
Antecedentes del valor educativo «tolerancia»

por Marcos SANTOS GÓMEZ
Universidad de Granada

1. Introducción

No pocas razones justifican, nos parece, que se aborde el estudio de la tolerancia como valor presente en la educación. En primer lugar, nos ha convencido la promoción del mismo, en sus diversos aspectos, que se viene haciendo desde hace años en las escuelas. Esto es lógico si partimos de que, por un lado, en los llamados «Estados de Derecho» resulta fundamental el valor de la tolerancia, entre otros valores afines (Medina, 1998, 545-550). Habitamos en un Estado democrático que se asienta sobre unos valores morales, herederos de la Ilustración, a los que aparece íntimamente ligada la idea de tolerancia. Se ensalza, pues, un pluralismo que podemos traducir como diversidad, en lo político y en las opciones básicas de vida que cada persona puede establecerse [1].

Así, los países democráticos procuran fomentar la tolerancia, al menos en su acepción de mero respeto al *otro*, lo cual llevan a cabo principalmente desde la

educación escolar. Es necesario difundir un talante de respeto que evite que los contactos interculturales se conviertan en *encontronazos*, cosa que, por desgracia, ocurre con frecuencia. En este sentido, la profesora Pérez Serrano afirma que:

«En la sociedad actual se valora cada vez más la convivencia, la capacidad de diálogo, de relación y de comunicación en sociedades pluralistas. Por ello, cada vez se hará más necesaria una formación para la convivencia y el respeto entre personas de diversas razas, culturas, religiones y costumbres» (Pérez Serrano, 1999, 276).

Por ello, en el presente artículo hemos pretendido abordar el desarrollo de la idea de tolerancia, centrándonos en lo que podríamos denominar «prehistoria de la tolerancia». Estudiaremos algunos aspectos del pensamiento griego antiguo, como origen profundo de la noción, que podemos relacionar con los sentidos actuales con que se puede hablar de tole-

rancia en la escuela [2]. No obstante, debemos advertir que no podemos considerar la emergencia del concepto hasta las guerras religiosas de los siglos XVI-XVII, periodo en el que se esgrimió para conseguir la paz entre católicos y protestantes (Fetscher, 1994; Kamen, 1987). Nuestro objetivo en las páginas que siguen, como hemos dicho, será bucear en los orígenes remotos, anteriores a las disputas religiosas acaecidas por la Reforma, de este valor educativo tan necesario y actual. Nos servirá el recorrido para elaborar algunas reflexiones que puedan servir para la práctica educativa y comprender mejor cuestiones actuales. Entremos, pues, de lleno en la Prehistoria de la tolerancia.

2. Siglos VI-IV a.C. Dinamismo frente al estatismo en los presocráticos: *Partimos de que todo fluye y usamos la razón como elemento crítico*

Empleamos el término «dinámico» en su sentido amplio (Ferrater Mora, 1998, 895). Según éste, por «dinámico» entendemos todo lo que se refiere al movimiento y al devenir. En consecuencia, el punto de vista dinámico de la realidad supone la concepción del ser como hacerse. Es un tipo de explicación que está en la base de toda posible comprensión de la realidad y que considera el aspecto móvil o dinámico que ella tiene. Esta idea, cuyo paradigma es el «todo fluye» de Heráclito, se sugiere en varios momentos de la filosofía antigua y constituye gran parte del debate acerca de la realidad que se da en el mundo antiguo. Es algo que ejem-

plifican numerosos mitos, pero que nosotros vamos a considerar a partir de sus primeras elaboraciones racionales, en la filosofía presocrática. De hecho, ésta surge en gran medida de la constatación del cambio de las cosas y la pretensión de explicarlo bajo un principio general. Éste es el punto fundamental de los presocráticos: cambio y horror al cambio. Miedo porque el devenir como tal resulta inaprensible para la razón. Los conceptos, el lenguaje, las ideas con las que pretendemos abarcar la realidad son insuficientes, pues la falsean en la medida en que congelan lo que en esencia no es sino movimiento [3].

Poner el énfasis en el dinamismo de la realidad y aplicarlo a la sociedad implica la ruptura de los principios estables que rigen a ésta última. Si todo cambia, las sociedades también lo hacen. No hay tradiciones fijas o perdurables. Así pues, contra una idea del conocimiento como algo cierto y una supersticiosa veneración por la tradición, surge el espíritu crítico de los primeros filósofos. En este sentido, es inútil hallar una teoría completa sobre la tolerancia, pero sí nos encontramos con críticas a lo que nos viene dado (la tradición, la costumbre), con la creencia de que la explicación del mundo es difícil y requiere un esfuerzo, y con la percepción de los saberes humanos como algo relativo. Todo ello implica el cuestionamiento del saber que se posee y, por tanto, la inclusión de los demás, de sus modos y perspectivas, en la construcción del conocimiento. Con tales supuestos resulta imposible racionalmente una postura excluyente o totalitaria.

Asumimos que es difícil la interpretación del pensamiento presocrático, debido a que los textos nos han llegado pocos y fragmentarios. En el trabajo clásico de Kirk (1981) se traducen y comentan las fuentes directas de cada uno de los filósofos más antiguos. Nosotros seguiremos su versión, pero escogeremos sólo las aportaciones significativas para nuestro objetivo. No es el nuestro un estudio histórico ni exhaustivo y por esto mismo no pretendemos ocuparnos de todos y cada uno de los llamados presocráticos. En realidad, para perfilar la postura intelectual que se relaciona con los futuros sentidos del valor «tolerancia», nos basta con considerar unos apuntes acerca de Jenófanes y Heráclito.

