidad y condiciones de una *horizontalización* de la sociedad y el corazón del hombre.

2. LA TOLERANCIA COMO ENCUENTRO Y HORIZONTALIDAD

Nosotros entendemos la *horizontalidad* como una situación psíquica y social, interior y exterior al sujeto, en la cual ningún hombre anula la libre expresión de otro, de mane-

18 BAKUNIN, M. (1977): *Federalismo, socialismo y antiteologismo*. Aguilera, Madrid, p. 140.

19 Cfr. DÍAZ, C. (1978): *El anarquismo como fenómeno político moral*. Zero Zyx, Madrid, pp. 34-41; GARCÍA MORIYÓN, F. (1990): *Del socialismo utópico al anarquismo*. Cincel, Madrid, p. 59.

ra que todos pueden manifestarse sin hallar un obstáculo en el *otro*, sino más bien un apoyo para el propio crecimiento. Desde luego, para que esto ocurra ha de darse una cierta igualdad de derecho entre los individuos, siendo preciso que la sociedad adopte un tipo de estructura política de corte democrático. Pero la *horizontalidad* impregna ámbitos mucho más profundos en el hombre, los de su carácter. De nuevo, como en la *verticalidad*, tenemos una estrecha conexión que une lo interno y lo externo del hombre. En la *horizontalidad*, el tipo de relación entre los individuos está basado en la ayuda mutua, lejos de toda relación de dependencia y dominio, propias, como vimos, de la *configuración vertical*. La clave, y en esto continuamos fundamentalmente siguiendo a Erich Fromm, es la aparición en la psique del individuo de un auténtico interés por el *otro*²⁰.

Se puede concebir el aspecto interno o caracterológico de la *horizontalidad* como una suerte de receptividad y apertura al *otro*. Nos referimos a una propensión íntima a la escucha y el diálogo, a la inclusión del prójimo²¹. Es la actitud mental que resulta imprescindible para el diálogo auténtico. Porque resulta casi imposible que el diálogo ocurra sin una apertura al *otro*, que parte de la íntima convicción, en los niveles más profundos de la psique, de que el *otro* vale, de que puede aportarnos algo.

La necesidad de esta tolerante horizontalidad queda explicada a partir del hecho señalado por Jaspers de que “si yo sólo soy yo, sería árido desierto”²². Es decir, “yo no puedo llegar a ser yo mismo, si el otro no lo es, yo no puedo estar cierto de mí si no estoy también cierto del otro”²³. En las páginas donde se encuentran estas citas desarrolla el filósofo Jaspers, con su habitual laconismo, la idea de que “yo no soy yo si no es a través de la comunicación (existencial) con un tú libre”. El extremo valor que el *otro* tiene para nosotros requiere que nos ubiquemos frente a él en términos de igualdad, de manera que podamos comunicarnos, más allá de los prejuicios verticales que operan cosificándolo.

Es decir, se necesita una situación de igualdad y confianza que no coarte la libre expresión de cada existencia, en la que nadie tema ser él mismo u obligue al otro a mostrarse de manera falsa. Se precisa un tipo de *relación horizontal tolerante* para que los hombres,

20 El desarrollo de esta idea en Fromm se ofrece de forma sintética y clara en su conocida obra *El arte de amar*, que resume sus primeras consideraciones al respecto. Nos viene a explicar que el amor maduro requiere un estado determinado en el desarrollo psíquico humano, una salud mental que en absoluto abunda entre nosotros, porque, como afirma en esta obra y en otras posteriores, nuestras sociedades están enfermas.

