

I Jornadas sobre educación cívica y democracia. Educación en la tolerancia
Fundación Jiménez Abad y Cortes de Aragón
Zaragoza, 26 y 27 de enero de 2006

LA TOLERANCIA DESDE LA DIFERENCIA

Máriam Martínez

Universidad Autónoma de Madrid

Tolerancia¹ no es prohibir ni imponer, sino permitir. Permitir implica un dejar hacer o ser condescendiente con una determinada actuación. De manera que hay una persona que permite y otra a la que se le permite hacer algo, esto es, una persona que define lo que es permisible y otra que actúa según lo que la otra persona ha definido como permisible. Desde esta perspectiva, estaríamos hablando de un concepto negativo de tolerancia, cuyo origen se sitúa en la época de las guerras religiosas acontecidas durante la Europa de los siglos XVI y XVII². La tolerancia aquí no se constituye como derecho, sino como permisión del que tolera (y por tanto, del que tiene el poder) hacia el tolerado. La noción de diferencia, por ello, no guarda connotación positiva alguna, sino más bien lo contrario.

Posteriormente, el concepto de tolerancia se vincula a ciertos valores ilustrados como son el de autonomía personal (capacidad de darse a sí mismo las leyes) y el de libertad, que aludiría al derecho de las personas a decidir sobre la construcción de sus propias identidades y formas de vida, sin que esto suponga ninguna amenaza para la buena convivencia de todos³. Esta idea es retomada por Rawls con el añadido por un lado, de que tales elecciones personales deberán concernir al ámbito de la esfera privada del sujeto, y por otro lado, con la idea de que para garantizar esa convivencia de la que

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto BS-2003/3746.

² Rafael del Águila, *Tolerancia y Multiculturalismo*, Claves de la Razón Práctica, n.125.

hablábamos anteriormente, tales diferencias deberán neutralizarse dentro de lo que sería el terreno de la esfera pública⁴.

Creo que esta concepción de tolerancia debe implicar al menos, cuatro tipos de consideraciones críticas que intentaré desarrollar y explicar a lo largo del texto.

1. En primer lugar, parece que los valores ilustrados a los que se asocia esta noción de tolerancia, son presentados, al tiempo que definidos, como lo que habrían de ser los propios límites de aquélla, con los problemas que esto podría suscitar y que desarrollaré más adelante.
2. En segundo lugar, el propio término alude a una determinada concepción de sujeto, como ser autónomo y racional en sus elecciones que también pasaré a discutir.
3. Además, la idea de neutralización en el ámbito de la esfera pública de las elecciones personales relativas a los estilos de vida que el sujeto elige para construir sus signos identitarios y las formas de vida que aspira a vivir, deja intuir una concepción negativa de la diferencia en tanto en cuanto, no busca otra cosa que su eliminación dentro de lo que desde el ámbito de la teoría política moderna viene concibiéndose como espacio público ciego y neutro a las diferencias.
4. Por último, esta misma idea de no manifestación de las diferencias en lo que tradicionalmente se ha entendido por espacio público, sugiere la necesidad de buscar un sentido renovado del término sin que eso suponga el fracaso de la distinción entre esfera privada y esfera pública.

I. Acerca de los límites de la tolerancia.

La mayoría de los debates surgidos en torno al término tolerancia suelen introducir lo que Iris Marion Young denomina “una lógica de normalización”. Es

³ Rafael del Águila, ob. Cit, pág. 11.

decir, una lógica que presume un punto de vista como “normal”, que además suele corresponder con el que constituye la cultura mayoritaria. Ello implica principalmente dos cosas:

1. En primer lugar, supone que sea la propia cultura mayoritaria la que determine lo que deben ser los límites de la tolerancia y del respeto cultural, de manera que, tomando como referencia o medida sus propios valores y definiciones de vida buena, esta cultura mayoritaria decidirá hasta qué punto es posible situar una cierta acomodación o permisión de lo que serían las prácticas de la cultura o culturas no mayoritarias.
2. En segundo lugar, el mero hecho de normalizar una conducta, puede implicar, además, entender otras conductas como desviaciones en relación con lo que constituiría la cultura dominante.