2.1. *Jenófanes de Colofón: Espiritu crítico y cuestionamiento de lo incuestionable*

Este filósofo «se mantiene en el tópico arcaico de la ignorancia humana, frente a la sabiduría de la divinidad (...),» (Bernabé, 1988,102). Jenófanes es el primer ejemplo claro de tolerancia intelectual (Popper, 1997a). En los fragmentos poéticos que nos han llegado de él, comprobamos cómo insiste en la necesidad de mantener una mirada crítica respecto a la rigidez de las creencias tradicionales. En esto consiste lo que podemos denominar línea relativista - crítica de cierta filosofía presocrática, cuyo extremo lo representará posteriormente la Sofística. Este relativismo crítico, o sea, la idea de que nuestro propio saber es inseguro, es señalado por Popper como ejemplo y antecedente de su visión dinámica del acto de conocer la realidad (*falsacionismo* [4]). En cualquier caso,

este pensamiento que vemos en Jenófanes se relaciona con el divorcio producido entre la filosofía naciente y las viejas creencias míticas (Vernant, 1983, 334-364). Será este autor quien plantee de manera más enérgica el citado conflicto, así como la necesidad de adoptar una perspectiva crítica y más relativista en nuestro conocimiento de la realidad.

Tenemos en su pensamiento ciertos rasgos propios de lo que llamaríamos una tolerancia intelectual, consistentes en la cautela, la humildad y la crítica al dogmatismo. Éstos los presenta como instrumentos de indagación en la realidad. Vamos a mostrarlo resaltando algunos fragmentos de su obra donde aparecen claramente: (Fr. 20)

«A los mortales no se lo enseñaron los dioses todo desde el principio,/ sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van encontrando lo mejor»; (Fr. 35) «Y es que claro, ningún hombre lo ha visto, ni será/ conocedor de la divinidad ni de cuanto digo sobre todas las cuestiones./Pues incluso si lograrse el mayor éxito al expresar algo perfecto,/ni siquiera él lo sabría. Lo que a todos se nos alcanza es conjetura./Ténganse tales conjeturas por semejantes a verdades».

Consecuencia de este pensamiento antidogmático es la actitud crítica respecto a la religión oficial, también patente en numerosos fragmentos, como por ejemplo: (Fr. 17) «Mas los mortales se creen que los dioses han nacido/ y que tienen la misma voz, porte y vestimenta que ellos».

Destaquemos, en suma, la idea implícita en la crítica de Jenófanes de que el conocimiento (de la realidad y de la divinidad) es labor ardua y lenta, conjetural. Siempre persiste la incognoscibilidad del dios y de la esencia de la realidad. *El entendimiento humano es limitado, de ahí que lo adecuado sea la modestia.*

2.2. Heráclito de Éfeso: El cambio es la esencia

Heráclito siguió a Jenófanes en la ridiculización del antropomorfismo e idolatría de la religión olímpica contemporánea. Además de ser también crítico con esta religión oficial, amplió la perspectiva dinámica del mundo, por la que éste resulta algo difícilmente encasillable en un sistema rígido o en los conceptos del hombre. Esta actitud implica una concepción del conocimiento que podemos atrevernos a denominar «tolerante», pues si el mundo es diverso y móvil, nos será muy difícil aprehenderlo desde un único punto de vista y hemos de dejar entrar en juego diversas perspectivas, la realidad del *otro*. Pero aunque el mundo es movimiento y diversidad, existe una unidad y, por tanto, la posibilidad de comprenderlo. Así lo manifiestan algunos de sus famosos aforismos, como señala Kirk (1981, 273 y ss). Este matiz es importante, si queremos diferenciar lo que es una búsqueda ardua de la verdad, como será la concepción socrática del conocimiento, del mero encogerse de hombros propio del escepticismo extremo al que llegarán algunos sofistas. Heráclito parece no desistir en la búsqueda y posibilidad de hallar el meollo de las cosas, el principio que une a los opuestos y subyace a los cambios.

Es preciso comenzar en la diversidad y la confrontación de puntos de vista y naturalezas distintas. La ignorancia humana nos impide comprender la verdadera naturaleza de la realidad. En vez de eso, sólo nos es dado conjeturar. Vemos, pues, repetida la idea central del pensamiento de Jenófanes. El filósofo debe, como el buscador de oro, ser constante, para obtener un poco de lo valioso tras un esfuerzo grande: (Fr. 10) «Los buscadores de oro, mucha tierra excavan y encuentran poco». Debe, asimismo, tener voluntad de creer y confianza en el éxito, así como falta de prejuicios: (Fr. 11) «Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de escudriñar y de alcanzar» y (Fr. 12) «Por desconfianza se sustrae al conocimiento». Ha de poseer, también, la capacidad de entender el lenguaje de la razón, es decir, comprender tras las manifestaciones del mundo visible el código que permite descifrar el mensaje del cosmos: (Fr. 13) «Malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje». Y es que ese lenguaje es como el del oráculo, que no se expresa con entera claridad ni tampoco tiene expresa voluntad de ocultar, sino que sólo da pistas o señales del profundo contenido oculto cuya comprensión depende del esfuerzo de los demás por interpretarlas: (Fr. 14) «El soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales».

Apunta, por tanto, nuestro filósofo a una concepción de la sabiduría como algo que descubre lo oculto en lo visible. Se señala hacia un nuevo saber que se opone al saber mitológico. Por eso, no sólo

Heráclito, sino todos los presocráticos, artífices de este nuevo enfoque, practicarán una ruptura con la tradición y una crítica social. Es en ese sentido en el que afirma que (Fr. 89) «no hay que hablar y actuar como hijos de nuestros padres». Por ejemplo, las prácticas religiosas habitualmente celebradas son para Heráclito ridículas y absurdas y no pierden ocasión de ejercer sobre ellas una crítica sarcástica que nos recuerda a la de Jenófanes.

Heráclito aconseja, además, cierta *humildad intelectual*. Lo hace al comparar la sabiduría humana con la divina. El hombre no puede saber más que los dioses. En comparación con esta sabiduría divina, la del hombre resulta nimia. El ser humano ni siquiera posee capacidad de juicio: (Fr. 90) «El modo de ser humano no comporta capacidad de juicio; el divino sí la comporta». El hombre percibe la realidad como contradictoria, incapaz de comprender la unidad que subyace tras los contrarios: (Fr. 91) «Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas»; es, en suma, como un niño frente al dios: (Fr. 92) «El hombre se oye llamar pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre». En cualquier caso, el conocimiento requiere que seamos conscientes de nuestros límites y que mantengamos la convicción de que es una tarea laboriosa.