21 La “tolerancia” se ha entendido, básicamente, de tres maneras, al menos desde el comienzo de su utilización en los siglos de la Reforma Religiosa en Europa. (vid. SANTOS, M. (2003a). Se consideran, pues, estos tres sentidos: a) una tolerancia como permisividad absoluta, como un “todo vale” sin límite; b) una tolerancia como apreciación positiva de la diferencia, que acepta que el *otro* es poseedor de una perspectiva que nos puede enriquecer; c) una tolerancia negativa que equivale a un mero consentimiento de la diferencia por parte de quien cree poseer la verdad. De ellos, el que conecta con lo que estamos describiendo es el segundo, que implica una aceptación e inclusión positiva del *otro* en nuestro mundo. Esta forma de entender la tolerancia es explicada, descrita y justificada en SANTOS, M. (2000a); BARRIO, J.M. (2003): “Tolerancia y cultura del diálogo”, *Revista española de pedagogía*, n° 224, Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, Madrid, pp. 131-152; LÓPEZ QUINTÁS, A. (1995): “La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad”, *Revista española de pedagogía*, Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, Madrid, n° 251, pp. 321-334. Por citar sólo algunos estudios, porque la bibliografía es abundantísima. En cualquier caso, esta tolerancia se relaciona claramente con lo que aquí venimos denominando *horizontalidad*.

22 JASPERS, K. (1958a): *Filosofía* (vol. 1). Revista de Occidente-Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, p. 458.

23 *Ibidem*.

al comunicarse, se expresen y crezcan. Según las propias palabras de Jaspers, “En la comunicación, por virtud de la cual yo me sé captado a mi vez, el otro es solamente este otro: su *singularidad* es el modo en que se manifiesta la sustancialidad de este ser”²⁴. La otra persona es sujeto irrepetible y singular, lo cual es una verdad que, como psiquiatra, él mismo conoció bien y consideró en la práctica médica²⁵. Es en esta comunicación directa y profunda en la que él sí mismo, por emplear la expresión jasperiana, se conoce y se re-crea. En ella se da una creación mutua en la que los sujetos participantes se van implicando. En este juego, y sólo en él, el sujeto llega a nacer y conocerse, y trascenderse. Por eso, tiene sentido ostentar la tesis de que mi autodesarrollo requiere de la libertad y el libre desarrollo del *otro*. En cualquier caso, Jaspers no ignora los límites y dificultades de la comunicación existencial²⁶, pero insiste en la importancia *vital*, para el propio individuo, de que se encuentren modos de llevarla a cabo.

De un modo u otro es el acecho e irrupción de la *verticalidad* el principal obstáculo a esta suerte de relación fraternal entre los hombres que ahora nos ocupa. Porque la verticalidad puede interponerse entre dos personas y está en el origen de numerosos conflictos y de la ausencia de entendimiento entre los hombres. Esto se ejemplifica con claridad en el tipo de amor patológico que Fromm denomina “amor idolátrico”:

Una forma de pseudoamor, que no es rara y suele experimentarse (y más frecuentemente describirse en las películas y las novelas) como el ‘gran amor’, es el *amor idolátrico*. Si una persona no ha alcanzado el nivel correspondiente a una sensación de identidad, de yoidad, arraigada en el desenvolvimiento productivo de sus propios poderes, tiende a ‘idolizar’ a la persona amada. Está enajenada de sus propios poderes y los proyecta en la persona amada, a quien adora como al *summum bonum*, portadora de todo amor, toda luz y toda dicha. En ese proceso, se priva de toda sensación de fuerza, se pierde a sí misma en la persona amada, en lugar de encontrarse²⁷.

Vemos cómo en este tipo de relación humana, tan inocente en apariencia, se nos cue-la esta visión y concepción del mundo que hemos denominado “vertical”. El sometimiento afectivo a la otra persona que describe Fromm se entiende dentro de una concepción *vertical* de las relaciones humanas, de una *configuración psíquica vertical*. En este sentido, también el propio Jaspers afirma, sin dejar ninguna duda al respecto, que “El instintivo anhelo de que los otros debieran ser como dioses y santos impide toda comunicación”²⁸.

Así pues, la interacción humana, al menos la que Jaspers denomina “existencial”, nunca es un mero desarrollo de un yo innato, sino una creación del yo en la comunicación mutua. Del *otro* parte la construcción de uno mismo. Se trata de un bonito matiz que nos enfatiza la imperiosa necesidad de comunicarnos para crecer, de contar abiertamente con los

24 *Ibid.*, p. 459.