De esta forma, la cultura privilegiada y mayoritaria es la que ha venido definiendo los límites de la tolerancia, con el riesgo de establecer implícitamente códigos de conducta estandarizados que han venido desempeñando por lo general una doble función:

1. En primer lugar, lo que Arendt describe como “la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad⁵”, según la cual ciertos estereotipos y códigos de conducta estandarizados producen como resultado la ausencia de pensamiento porque acaban naturalizando o imponiendo como neutra una determinada visión del mundo.
2. En segundo lugar, la normalización de ciertos comportamientos y hábitos y la creación de lo que serían sus opuestos desviados generan una suerte de lógicas de diferencia que acaban siendo dicotomías jerárquicas: civilizado/salvaje⁶. Lo que suele ocurrir en estos casos además, es que el segundo término, en este caso “salvaje”, se define de forma negativa o como aquel término falto de

⁴ Rawls desarrolla esta idea en *El Liberalismo Político*, Crítica, 1996.

⁵ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Editorial Paidós, 2002, (pág. 30).

las condiciones del primero, de manera que sólo alcanzará su realización e integridad plena cuando se integre con el primero.

La idea de tolerancia, por tanto, implica fijar un límite a partir del cual ciertos hábitos o costumbres son intolerables. Lo que además ocurre es que las personas que suelen ser protagonistas de estos debates son tratados más como objetos que como sujetos, en la medida en que tales debates acostumbran a plantearse en el ámbito de la teoría sin otorgar voz a las personas que practican las conductas que son cuestionadas en aquellos debates. Por regla habitual, los límites de la tolerancia suelen quedar fijados por aquellos que pertenecen a la cultura dominante o privilegiada. Entiendo aquí por cultura dominante aquella que es capaz de universalizar su experiencia y su estilos de vida imponiéndolos como normas de conducta, y que, como señala Nancy Fraser, tienen además, un acceso privilegiado a vías de interpretación y comunicación con la sociedad⁷. De esta manera, acaba ocurriendo de forma quizás inconsciente, que estos estilos de vida se proyectan como representativos de la humanidad por conferírseles el valor de ser supuestamente neutrales. La diferencia en este caso se define como algo excluyente de lo que ha de ser la norma, como alteridad que implica esta oposición a la que hacíamos referencia (recordemos como el hombre civilizado se definía en oposición al salvaje), y que define una relación jerárquica de inferioridad o no acorde con lo que ha de ser la norma universal de conducta.

Paradójicamente, esta definición de lo diferente, de la diferencia, lo que acaba haciendo es negar la diferencia misma en tanto que es definida como desviación de lo que habría de ser la conducta normal, y por tanto, universal. La diferencia entonces no se presenta como tal, sino como desviación que implica una completa ausencia de relación o caracteres compartidos. La diferencia, sin embargo, en su correcta acepción, debería suponer como condición de posibilidad la conexión con ciertos aspectos del otro y no la

⁶ Iris Young, *La Justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Feminismos, 1990, ob, Cit. (pág. 285).

⁷ Nancy Fraser, *Social Movements vs. Disciplinary Bureaucracies: The Discourse of Social Needs*, Ponencia n.8, Center for Humanistic Studies. University of Minnesota, 1987.

necesaria oposición con respecto a aquel. Al mismo tiempo, debería dar por supuesta la posible contingencia de aquellos aspectos.

Desde la perspectiva de la teoría de género, en lugar de hablar de cultura dominante o cultura mayoritaria, dice Walzer en su *Tratado Sobre la Tolerancia*⁸, es el dominio masculino, siendo como es, prácticamente universal, el que en este caso ha fijado los límites de la tolerancia y además, quien únicamente ha participado en la discusión acerca de los mismos. Como es el caso de la religión, el género también se constituye históricamente como un problema interno. De esta forma, aquello que integraba lo que eran las leyes dentro de la familia, pasaba a regularse por el derecho interno de familia, y como era habitual, por tanto, por los ancianos varones o por las mismas costumbres religiosas que también, mayoritariamente, perjudicaban especialmente a las mujeres. Un ejemplo de esto lo constituía el llamado *sati*, práctica según la cual, en India, se inmolaba a las viudas hindúes en la misma pira funeraria de sus esposos. Esta práctica no se dejó de “tolerar” por el gobierno británico hasta el año 1829, y aún hoy en algunas castas indias se sigue permitiendo.