El *carácter mudable de lo real* encuentra su perfecta metáfora en el fuego, que es uno y muchos al mismo tiempo. La razón que rige todas las transformaciones del Fuego es la causa de una armo-

nía oculta universal. Procediendo todas las cosas de un mismo principio, los contrarios son también una misma cosa. Se trata de una vieja identificación. Representa el final y el principio, el resurgir del Ave Fénix, la transformación. El fuego, como el río y como cada uno de nosotros es una y muchas cosas al mismo tiempo [5]. Es una representación ancestral del *panta rei* (todo fluye). En esta lucha de contrarios se resuelven todas las antítesis y contradicciones parciales, que son sólo aparentes, pues responden a distintos momentos del proceso de desarrollo de la realidad con movimientos contrarios. El sabio sale y constata el cambio, se esfuerza en aceptarlo, trascendiéndolo y aspirando a una verdad, considerada ésta la unidad básica subyacente.

En síntesis, pues, podemos concluir que lo que vemos, el mundo que conocemos, se define por una diversidad que lo convierte en casi inexplicable. Como en el mito bíblico de la Torre de Babel (Gen. 11), la diferencia es lo propio del mundo y del ser humano. Parece que es lo propio de una naturaleza imperfecta. La tolerancia, con sus distintos matices, puede florecer a partir de la asunción de esta evidencia. Consistirá, en cierto modo, en la aceptación realista y resignada del cambio y la diversidad abrumadora (diversidad de credos religiosos en los siglos de la Reforma). Mas según aceptemos que existen o no lugares comunes en medio del torbellino de lo real, tendremos futuras ideas de «tolerancia»:

- a) Tolerancia como aceptación del cambio y la diversidad, sin posi-

bilidad de conocimiento ni unidad, precedente de un «escepticismo tolerante» hoy muy en boga.

- b) Tolerancia como la presunción de una unidad profunda que subyace al cambio y que habría que conocer a través de la diferencia.

Ambas ideas se irán desarrollando a lo largo de los siglos. En la Antigüedad griega, la primera estará representada por la Sofística, mientras que la segunda será la propia de la filosofía socrática. Vamos a estudiar ambos enfoques en las líneas que siguen, desde nuestro deseo de clarificar un valor considerado vital en la educación para el mundo de hoy.

3. Relativismo y escepticismo en la Sofística (S. V a.C.): Todo vale igual

La Sofística fue un movimiento intelectual producto de una crisis, que enfocó la preocupación especulativa hacia el hombre, frente al pensamiento cosmológico de los anteriores filósofos. Se relaciona con el cosmopolitismo y la necesidad de discusión por parte de los ciudadanos en una nueva época en la historia de Grecia en la que todo cambia. Se descubre al hombre, al hombre como algo relativo, inconsistente, diverso. El sofista se pregunta por lo universal, por una verdad en la que confiar o apoyarse, pero responde encogiéndose de hombros y acribillando el mundo con su palabra, porque no la halla. De hecho, en un sentido amplio, como señala Ferrater Mora (1998, 3337), «sofística» sería la tendencia a anteponer argumentos a las doctrinas sobre las cuales se argumenta. Un sofista

buscaría, ante todo, la victoria dialéctica y la derrota del interlocutor, sin que exista pretensión alguna de descubrir verdad o falsedad. Es la primera forma adoptada por el escepticismo, que, como postura intelectual y vital, siempre ha acompañado la historia humana. Por eso, entendemos que hay una clara vinculación con un escepticismo muy actual que desconfía de los grandes sistemas explicativos de la realidad. Se trata del espíritu liviano, intrascendente, fácilmente risueño de la Postmodernidad (Gervilla, 1993; Lyon, 2000).

En definitiva, la Sofística es una filosofía del devenir y representa una postura vivencial ante el mismo. Supone la máxima consecuencia de la concepción dinámica de la realidad, de la extrema aceptación del torbellino de un universo en el que todo se mueve sin aparente orden ni regla y cuya comprensión resulta, en principio, imposible al hombre. Cuando la razón agoniza impotente, sólo cabe el juego retórico. Los sofistas, pues, adoptan una actitud relativista desde su profundo escepticismo. Su abandono de la filosofía de la *physis* así lo demuestra: ¿para qué seguir discutiendo acerca de tales cuestiones, si jamás llegaremos a conocer la verdad? Pero también en los problemas del hombre y la sociedad se muestran relativistas; habían podido comprobar en sus numerosos viajes que no hay dos pueblos que tengan las mismas leyes ni las mismas costumbres. Es un relativismo que se extiende al campo moral. Si las cosas son como a uno se le aparecen, no hay cosas buenas ni malas en sí mismas, pues no existe una norma trascendente de conducta. Por eso, pu-

sieron en tela de juicio la polis en su forma tradicional, realizando una aguda labor crítica e impulsando nuevas ideas.

Pero a veces, su verbo se prestaba a todo tipo de manipulaciones por parte de los espíritus más ambiciosos e individualistas de la época. Sin freno moral ni de ningún tipo, la palabra y las ideas se disparan en todas direcciones. No es de extrañar, pues, que la figura del sofista aparezca revestida de una notable ambigüedad. Como se arguye en ciertos artículos aparecidos recientemente (Santos, 2003b; Barrio, 2003), el escepticismo moral supone un peligroso caldo de cultivo para actitudes conservadoras e incluso fanatismos que pueden colársenos subrepticamente en medio de una atmósfera de descontrolada permisividad. El «todo vale» implica que valen tanto los derechos humanos como las lapidaciones a mujeres adúlteras, y esto, obviamente, resulta peligroso.