25 Vid. JASPERS, K. (2001): *Psicopatología general*. Fondo de Cultura Económica, México.

26 JASPERS, K. (1958): *Op. cit.*, pp. 459-461.

27 FROMM, E. (1974): *El arte de amar*. Paidós, Buenos Aires, p. 106.

28 JASPERS, K. (1958): *Op. cit.*, p. 460.

demás, de un trato enriquecedor con el *otro*, que verdaderamente nos modifica irrumpiendo gozosamente en nuestra vida.

Será el filósofo Lévinas quien acentúe, especialmente, este carácter básico y vital para el individuo de la relación ética con el *otro*. Cuando este autor se refiere a la ética, entiende por ésta la relación básica y fundacional con lo ajeno, con lo que no somos pero a lo que debemos incluso el ser. Por eso, para este autor, la ética precede a toda sabiduría y entronca con profundidades muy por debajo de los discursos y las elaboraciones racionales. “Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética”²⁹. Y sin esta relación ética, o irrupción del Otro que nos cuestiona, si sólo partimos de la autarquía del solitario Mismo, el pensamiento deviene injusticia: “Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”³⁰.

El *otro*, según la concepción levinasiana, es un contacto que nos produce una apertura al infinito. Pero sobre todo, antes que una idea o un discurso, este Otro Maestro es un rostro. Se trata de un contacto de carne y hueso, pre-racional: “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro”³¹.

*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso*³².

El autor que nos ocupa continúa afirmando que

La relación con el rostro, no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario. El extrañamiento que es libertad, es también, extrañamiento, miseria. (...) El Otro, el libre es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. (...) Hay allí entre el otro y yo una relación que está más allá de la retórica³³.

Más adelante este filósofo afirma: “La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al

29 LÉVINAS, E. (1999): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, p. 67.

30 *Ibid.*, p. 70.

31 *Ibid.*, p. 74.

32 *Ibid.*, p. 89.

33 *Ibid.*, p. 98.

que se aborda como “Usted” en una dimensión de grandeza³⁴. Perturbadora presencia la del *otro* que cuestiona “mi dichosa posesión del mundo”³⁵.

Pero sobre todo, esta existencia e interpelación del *otro* resulta epistemológicamente necesaria. Sin él no podemos ni siquiera conocernos a nosotros mismos. Tal es su importancia vital. Por eso, en el fondo, descubrimos que el *otro* siempre ha estado, incluso en el ejercicio de nuestra libertad, como punto de partida. Y es dicha convicción la que justificaría una horizontalización de nuestras relaciones con los demás, que devuelva al prójimo el valor que se merece, el valor que siempre tuvo. Horizontalizar las relaciones humanas es, en el fondo, normalizarlas. Aunque Lévinas nos describe una “asimetría” en la relación con el *otro*. Esta idea, lejos de sugerir una verticalidad opresora, expresaría la “maestría” o señorío que el *otro* tiene para la propia configuración del Yo. Se trata, como decíamos en líneas anteriores siguiendo a Jaspers, de un *otro* cuya extrema importancia se basa en que nos da la faz humana. Tanto es así que la cualidad humana más profunda y primigenia que tenemos, manifestada por la mano extendida de un bebé, es el carácter relacional con que nacemos. Somos seres hechos *en la relación*. “Al principio está la relación” expresa, en este sentido, Martin Buber³⁶.

En todo caso, cuando se deshacen las verticalidades, que hemos descrito como fachadas impuestas a una realidad que intentan ocultar, entonces aparecería lo auténtico. El trasiego de la cultura como ámbito de relaciones, emprendería su marcha sin más frenos que los límites específicos de la condición humana. Entonces, como explica Rousseau, Emilio puede ser él, ya lejos de las convenciones de una sociedad opuesta a su naturaleza. Igual que el filósofo ginebrino, creemos, y así esperamos haberlo mostrado, que la humanidad puede alejarse de sí misma y extrañarse, cuando debido a oscuros mecanismos *preferere* representar lo que no es, vivir una angustiada historia como las narradas por Kafka. La emancipación, se nos antoja, supondría una suerte de retorno al estado natural en el que los hombres *evolucionan y se relacionan*, bien distinto del estado artificial de parálisis, de extraños prejuicios, de lógica kafkiana e inhumana. Sólo entonces, sería posible concebir una tolerancia que incluye y escucha al *otro*.