Es bastante usual por tanto, que dentro de estos debates acerca de los límites de la tolerancia y en relación con apuestas multiculturales, se emplee como objetos de estudio casos que afectan particularmente a mujeres. Se suele plantear, por ejemplo, el problema de si es oportuno conceder el derecho al reconocimiento a ciertas minorías étnicas en las que el principio de igualdad entre los sexos no está asumido como principio básico. En mi opinión tales discusiones acaban generando como poco dos efectos perversos:

En primer lugar, en la mayoría de los casos, las mujeres acaban siendo excluidas del debate suscitado en torno a unas prácticas que por regla general, les afecta sólo a ellas. Pongamos por ejemplo la prohibición de el velo islámico en Francia. La cultura mayoritaria decide no tolerarlo, reforzando lo que podría ser un símbolo identitario como es el caso del velo, de manera que ya estamos

⁸ Michael Walzer, *Tratado sobre la Tolerancia*, Editorial Paidós, 1998, (pág. 72),

implicando en el debate a todos los musulmanes, y no solamente a las mujeres. La consecuencia por regla general es que los hombres acaban por posicionarse en el centro del debate, al hacer de la identidad religiosa el principal baluarte reivindicativo y no la posible discriminación de la mujer como consecuencia de ser portadoras del velo. Nuevamente los hombres seguirán representando al conjunto.

El velo sin embargo, en este caso no era más que la manifestación visible de un problema mucho más profundo de integración social. De manera que de forma previsible, ni tan siquiera desde las filas feministas se habría centrado esta lucha en la discriminación o no de la mujer por razón del velo.

En segundo lugar, normalmente estos debates suelen desembocar en conclusiones dirigidas hacia políticas de igualdad y de equiparación de derechos con respecto a los hombres. En la medida en que la desigualdad que sufren las mujeres es una desigualdad estructural (división sexual del trabajo, socialización aún desigualitaria de los géneros), un compromiso con la igualdad para las mujeres, a nivel institucional o político, continúa sin dar cauce de resolución a ciertas discriminaciones que aún en nuestras democracias liberales siguen existiendo. Para ciertas autoras como Luce Irigaray⁹, antes de pensar en llevar a cabo tales políticas de igualdad, es conveniente quizás plantearse qué es lo que realmente supone reclamar esa igualdad en estos casos, o a qué igualdad nos estamos refiriendo; ¿a la igualdad en el salario tal vez?, ¿a la igualdad en los puestos de trabajo?. Para la autora, la reclamación de igualdad lleva implícito un proceso de comparación en relación a otro modelo de sujeto que habría que revisar primero antes de plantear cualquier aspiración de igualdad con respecto a él.

II. Acerca de la concepción de sujeto.

Efectivamente, la tolerancia como concepto asociado a la autonomía de un individuo racional que es capaz de elegir libremente su identidad y sus

⁹ Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Ediciones Cátedra, Feminismos, 1992, pág. 9.

estilos de vida, y que desarrollará tales elecciones en el ámbito privado para neutralizarlas en el espacio público, supone la construcción de un modelo social antropológico quizás imaginable solamente, desde nuestra cultura occidental por ser fundamentalmente atomista e individualista¹⁰, y que presupone además la existencia ontológica del individuo anterior a lo social. Esta tendencia, tal y como dice Michael Sandel¹¹, coincide con la aspiración de la ética moderna de construir un yo abstraído del contexto real de cualquier persona. El propio autor continua diciendo que con esta concepción de individuo, Rawls cae en un formalismo abstracto sin ningún sentido desde el punto de vista moral, principalmente porque los valores no son un conjunto de preferencias abstractas que los individuos van eligiendo con independencia de los valores que existen en sus propias comunidades¹². Para Taylor¹³ además, esta concepción liberal de sujeto es fundamentalmente atomista, porque manifiesta ante todo una visión autosuficiente de individuo, capaz de conseguir su autodesarrollo de forma aislada, sin reparar en que es precisamente de la interacción con los demás, de su participación en la comunidad y de su compromiso con respecto a ésta, cómo el hombre puede dilucidar racionalmente lo justo de lo injusto y lo bueno de lo malo.