El mejor ejemplo del relativismo, que deviene en subjetivismo, es el sofista Protágoras, quien insistió en que la tradición social no es la verdad absoluta, pero sí es la norma para el buen ciudadano. Lo caracterizan un relativismo y una visión dinámica de la realidad que lo relaciona con el *todo fluye* heraclíteo del que hemos hablado (Fraile, 1985, 230). Como consecuencia, adopta un subjetivismo sensorial y un fuerte relativismo que culmina en el escepticismo. Desde luego, no habiendo nada estable y percibiendo cada uno la realidad a su manera, no puede haber una verdad universal, sino tantas verdades como individuos. Cada uno es la norma de su verdad, lo que equivale a que todas las

apariencias son verdaderas. Lo que es verdad para uno no lo es para otro. Las cosas ni son ni no son, puesto que están en perpetuo cambio. Solamente son verdad en cuanto que nos aparecen, y su verdad consiste en cómo nos aparecen.

A su obra *Sobre la verdad* pertenecía la famosa frase: «*El hombre es la medida de todas las cosas*, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son» (Fr. 1; DK II, 263). Aplicando a la moral el relativismo del ser, resulta que tampoco existen un bien ni una justicia fijos y universales. Le hace decir Platón que «los retóricos hábiles hacen que a la ciudad le parezcan como justas las cosas útiles, en lugar de las malas» (Teeteto 166-7). Lo que unos creen bueno a otros les parece malo. De aquí el valor de la habilidad de los retóricos para transformar la peor razón en mejor y para hacer dos discursos opuestos sobre la misma cosa (Aristóteles, Ret. II 24: 1402a23; Diógenes Laercio, IX 50).

Desde luego, el relativismo tiene un aspecto positivo en la medida en que fomenta la sana crítica a la tradición. Si hay leyes injustas, pueden cambiarse, pues el *nomos* (la ley, la norma social) no es *physis* (naturaleza). De hecho:

«La oposición *physis/nomos* constituye, sin duda, una de las grandes creaciones de la filosofía griega. Con ella se crea un instrumento de reflexión crítica aplicado, en primer lugar, a la cuestión del origen y valor de las leyes y de las normas morales. Pero además esta oposición hace posible la crítica generalizada acerca de la cultura, (...)» (Calvo, 1991, 75).

La cultura griega, y esto es su grandeza, pudo autocriticarse y reflexionar sobre sí misma. Pero la Sofística llegó más peligrosamente lejos. La crítica feroz de Trasímaco, por ejemplo, cuestiona que la sociedad pueda ordenarse de manera racional e irse adecuando a un modelo justo. El *nomos* no es otra cosa que el interés de los más fuertes. Así se lo hace decir Platón en *La República*:

«Cada gobierno impone las leyes según le conviene. (...) nos encontramos con que lo justo es lo mismo en todas partes: lo que conviene al más fuerte» (Platón, República, I, 338E-9a). Frente a la convención cultural y el *nomos*, se eleva con potencia la ley *natural* del más fuerte.

Frente a la razón que nos conduce al Bien y las virtudes, o la posibilidad de unas leyes justas, tenemos como único modelo seguro lo que ocurre en la naturaleza. El descreimiento en la razón conlleva el más fiero irracionalismo.

Pero se puede llegar aun más lejos. La línea más radical del escepticismo sofístico lleva el nombre de Gorgias. Este sofista también posee un trasfondo filosófico que parece inspirado en los presocráticos más críticos, llegando hasta los límites más extremos del agnosticismo y del nihilismo, pues no sólo niega la realidad del espacio, del vacío, del movimiento y del tiempo y de las cosas particulares, sino hasta la misma existencia del ser (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 65). De nuevo, no conocemos más que apariencias. Por eso, incurre en un escepticismo radical y renuncia a res-

ponder sobre la verdad y la moralidad. Platón lo hace protagonista de un famoso diálogo en el que discrepa con Sócrates sobre la moral universal y defiende, también, la ley del más fuerte. Ante el relativismo del *nomos*, propone el imperio de la *physis*, donde gobierna esta ley despiadada. Gorgias representa el ala más radical del escepticismo sofístico y su confrontación con la figura de Sócrates nos puede servir para perfilar los dos futuros sentidos de la tolerancia que presiden nuestro tiempo. Como en todo, los griegos fueron maestros y precursores, y su estudio aun nos orienta y nos ayuda a conocer el presente.

Los sofistas constituyen un lejano precedente de la Postmodernidad y su tolerancia permisiva. Ésta propugnará un «todo vale igual» desde un profundo *escepticismo* (Gervilla, 1993; Lyon, 2000). La tolerancia sería, en este caso, *enmundecimiento* respecto a la afirmación de verdades y asunción del caudal heraclíteo. Todo ello abonado por un intenso *espíritu cosmopolita* que, siglos después, también cultivarán de lleno los filósofos estoicos. Desde esta visión, no tiene sentido una educación que enseñe verdades o cómo hallarlas [6]. La educación será la ejercitación en el dominio de la palabra como instrumento persuasivo. Se persigue lo meramente práctico y el interés particular. Los sofistas son maestros de retórica que, extremando su relativismo, se encogen de hombros ante un buen o mal uso de la misma. Algo parecido al tan escuchado hoy día «cada uno tiene sus valores personales, que no se pueden confrontar con los de los demás ni cambiar»; o esa visión del diálogo (televisivo)

como mera confluencia de puntos de vista dispares que ni siquiera esperan llegar a un acuerdo. Sócrates, como exponemos a continuación, significa una revisión crítica de tales extremos.