3. LA TOLERANCIA SUPONE “NO HABER LLEGADO NUNCA”

Paulo Freire relata en un párrafo no muy conocido de uno de sus últimos libros que, siendo niño, descubrió el dinamismo del mundo y las relaciones humanas, se topó con el carácter imperfecto e inacabado de la realidad, en la que “todo fluye”. De dicho descubrimiento resultó una suerte de desahogo y liberación.

Un día, a los cinco años, *adiviné* que había un desacuerdo en las relaciones entre mi padre y mi madre. No tenía, no podía tener conciencia de la profundidad y de la extensión de aquella situación. De repente me sentí como si la tierra desapareciese

34 *Ibid.*, pp. 98-99.

35 *Ibid.*, p. 99.

36 BUBER, M. (1998): *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, p. 22. Siguiendo a Buber, la horizontalidad de que hablamos en el presente artículo se fundaría en la relación, en la cualidad relacional de los hombres, y ésta es interacción, *reciprocidad* (vid. *Ibid.*, p. 22).

bajo mis pies. La falta de seguridad me hizo más frágil. Aquella noche dormí sobresaltado: soñé que me hundía en la orilla de un hondo barrizal de donde, con mucho esfuerzo, milagrosamente me salvaron. (...) La seguridad retornó en la medida en que, necesitado de ella, procuraba encontrarla no en ella misma sino en las relaciones entre mi padre y mi madre. Es allí donde debería estar. Por la mañana, cuando me levanté percibí satisfecho que mi seguridad estaba en la forma como mis padres hablaban entre sí y me hablaban³⁷.

Significativa anécdota que refiere el descubrimiento, trascendental, del carácter dinámico del mundo y las relaciones humanas por parte de un niño. Descubrimiento liberador, a todas luces. Liberador del miedo y la parálisis que hemos descrito anteriormente. De hecho, toda la pedagogía freiriana funda la liberación en el conocimiento profundo y cierto de que “el mundo no es, el mundo está siendo.”

Y, según hemos mostrado, al desplomarse las fachadas verticales nos abrimos a la movilidad, al flujo de la realidad, y, por supuesto, a un *otro* que antes ignorábamos. El *otro* es el rayo desafiante que, como afirma Lévinas, irrumpe en nuestra monotonía metafísica y la pone en movimiento. La totalidad, unívoca y ordenada, es cuestionada por un ser ajeno que introduce la inestabilidad en la inmovilidad del Mismo. En este sentido, escuchar a otra persona es estar dispuesto a ser cuestionado, de lo cual resulta la auténtica liberación. Parecería, según esto, que la sabiduría liberadora resulte del conocimiento de que, como expresa Bakunin,

la unidad real del universo no es más que la solidaridad y la infinidad absolutas de sus reales transformaciones, porque la transformación incesante de cada ser particular constituye la verdadera, la única realidad de cada uno, ya que todo el universo no es más que una historia sin límites, sin comienzo y sin fin³⁸.

Curiosamente, es la percepción del carácter efímero de la naturaleza humana y la historia la puerta para la liberación. Contrariamente a la parálisis propia del fanático, el hombre tolerante está abierto al cambio y la transformación³⁹. Dice Freire: “consciente de que puedo conocer social e históricamente, sé también que lo que sé no puede escapar a la continuidad histórica. El saber tiene historia. Nunca es, siempre está siendo”⁴⁰.