Desde esta perspectiva rawlsiana, el individuo es por tanto, independiente, además de autónomo, unificado y hecho a sí mismo en el sentido de que él mismo elige su plan de vida y se desarrolla con independencia de su contexto y de sus afiliaciones. El sujeto entonces, es el producto, y no el germen, de procesos sociales que curiosamente no van a tener lugar dentro de esa construcción de lo que es un espacio público no contaminado por las diferencias. De esta forma, el sujeto es una suerte de ser al que se le van adosando o añadiendo ciertos atributos como el del género, la raza, la nacionalidad, que no tendrán su manifestación en la esfera pública, donde todos seremos “neutros”.

¹⁰ Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Colección Feminismos, 1990, (pág. 81).

¹¹ Michael Sandel, *El liberalismo y los Límites de la Justicia*, Editorial Gedisa, 2000.

¹² Michael Sandel (2000), ob. Cit. (pág. 66)

¹³ Véase Michael Walzer, *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Desde la teoría feminista se ha criticado esta noción de sujeto, y autoras como Julia Kristeva¹⁴ han defendido la idea de *sujeto en construcción* que supone principalmente dos cosas:

- En primer lugar, el hecho de que el sujeto se halla siempre dividido, y que por tanto, es heterogéneo. La aspiración a desear un yo unificado, coherente, donde no quepan contradicciones, de forma que nuestras propias contradicciones no sean un estadio de nuestra propia individualidad a superar es contestada por aquella concepción de sujeto heterogéneo, y situado, de manera que aceptando sus propias contradicciones y su propia heterogeneidad interna, podría asumir y respetar mucho mejor la heterogeneidad de los contextos que lo sitúan, casi siempre también contradictorios y variados y que determinan en gran medida nuestras propias identidades y las de las personas con las que nos relacionamos.
- En segundo lugar, la lógica de la identidad que implica esta noción de tolerancia anteriormente expuesta no es más que el reflejo de la tendencia de la filosofía occidental por llevar todas las cosas a la unidad y por tanto, a la universalidad. Esta concepción de razón lo que busca en última instancia es un último principio esencial que sea común a todas las cosas que pertenezcan a una determinada categoría o concepto, en este caso, el de tolerancia. De esta forma, se habla del concepto de tolerancia y de sus límites, más que de procesos o relaciones a que da lugar el mismo.

También desde el pensamiento feminista se ha puesto de manifiesto que el hecho de presuponer una noción concreta de naturaleza humana implica sostener al mismo tiempo una concepción determinada de vida buena o de estilo de vida deseable que puede resultar, como poco, una operación hegemónica e incluso opresiva, en la medida en que implícitamente se están

¹⁴ Julia Kristeva, *Le Sujet en Procès*, en Polylogue, París, Editions du Seuil, 1997, (págs. 118-123)

excluyendo aquellas preferencias o deseos individuales o modos de vida que no comulguen con tal definición de individuo¹⁵.

III. Acerca del necesario compromiso con la diferencia.

Esta concepción de tolerancia relacionada con la autonomía y libertad individuales y que neutraliza las diferencias en la esfera pública acaba suponiendo una negación o represión de la diferencia por mantener una noción errónea de la misma. De tal concepción de tolerancia se derivan ciertas consideraciones.

1. En primer lugar, el objeto de generar categorías más o menos estables, de manera que estas categorías acaben en alguna medida controlando la propia experiencia que por definición es heterogénea. El objeto entonces acabará siendo subsumido bajo el concepto hasta provocar la unidad entre el sujeto pensante y el objeto pensado.
2. Ambos principios, la autonomía y la libertad para elegir y respetar, al mismo tiempo, otros estilos de vida, funcionan además como lo que habrán de ser los límites de la tolerancia, respondiendo también a ese afán por encontrar una única fórmula universal o principio único que abarque todo el fenómeno que queremos explicar o que sea común a todas las cosas para las cuales buscamos una respuesta.