4 Sócrates, o la búsqueda de la verdad en medio de la diversidad.

Paradigmática en nuestro recorrido resulta la figura de Sócrates, pues «(...) es un buen ejemplo de tolerancia como forma de vida y como actividad intelectual» (AAVV, 1997, 553). Él es, en efecto, el primer gran maestro de la tolerancia entendida como aceptación. Por tolerancia, aquí estamos entendiendo no sólo el respeto al *otro*, sino su inclusión positiva en nuestro mundo, en la medida en que encierra una parte (perspectiva) de verdad. Éste es el sentido positivo de la misma, que queda expuesto y desarrollado en Santos (2003a y 2003b) y Barrio (2003) y que se desprende de la filosofía socrática. Esta filosofía puede resumirse como un proceso de búsqueda de la verdad en el que se parte de la duda acerca de las propias creencias y se incluye a los demás como compañeros en dicha búsqueda. Todavía, desde luego, no se define expresamente algo parecido a la idea de tolerancia que hoy manejamos, pero los principales rasgos de ésta y su fundamentación basada en la dificultad a la hora de hallar verdades y en la imposibilidad de que una persona por sí misma conozca la realidad aparecen plenamente en la figura de este filósofo. Resulta esclarecedor que nos remitamos a los primeros diálogos de Platón, en los cuales se perfila la figura de un Sócrates que reclama y usa la crítica y la colaboración de perspectivas como instrumentos de prospección en la realidad.

En efecto, es en los primeros diálogos escritos por su discípulo Platón, donde nos encontramos más fielmente caracterizado el talante de Sócrates. De éstos, nos parecen especialmente relevantes la *Apología* y el *Critón* (Platón, 1997). En ellos, nos encontramos con una de las primeras y más bien elaboradas definiciones y defensa de la tolerancia como actitud intelectual que precede a la búsqueda y hallazgo de verdades. Ésta conlleva un valor sencillo: la humildad. La actitud tolerante ante la búsqueda de verdades parte de la propia humildad intelectual, que es consciente de la necesidad de trabajar en común para conocer. En relación con esto, nos dice López Castellón (1997, 22) que:

«El sentido de la ignorancia socrática se debe, así, a la negativa a imaginarse en posesión de un saber que no se tiene, pero que se ha de buscar incansablemente dada la importancia práctica del asunto».

Esta búsqueda del conocimiento se ha de hacer en diálogo y confrontación con las opiniones ajenas:

«(...), la pesquisa de Sócrates, como búsqueda que se quiere hacer en común, se realiza en el diálogo, en el enfrentamiento verbal donde se contraponen definiciones y argumentos» (López Castellón, 1997, 22).

Para aprender, hemos de estar dispuestos a ejercer la crítica de las propias convicciones y a escuchar a los demás. Hay que reconocer que no se sabe nada. Éste es el principio de la sabiduría (Apol. 21ad; 23ab).

Tenemos aquí, pues, una incipiente idea de *tolerancia como medio de investigación y búsqueda de verdades, consistente en la aceptación del otro en dicha indagación* [7]. Como es evidente, esta suerte de tolerancia se aleja considerablemente del relativismo sofístico. A pesar de su duda y de su escepticismo metódico, Sócrates no es, ni mucho menos relativista. Fue un incansable buscador de la verdad, por lo que su método no implica el vacío e increencia que los sofistas llevaron a su extremo y que también subyace, como hemos comentado en líneas anteriores, a cierto tipo de tolerancia muy actual, consistente en un respeto desenfadado y permisivo («todo vale igual»).

El método pedagógico consecuente con la cosmovisión socrática es el diálogo. Un diálogo que presupone varios principios, de los cuales el más importante es la creencia de que se puede llegar a un lugar común (Barrio, 2003, 139-141). Hemos de diferenciarlo claramente del diálogo que emana de una pedagogía escéptica, que consistiría en una mera confluencia de puntos de vista. O del enmarcado en el dogmatismo [8], donde no habría necesidad de diálogo; lo cual no quiere decir que no haya diálogo, pero sí que resulta prescindible. En el fondo, tanto el escepticismo como el dogmatismo prescinden del diálogo, si lo entendemos como algo más que simple confluencia de puntos de vista. Sencillamente, no les sirve. Por contra, diríamos, sí hay razones y sí hay argumentos con mayor o menor peso específico. Es decir: hay verdades. El diálogo socrático aspiraría a su hallazgo. La labor pedagógica consistiría en ayudar a parir el conocimiento al edu-

cando, estableciendo un diálogo con él, que no es sino, como hemos dicho en líneas anteriores, una búsqueda en común de la verdad. Tolerar, aquí, tiene un sentido más avanzado que el emanado del escepticismo. Tolerar, y esta propuesta nos parece llena de vigencia, supone respetar y aceptar al *otro* en la medida en que nos puede ayudar a encontrar verdades en medio de la bruma que envuelve a la realidad.

Platón, discípulo de Sócrates, matizará esta idea. Acepta la diversidad, podríamos afirmar, pero con *la nostalgia de la unidad perdida*. En él, como es bien sabido, se presenta una fuerte escisión entre el mundo de las apariencias y el mundo real de las ideas inmutables (República, VII). Reposa, pues, una verdad oculta en el fondo del río, bajo la superficie. Insiste en esto más que Sócrates, quien, en los primeros diálogos apunta principalmente a la duda y el interrogante, antes que al establecimiento de un sistema. Platón no abandonará el diálogo, pero, según va pasando el tiempo, parece propender más al establecimiento de verdades. La fe en el hallazgo y conocimiento de la verdad es mucho más extrema que en su maestro. Esto ya supone la plena superación del relativismo y escepticismo sofistas. Vuelve al concepto tradicional que relacionaba la ley, la justicia y la virtud con el ser, es decir, con el orden ontológico, permanente, objetivo y divino que consideraba reinando en el cosmos. En efecto, nos dice que:

«Es, pues, menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa. (...) la mezquindad de pensa-

miento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano» (Rep. VI, II d486a).

Esto supone la perfilación de una cosmovisión que, con raíces en Sócrates, ha apostado definitivamente por el hallazgo de verdades frente al caos de las apariencias donde reinaba la sofística.