Admitir que somos una re-creación continua implica la humildad de saber que uno no ostenta la verdad absoluta y puede estar equivocado. Por eso, la humildad es, según Freire, una auténtica llave del conocimiento:

Es necesario estar siempre a la espera de que un nuevo conocimiento surja, superando a otro que, ya habiendo sido nuevo, envejeció. (...) La historia es un llegar a ser como nosotros, seres limitados y condicionados, y como el conocimiento que

37 FREIRE, P. (2002): *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona, p. 27.

38 BAKUNIN, M. (1977): *Op. cit.*, p. 99.

39 SANTOS, M. (2001): “El saber de la escuela”, *Revista de Ciencias de la Educación*, n°187, Instituto Calanz de Ciencias de la Educación, Madrid, pp. 294-295.

40 FREIRE, P. (2002): *Op. cit.*, p. 20.

producimos. Nada por nosotros engendrado, vivido, pensado o hecho explícito se da fuera del tiempo, de la Historia. Tener certeza, tener dudas, son formas históricas del estar siendo⁴¹.

La tolerancia aparecería como la disposición a escuchar al *otro*, aceptando en consecuencia la transformación que nos provoca. Por eso, al desaparecer las concepciones inmovilistas de la cultura y aceptar su continuo progreso, sin miedo al extranjero que cuestiona nuestro mundo, se facilita que éste piense, se exprese y aporte. La *horizontalidad tolerante* permite la participación común en una cultura que, hecha por todos, no se detiene en ninguna forma predeterminada. Se asume que la cultura *está siendo*, en permanente proceso de reconstrucción. En este sentido, por ejemplo, la identidad cultural ya no es algo fijo, sino que se trata de un horizonte que nunca es alcanzado por completo y que también se halla en movimiento.

Asumir el movimiento y el dinamismo del mundo, su continua transformación, como una verdad, implica una renovación profunda, en la que ya es posible expresarse y abrirse a la manifestación del *otro*. Ya nadie necesita coaccionar a nadie y todos los hombres pueden expresarse, todos dan lo que de verdad son. Ya no hemos de abrimos paso a costa del *otro*, como sucede en los contextos de *verticalidad* y refleja la, tan idolatrada en nuestros tiempos, competitividad. Porque en la perspectiva *horizontal* toda victoria y toda derrota quedan superadas. No hay arribas y abajos. Sólo la libertad de vivir sin premios y de recibir al *otro* sin mediaciones ni guiones que lo niegan. El gozo de recibir al *otro* que me cuestiona, pero en cuya interacción me proporciona la faz humana.

4. BALANCE Y CONCLUSIÓN

En síntesis, en la *sociedad tolerante* las relaciones humanas se autentifican, porque no necesitan repetir papeles recibidos *ni justificar méritos*. Las personas no precisan ya rendir cuentas ni tratan de acoplarse a vanas expectativas sociales. Implica, nada menos, sustituir la visión del mundo como teatro, en la que hemos sido educados, como trama ya elaborada de antemano y repleta de personajes (que no personas). Desde el prisma de la *horizontalidad* la imagen del mundo y sus reglas cambian notablemente.

La humanidad ya no es el amenazador conjunto de los otros hombres que se percibe desde la *verticalidad*. Al contrario, lo importante para el hombre tolerante es la creación colectiva, el proceso de construcción mutua y transformación. Y Freire, que sabe esto, contra toda apariencia, es muy realista. No nos habla de castillos en el aire cuando nos describe el dinamismo de la realidad y el carácter inacabado e histórico del hombre, proyectando desde ahí su *pedagogía de la liberación*. Se trata precisamente de un encuentro con la realidad, lejos de las figuraciones que nos han engañado demasiado tiempo, además de haber causado un enorme sufrimiento. Y es justo por ese sufrimiento, que habríamos de tomar en serio el encuentro con nuestra responsabilidad para re-crear juntos la cultura, en un permanente proceso. En definitiva, la persona tolerante, en el sentido que hemos descrito, ya no combate con la realidad ni trata de forzarla como si fuera algo ajeno y extraño, sino que la asume y participa en ella, dando rienda suelta a su imprescindible relación con el *otro*.

41 *Ibidem*.

Copyright of Utopia y Praxis Latinoamericana is the property of Revista de Filosofía-Universidad del Zulia and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.