¿Cuál resulta ser la paradoja de estas dos pretensiones? Parece que este afán unificador acaba por producir sistemas totalizadores que lejos de crear unidad, terminan provocando sin embargo realidades dicotómicas¹⁶. Efectivamente, ningún tipo de significado puede manifestarse si no es con algo que lo difiera. Esta diferencia por tanto, no suele encajar en el esquema universal, racional y totalizador, de manera que queda fuera como categoría opuesta del primer concepto y la consiguiente jerarquización de ambos. La

¹⁵ Tomo esta idea de Iris Marion Young (1990), ob. Cit (pág. 66)

¹⁶ Véase Luce Irigaray, *Speculum de la otra mujer*, Editorial Saltés, 1974.

diferencia aquí por tanto, es entendida como oposición excluyente que suele estructurar todo este tipo de conceptos filosóficos, por ejemplo, la oposición entre cultura y naturaleza, y su distinta valoración.

Llegados a este punto, es preciso plantearse qué es lo que exactamente puede denotar la definición de un concepto de tolerancia visto desde la diferencia. ¿Supondría acaso el establecimiento de ámbitos separados y desiguales y por tanto, la segregación de grupos culturales diferentes? Una definición neutral de tolerancia, tal y como plantea Rawls, que presuma la ausencia de diferencias dentro de la esfera pública no implicaría sin embargo, que la gente las ignorase dentro de sus contextos y sus relaciones vitales, de manera que los problemas continuarían existiendo aún en el supuesto de que formalmente se declare que todas las personas son iguales¹⁷. De esta forma, y desde el momento en que tales diferencias son reales y existen dentro de esos procesos sociales relacionales que van construyendo nuestras identidades, desde la voz de autores defensores de la diferencia, y desde algunas posiciones feministas, se ha reivindicado el reconocimiento de estas diferencias confiriéndole a tal término un significado emancipatorio más que opresor, un valor liberador de la diferencia que sustituya el antiguo significado excluyente. La diferencia no supone la noción de alteridad absoluta esencialmente distinta, sino que es posible entenderla como una identidad cambiante y relacional que puede implicar semejanza o no con otras identidades, pero en ningún caso, desviación en relación a otras identidades cerradas en sí mismas, encasilladas y con aspiraciones universalistas. Autoras como Martha Minow¹⁸ proponen la comprensión de la diferencia, no como categorías o nociones sustantivas, sino como relaciones que podrían relativizar la posición de los grupos privilegiados en el sentido de proyectarlos tan específicos como ahora lo son los grupos desfavorecidos o catalogados como desviados en relación a los primeros. De esta forma, la noción de diferencia se asocia a algo que se crea y se construye y además se contextualiza, haciendo más volubles ciertas fronteras y flexibilizando los márgenes de diálogo de los espacios que deben dar voz y

¹⁷ Iris Marion Young (1997), ob, Cit. (pág. 285).

¹⁸ Véase *Not only for myself identity, politics and the law*, Editor The New Press, 1997.

poder de decisión a la pluralidad de grupos que hoy día componen nuestras sociedades.

IV. Acerca de la división entre un espacio privado y un espacio público que neutralice las diferencias.

En el anterior apartado veíamos como la *lógica de identidad* que define la razón moderna descrita por Adorno¹⁹ suponía el afán de subsumir los particulares en categorías universales para hacer desaparecer las diferencias en aras de esa unidad universal, resultado de lo cual la realidad queda expresada a través de construcciones jerárquicas dicotómicas que reducen el concepto de diferencia a nociones tales como desviación (en relación a lo que debiera ser normal), que no parecen encajar bien dentro de lo que debería ser la unidad de estas categorías universales. Tal operación de expulsión de particulares sucede en el espacio público con el ánimo de garantizar esta misma homogeneidad, unidad, imparcialidad y racionalidad, como oposición al sentimiento, a la naturaleza y al cuerpo. El resultado de ello es que los grupos de personas que históricamente se han relacionado con estas nociones quedan excluidas de ese espacio público²⁰. Nos referimos en concreto a aquellos sujetos o grupos que no se adecuan a ese modelo de ciudadano racional que es capaz de trascender sus particularidades internas y neutralizarlas en el espacio público, y que históricamente, han coincidido con las mujeres y otros grupos caracterizados por lo que serían sus rasgos raciales.