En conclusión, podemos afirmar que se ha ido elaborando, de manera implícita, una idea de tolerancia como búsqueda de la verdad entre la diversidad y a partir de ella. Así la conciben hoy la gran mayoría de los autores que han reflexionado sobre este asunto [9]. La pluralidad es reconocida y aceptada como un hecho real. Respetar para escuchar, escuchar para aprender: ésta es la idea de una tolerancia como instrumento intelectual que se opone a un mero respeto que no escucha. Ello genera relevantes consecuencias prácticas: la acción aspira a orientarse, puede hablarse de utopías que tiren de la sociedad hacia su mejora, el progreso científico y social es posible, se puede considerar una justicia, etc. Son las consecuencias de una tolerancia positiva (Santos, 2002) que hoy se fomenta en la escuela y que hunde sus raíces en la teoría platónico-socrática. En algún artículo recientemente aparecido incluso se la considera el valor supremo y definitorio del proceso educativo (Ortega, 2004).

La educación que incluye la tolerancia positiva como valor implica, pues, la presencia del diálogo racional. Se puede decir que éste requiere aquélla. Éste ne-

cesita que se dé un acuerdo unánimemente aceptado en escuchar a los demás y en aceptar la intervención de las distintas voces (Muñoz, 1997). Debe haber una especie de pacto por el que todos nos comprometamos a respetar y oír la opinión ajena. En general, recogiendo el espíritu de Sócrates, se ha de mantener una actitud de apertura a la crítica racional, desde un auténtico deseo de aprender del *otro* y la consecuente modestia intelectual que permita renunciar a los propios enunciados si hubiera otros mejores [10]. El filósofo contemporáneo Karl Popper, por ejemplo, cree que esto es posible y apela a su propia experiencia pedagógica que le lleva a afirmar que no son las diferencias de civilización las que impiden que se lleven a cabo las confrontaciones intelectuales (Popper, 1997b).

Es preciso, sin embargo, señalar que la impugnación de las propias creencias tras una discusión socrática puede ser muy dura de sobrellevar. Así lo constatamos de continuo en la vida cotidiana y académica. En este sentido, se ha matizado el beneficio que el diálogo socrático, con su primera parte de feroz crítica a las creencias personales, pueda causar como técnica educativa (Perarsky, 1994). El propio Dewey (1998) nos advierte de ciertos peligros en su conocida obra *Democracia y educación*. La cuestión, como señala Perarsky (1994), sería conocer el carácter del educando, si éste es capaz de soportar la crítica a sus creencias. Se requiere una gran dosis de valor para estar dispuesto a emprender el camino de la duda que precede a la búsqueda en común de la verdad.

Por último vamos a enumerar brevemente algunas habilidades a cultivar en los educandos, que nos parecen pueden ponerlos en el camino de la búsqueda socrática, teniendo presente la dificultad mencionada en el párrafo anterior que quizás solventa un aprendizaje lento y gradual. Éstas son: pedir y dar buenas razones, hacer buenas distinciones y conexiones, usar analogías y contraejemplos, descubrir supuestos e inferir consecuencias, poder revisar los propios puntos de vista a la luz de los argumentos y razonamientos de los demás, pedir o preguntar por las razones, las justificaciones y los criterios utilizados, discutir los temas con imparcialidad. Todas van en la línea de desarrollar el espíritu crítico. Pero además habría que estimular la comprensión recíproca, para lo cual sirven las siguientes habilidades, también a trabajar en la escuela: ser capaces de escuchar atentamente a los demás, aceptar de buen grado las correcciones de los compañeros, considerar y estudiar seriamente las ideas de los otros, poder desarrollar las propias ideas sin temer el rechazo o la posible incompreensión de los demás, tomar los logros del grupo como propios. Todo, si se piensa, requiere humildad, y a ser humildes también se aprende. Quizás pudiéramos afirmar, sin exageración, que de nuestra humildad dependerá el conocimiento que lleguemos a tener de la realidad. Al menos, ésa fue la mayor enseñanza de Sócrates.

5. Conclusión

Ahora, podemos recapitular, a modo de conclusión final, lo que hemos desarrollado a través de las presentes líneas,

en las que hemos revisado los antecedentes remotos de dos sentidos con los que hoy se define el valor «tolerancia». En primer lugar, el pensamiento presocrático, del que destacamos a Jenófanes y Heráclito, apunta a una tolerancia como aceptación del cambio y la diversidad, sin posibilidad de conocimiento. Pero también a una tolerancia que presupone una unidad profunda subyacente al cambio y que habría que conocer a través de la diferencia. Una suerte de verdad más o menos cognoscible. Existe una tensión entre ambos extremos que será la que se desarrollará, propiamente, entre la Sofística y la filosofía socrática. La primera apunta al tipo de tolerancia que hoy tenemos en el pensamiento y la forma de vida postmodernos, es decir, a un respeto desenfrenado y permisivo. La filosofía socrática, en cambio, representa una idea «ilustrada» de tolerancia que, por encima del puro respeto sin más, acepta al *otro* porque se confía en que nos puede aportar conocimiento acerca de la realidad.

Del escepticismo sofístico no puede originarse, en el fondo, una tolerancia que eluda los fanatismos, que se pueden colar por la puerta falsa de un «todo vale igual». Es decir, la tolerancia puede ser tal que permita, de manera paradójica y suicida, la intolerancia. Tampoco puede el escepticismo generar una pedagogía de la transformación y la mejora de la sociedad, pues carece de raseros o modelos utópicos que funcionen como motores. Por eso, hemos abundado en la idea socrática que sí permite la búsqueda de una justicia y modelos ideales de optimización del hombre y la sociedad, en la línea de las definiciones de educación que consideran

el proceso educativo como elemento perfeccionador del educando. La búsqueda de lo mejor y de la verdad entre todos, con raíces en el modelo socrático, implica una tolerancia como aceptación del otro y un tipo de educación basada en el diálogo constructivo.

Dirección del autor: Marcos Santos Gómez. Departamento de Pedagogía. Facultad de Ciencias de la Educación. Campus Universitario de Cartuja. 18071. Granada. E-mail: masantos@ugr.es

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 25.X.2004.