Esta idea de lo público y lo privado que manifiesta Rawls, y que también se encuentra en la tradición de la teoría política moderna, expresa esa voluntad de homogenización de un ámbito caracterizado por su racionalidad y universalidad, y por ende, abstraído de cualquier situación particularista o contextual. Cierta bibliografía²¹ muestra cómo ese objetivo unificador y

¹⁹ Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, Editorial Taurus, 1975

²⁰ Iris Marion Young, *Imparcialidad y lo cívico público*, Texto extraído de *La democracia en sus textos*, de Fernando Vallespín, Rafael del Águila y otros, en Alianza Editorial, 2001, (pág. 452).

²¹ Véase por ejemplo, Habermas, *The Public Sphere*, New German Critique, 1, 3, otoño 1974.

universalista del espacio público, representado por la imparcialidad del Estado, se impone a partir de las teorías republicanas llevadas a su expresión práctica a finales del siglo XVIII en Europa y Estados Unidos. Se acaba entonces con la vida pública heterogénea surgida con la efervescencia de los centros urbanos que comienzan a aparecer a principios del siglo XVIII, y donde la variedad de cafés, periódicos, salones, teatros etc... cumplía la función de desarrollar una vida pública donde las mujeres (ciertamente de la alta aristocracia) y hombres de todas clases en relativas condiciones de igualdad podían discutir los asuntos políticos, mezclados con sátiras e incluso aportaciones estéticas a través de los teatros. Es esta la concepción de vida urbana la que expresa por ejemplo Baudelaire²² como manifestación de un espíritu que oscila entre lo diabólico y lo sublime, lo alto y lo bajo, lo ideal y la cotidianeidad angustiosa que para él representaban las complejidades y contradicciones del hombre moderno que vive en la ciudad concebida como punto de encuentro entre la multitud y las propias soledades individuales.

Es principalmente desde el sector feminista desde donde se ha puesto de manifiesto el hecho de que la gran mayoría de circunstancias personales están estructuradas por factores públicos. La crítica feminista sin embargo, no va encaminada a suprimir tal distinción entre lo público y lo privado²³, sino a una superación de esa concepción del espacio público como algo abierto y democrático que sin embargo, mantiene muchos patrones que se reproducen en la esfera privada. Carole Pateman por ejemplo, asegura que la división entre lo privado y lo personal ha tenido que ser asumida por muchas mujeres al tiempo que ellas mismas, a través de su experiencia, lo han debido negar al ver las evidentes conexiones entre ambas esferas, la más importante de ella, sin duda, la estructura patriarcal²⁴. Parece absurdo, desde esta perspectiva, sostener que es posible mantener una posición neutra a las diferencias en una esfera pública y homogénea que sin embargo acaba siendo excluyente para muchos colectivos. Esfera pública dentro del ámbito de la teoría política no

²² Véase por ejemplo, *Iluminaciones* de Walter Benjamín, Madrid, 1972.

²³ Véase por ejemplo a Jean Elshtain, *Public Man, private women in social and political thought*, Princeton University Press, 1993, (pág. 256).

²⁴ Carole Pateman, *Críticas feministas a la dicotomía público/privado*, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, (pág. 46).

significa otra cosa que “una esfera de existencia humana donde los ciudadanos expresan su racionalidad y universalidad, abstracción hecha de su situación y necesidades particulares y en oposición al sentimiento²⁵”. ¿A qué concepciones de vida pública aluden por tanto las perspectivas feministas?