Notas

- [1] «Una democracia es más que una forma de gobierno; es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada conjuntamente. La extensión en el espacio del número de individuos que participan en un interés, de modo que cada uno ha de referir su propia acción a la de los demás y considerar la acción de los demás para dar pauta y dirección a la propia, *equivale a la supresión de aquellas barreras de clase, raza y territorio nacional* que impiden que el hombre perciba la plena significación de su actividad» (DEWEY, 1998, 82). El realizado es nuestro.
- [2] Se estudian los sentidos de la idea de tolerancia en nuestros días en SANTOS 2003a y 2003b, y en BARRIO (2003). Básicamente, se consideran 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. En el presente artículo nos centraremos en los antecedentes de los dos primeros sentidos, porque el tercero se asocia más con los siglos de la Reforma Protestante.
- [3] Así lo apunta, por ejemplo, Ortega y Gasset, a lo largo de su primera filosofía, en su crítica al lenguaje y los conceptos. Su misma prosa huye de toda rigidez y pretende, al estilo de Montaigne, sugerir una realidad viva, desbordante y rica.
- [4] Su teoría falsacionista de la ciencia afirma que una ley científica *siempre es provisional* y ha de ser probada de continuo (debe, por su forma, prestarse a ello, es decir, *ser falsable*), para que si se encuentra un hecho que la refute, sea eliminada. Se trata de elaborar muchas hipótesis para explicar un mismo fenómeno, cuantas más mejor, y que compitan entre ellas en pos del mejor ajuste a la realidad. En todo caso, nuestro conocimiento nunca se compone de certezas absolutas, sino de verdades provisionales.
- [5] Cratilo, discípulo de Heráclito, enfatizando las ideas de su maestro sobre el cambio accidental, llegó a creer que *ni siquiera una vez se puede introducir uno en el mismo río* (Aristóteles, Met. IV 1010a 13); su fe en la imposibilidad de comunicación con el prójimo fue tal que optó por dejar de hablar (Ibid.). Si lo pensamos, las consecuencias del «todo fluye» pueden resultar espantosas (casi tanto como las del «uno inmutable» en que consiste la realidad según Parménides y Zenón). El dominio de los accidentes, la carencia de principios que unifiquen, el caótico reinado de lo diverso, la sucesión sin sentido de nacimientos y muertes pueden resultar descorazonadores para el hombre, ávido de leyes y principios a los que asirse (Vid. los pasajes finales de la novela *El nombre de la rosa* de Umberto Eco o los relatos *El Aleph* y *La biblioteca de Babel*, entre otros, de Borges).
- [6] Las consecuencias en la educación del *pensamiento débil* postmoderno, contrapuestas a las del pensamiento moderno, aparecen bien desarrolladas en los siguientes artículos, entre otros: CIGMAN, R. (2000) Ethical confidence in Education, *Journal of Philosophy of Education*, 34:4, pp. 643-657; MOORE, R. (2000) For Knowledge: tradition, progressivism and progress in education-reconstructing the curriculum debate, *Cambridge Journal of Education*, 30:1, pp. 17-36; BAILEY, R. (2001) Overcoming veriphobia-learning to love truth again, *British Journal of Educational Studies*, 49:2, June pp. 159-172; WILSON, J. (2002) Is education a good thing?, *British Journal of Educational Studies*, 50:3, pp. 327-338; WILLMOTT, R. (2002) Reclaiming metaphysical truth for educational research, *British Journal of Educational Studies*, 50:3, pp. 339-362; TERRÉN, E. (2002) Post-modern Attitudes: a challenge to democratic education, *European Journal of Education*, 37:2, pp. 161-177.
- [7] Que la duda socrática es un paso para la posterior obtención de conocimiento queda manifiesto en el diálogo platónico *Menón*, donde un esclavo analfabeto es inducido a descubrir ciertas verdades matemáticas.
- [8] Suscribimos la definición de dogmatismo de Hessen: «Entendemos por dogmatismo (...) aquella posición

epistemológica para la cual no existe todavía el problema del conocimiento. El dogmatismo da por sueltas la posibilidad y la realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Es para él comprensible de suyo que el sujeto, la conciencia cognoscente, aprehende su objeto. Esta posición se sustenta en una confianza en la razón humana, todavía no debilitada por ninguna duda» (HESSEN, 1981, 34).

[9] Como, por ejemplo, López Quintás, que en un artículo dedicado a la tolerancia afirma: «La capacidad de la inteligencia humana es portentosa, sobrecogedora, pero limitada. Por eso los humanos necesitamos complementar nuestros esfuerzos y nuestras perspectivas» (LÓPEZ QUINTÁS, 1995, 329). También lo considera así Medina Rubio (MEDINA, 1998, 548) en un completo artículo que explora toda la problemática acerca de los derechos humanos y el universalismo ético contemporáneo. No podemos olvidar, tampoco, el reciente y encomiable artículo de J. M. Barrio (BARRIO, 2003), que profundiza en ésta y otras cuestiones relacionadas con la tolerancia y la verdad. En nuestro contexto español, podemos citar además a CRUZ (1998), ETXEBERRÍA (1997), EYMAR (1997), LÓPEZ BARAJAS (1996), etc.

[10] Una reflexión sobre la aplicación del método socrático a la enseñanza escolar la tenemos descrita, paso a paso, en OVERHOLSER, 1992. Recordamos que los tres pasos del método socrático son: dudar de lo que uno sabe de antemano, inducción y elaboración de definiciones. Nos fuerza a replantearnos el saber, partiendo de cero. Overholser señala como ventajas de esta forma de educación el fomento de la participación y la cooperación y el uso de un pensamiento creativo y crítico. La figura de Sócrates como modelo de maestro es propuesta y estudiada también en KNOX, 1998; HOGAN, 2003; SAMONS, 2000.

Bibliografía

AAVV (1997) *Filosofía de la educación hoy. Diccionario filosófico-pedagógico* (Madrid, Dykinson).

BARRIO MAESTRE, J. M. (2003) Tolerancia y cultura del diálogo, *revista española de pedagogía*, 224, pp. 131-152.

BERNABÉ, A. (1988) *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (Madrid, Alianza Editorial).

CALVO MARTÍNEZ, T. (1991) *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Madrid, Cincel).

CRUZ, M. (Ed.) (1998) *Tolerancia o barbarie* (Barcelona, Gedisa).

DEWEY, J. (1998) *Democracia y educación* (Madrid, Morata).

ETXEBERRÍA, X. (1997) *Perspectivas de la tolerancia* (Bilbao, Universidad de Deusto).

EYMAR, C. (1997) *El valor de la democracia. Una visión desde la tolerancia* (Madrid, San Pablo).

FERRATER MORA, J. (1998) *Diccionario de filosofía* (Barcelona, Ariel).

FETSCHER, I. (1994) *La tolerancia* (Barcelona, Gedisa).

FRAILE, G. (1985) *Historia de la filosofía. Vol. I: Grecia y Roma* (Madrid, BAC).

GERVILLA, E. (1993) *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes* (Madrid, Dykinson).

HESSEN, J. (1981) *Teoría del conocimiento* (Madrid, Espasa Calpe).

HOGAN, P. (2003) Teaching and Learning as a way of life, *Journal of Philosophy of Education*, 37:2, pp. 207-223.

KAMEN, H. (1987) *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna* (Madrid, Alianza Editorial).

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E. (1981) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (Madrid, Gredos).

KNOX, D. K. (1998) Socrates: The first professor, *Innovative Higher Education*, 23: 2, pp. 115-126.

LÓPEZ BARAJAS, E. (Ed.) (1996) *Educación y tolerancia* (Madrid, UNED).

LÓPEZ CASTELLÓN, E. (1997) Introducción, en Platón, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII* (Madrid, Espasa Calpe) pp. 9-55.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1995) La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad, *revista española de pedagogía*, 251, pp. 321-334.

LYON, D. (2000) *Postmodernidad* (Madrid, Alianza).

MEDINA RUBIO, R. (1998) Los derechos humanos y la educación en los valores de una ciudadanía universal, *revista española de pedagogía*, 211, pp. 529-560.

MUÑOZ, A. (1997) El diálogo crítico popperiano: reflexiones para una educación intercultural, *Aprender a*

- pensar. *Revista Iberoamericana*, 16, 2 semestre, pp. 18-30.
- ORTEGA, P. (2004) La Educación Moral como Pedagogía de la Alteridad, *revista española de pedagogía*, 227, pp. 5-30.
- OVERHOLSER, J. C. (1992) Socrates in the classroom, *Social Studies*, 83: 2, pp. 77-82.
- PERARSKY, D. (1994) Socratic teaching: a critical assessment, *Journal of Moral Education*, 23: 2, pp. 119-134.
- PÉREZ SERRANO, G. (1999) Educación para la ciudadanía. Exigencia de la sociedad civil, *revista española de pedagogía*, 213, pp. 245-278.
- PLATÓN (1997) *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII.* (Madrid, Espasa Calpe).
- POPPER, K. (1997a) *Sociedad abierta, universo abierto* (Madrid, Tecnos).
- POPPER, K. (1997b) *El mito del marco común* (Barcelona, Paidós).
- SAMONS, L. J. (2000) Socrates, Virtue, and the Modern Professor, *Journal of Education*. 182: 2, pp. 19-27.
- SANTOS, M. (2001) El saber de la escuela, *Revista de Ciencias de la educación*, 187, pp. 287-298.
- SANTOS, M. (2002) La tolleranza come valore educativo: ragioni e conseguenze, *Orientamenti Pedagogici. Rivista Internazionale de Scienze dell' educazione*, 49: 3, pp. 421-434.
- SANTOS, M. (2003a) *La tolerancia como valor: clarificación conceptual e implicaciones educativas* (Granada, Editorial Universidad de Granada).
- SANTOS, M. (2003b) La tolerancia en la escuela: el modelo pedagógico socrático, *Revista de Ciencias de la Educación*, 194, pp. 157-173.
- VERNANT, J. P. (1983) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona, Ariel).

Resumen:

Antecedentes del valor educativo «tolerancia»

En el presente artículo revisamos los antecedentes remotos, en el pensamiento clásico griego, de dos sentidos que hoy ostenta el valor educativo «tolerancia». Del viejo escepticismo que renuncia a la búsqueda de verdades procede el sentido de una tolerancia como «todo vale igual», permisiva, que actualmente tenemos en el pensamiento y la forma de vida postmodernos. La línea socrática, en cambio, implica una tolerancia como aceptación positiva del *otro*, desde la fe en que existe una verdad a la que todos juntos podemos acercarnos. Para concluir, defendemos la necesidad de enlazar con esta segunda línea y desembocar en un tipo de educación basada en el diálogo constructivo, más allá del mero respeto ilimitado, que nos aleje de los peligros de un paralizante «todo vale» y contribuya a una mejora efectiva de la sociedad.

Descriptor: Filosofía griega, tolerancia, escepticismo, verdad, diálogo educativo.

Summary:

Antecedents of the educational value «tolerance»

This paper reviews the furthest antecedents, in Greek classical thinking, of the two senses of the educational value «tolerance». From the old scepticism which neglects the search for truth does the permissive sense of tolerance as «everything is the same» come, which is then the line present in postmodern thinking and lifestyle. The Socratic line,

however, implies tolerance as the positive acceptance of the other, from the faith that there is a truth to which we may come closer together. As a conclusion, the need to join this second line is defended so that it will lead to a sort of education based on constructive dialogue, beyond the simple unlimited respect, which may take us away from the risks of a paralyzing «everything is ok» and which may contribute to the effective improvement of society.

Key Words: Greek philosophy, tolerance, skepticism, truth, educational dialogue.