En primer lugar, y quizás lo más importante, a un espacio público que lejos de mitigar las diferencias, las promueva y asegure de esta forma una más eficiente inclusión de todas las personas y grupos que hasta ahora han sido discriminados, como por ejemplo, el de las mujeres.

En segundo lugar, a una esfera pública que suponga realmente una vida emancipatoria, abierta y accesible para todos, y que no se defina en oposición a un ámbito privado visto como privación y por tanto, conectado con la vergüenza y la imperfección por su sentido etimológico tal y como señala Arendt, y que no implique excluir *a priori* de lo público aquellos aspectos relacionados con el sentimiento o con el cuerpo²⁶, y que la teoría política moderna ha considerado hasta el momento como temas demasiado baladíes para la discusión o expresión pública. Con ello, nos estamos refiriendo por ejemplo a ciertas necesidades reivindicadas por grupos feministas como la división sexual doméstica del trabajo, o a las aspiraciones de los nuevos movimientos sociales relacionados con grupos racialmente excluidos que reivindican su derecho a manifestar en público sus culturas y sus estilos de vida determinados, es decir, un reconocimiento público de sus especificidades.

De esta forma, en la medida en que muchas veces los objetivos de ciertos sujetos y colectivos no se definen por su búsqueda de consenso o puntos de encuentro, sino simplemente buscan el reconocimiento por el reconocimiento, la idea de un espacio público ciego a las diferencias o neutralizador de las mismas parece que no tiene mucho sentido. Estas aspiraciones encajan mejor con la idea de un espacio público heterogéneo que ha sido puesta de manifiesto a través de coaliciones como la del Arco Iris, por ejemplo, que

²⁵ Iris Marion Young , *Imparcialidad y lo cívico-público*, en *La Democracia en sus textos*, de Rafael del Águila, Fernando Vallespín y otros, Alianza Editorial, 1998, (pág. 462)

²⁶ Hannah Arendt, ob, Cit, (pág. 232).

muestra otro estilo político, la liberación de la expresión de ciertos aspectos hasta ahora relegados a la esfera privada, y donde la estética, la imaginación e incluso el juego se ponen al servicio de una alternativa posible a esa vieja concepción ilustrada de lo que ha de ser lo civil público.

CONCLUSIONES

Considero este apartado de conclusiones el territorio más propicio para responder a la pregunta de qué debe implicar por tanto la definición de un concepto de tolerancia que mantenga un compromiso con la diferencia. Brevemente, y siguiendo con los cuatro puntos que han venido a configurar la línea argumentativa del texto, podríamos decir, en primer lugar, que la tolerancia debe evitar configurarse siguiendo lógicas de normalización que impliquen la existencia de conductas desviadas, desde el punto de vista de aquellos que definen los propios límites de ésta. Para ello, quizás, lo más importante es tener presente que esos límites han de definirse como algo contingente y situado, y que al tiempo permita dar voz y participación a todos los colectivos y sujetos posibles, para que éstos puedan expresar y garantizar sus necesidades en una discusión tal que abarcase todos los aspectos de la organización institucional, así como de prácticas y hábitos sociales y culturales.

Este compromiso con la diferencia además supondría una especial atención a políticas de reconocimiento como instrumento clave para hacer posible y viable los mecanismos de integración social dentro de nuestras democracias liberales. La neutralidad de los espacios públicos, y ciegos por tanto a las diversas concepciones de vida particulares, no deja de ser otro particularismo disfrazado de universalismo a costa de imponer una falsa homogeneidad. La política de igual reconocimiento, supondría, por tanto, la reconceptualización de una esfera pública sensible a los modos de vida particulares y preocupada por el fomento de la heterogeneidad y diferencia, entendida como diversidad y riqueza de la que es posible aprender y llegar a puntos de encuentro. Este modelo sin duda, se ajustaría más a lo que hoy

constituyen las democracias occidentales, donde los nuevos movimientos sociales, feministas, de gays y lesbianas, de inmigrantes etc... reivindican el derecho no sólo a vivir conforme a sus elecciones y estilos de vida, sino también al del reconocimiento público de sus particularidades y especificidades culturales, sociales y vitales.