



TOLERANCIA Y FE CRISTIANA

JOSÉ MIGUEL ODERO

Con motivo del Año Internacional de la Tolerancia designado por las Naciones Unidas, en 1995 muchos intelectuales se han replanteado lo que ya era en las últimas décadas un objeto reiterado de reflexión. La categoría de *tolerancia* incide en puntos fundamentales de la fe cristiana; por ello merece también una atención especial por parte de los teólogos.

En las sociedades democráticas la tolerancia es pregonada por unos y asumida por casi todos los ciudadanos como una disposición cívica primordial; el intolerante es contemplado como un gran peligro social; en todo caso, es objeto de patente menosprecio, la opinión pública le hace el vacío con el fin de aislarlo y evitar el contagio de su manía.

Por otra parte nos encontramos con que entre los intolerantes son a menudo colocados aquellos cristianos que se atreven a confesar su fe en verdades y valores absolutos. La etiqueta de *fundamentalismo* se utiliza a veces de modo indiscriminado y poco preciso, refiriéndola a la mera actitud de fidelidad a Dios que es propia del cristiano; también en estos casos dicha etiqueta lleva aneja la acusación de intolerancia. Entonces, ¿acaso la fe cristiana es de suyo intolerante? Esta es una de las cuestiones que deben ser esclarecidas teológicamente.

Por otra parte, en la tolerancia —como tantos otros valores— cabe reconocer raíces cristianas. ¿Cuál es, pues, la esencia de la tolerancia? ¿Puede hablarse de ella como de una virtud cristiana?

Los clásicos de la tolerancia

Un presupuesto básico para afrontar estas cuestiones consiste en determinar con precisión qué se entiende por *tolerancia*. La tarea no se pre-

senta fácil, quizá porque la tolerancia ha sido de hecho una bandera enarbolada en la modernidad para alcanzar fines prácticos, y no un tema de estudio sereno. John Locke, tanto en su «*Essay concerning Toleration*» (1667) como en sus tres «*Letters concerning Toleration*» (1686/1693), se propuso convencer a sus coetáneos de que la fe no se puede imponer por coerción, ya que, aunque existe la verdad religiosa, no depende de la voluntad aceptarla o no. Por ello califica de irracional a la intolerancia religiosa, que consiste en asignar a los súbditos una determinada confesión religiosa por real decreto. Pero la tolerancia lockiana se reduce a la libertad de conciencia, tomada esta expresión en el más estricto sentido de la palabra: dejar creer a cada uno lo que quiera *en el interior de su conciencia*. Curiosamente Locke no llegaba a entender que *tolerancia* significa también dejar a cada ciudadano actuar en consecuencia con su fe, porque entendía que esto último debía estar regulado por las leyes civiles. Así se explica que no defienda la libertad religiosa de los católicos ingleses de su tiempo de su tiempo —perseguidos sangrientamente por la ley en el Reino Unido—, al igual que condenaba la de los ateos. Hoy en día sabemos que la libertad religiosa no es algo que simplemente deba ser tolerado, sino un derecho humano en sentido estricto.

Por su parte, Voltaire contribuyó a enmarañar aún más el tema en su «*Traité sur la tolérance*» (1763). El escritor francés se proponía demostrar la necesidad de la libertad religiosa redactando un libelo contra la Iglesia católica, en la cual veía encarnadas la intolerancia y el fanatismo; simultáneamente intentaba mostrar cómo la intolerancia es la fuente de todos los males. Curiosamente entre esos males enumera la existencia del pluralismo teológico (las «controversias teológicas»); por otra parte, Voltaire se cuidó muy mucho de estar a bien con las autoridades civiles, declarando que no puede ser objeto de tolerancia aquello que la ley civil sancione como delito: no debe existir tolerancia civil o jurídica¹. Solicita a la Iglesia católica que sea tolerante con otras religiones, pero aplaude la expulsión de los jesuitas de Francia y la persecución y asesinato de los misioneros cristianos en China y Japón. Estas paradojas se explican porque su pensamiento al respecto es conservador en política —casi ultramontano— y escéptico en materia religiosa. Voltaire no propone ningún tipo de diálogo religioso, sino una actitud de oposición decidida y violenta frente a la Igle-

1. Rousseau, por su parte, percibió que la intolerancia supone desprecio por otros ciudadanos y no un mero desorden social: cfr. N. DENT, *Rousseau and Respect for Others*, en Susan MENDUS (ed.), «*Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*», Cambridge 1988, p. 11.

sia Católica, a la cual tacha de fanática. Paradójicamente este defensor de la tolerancia fue uno de los inspiradores de la violenta intolerancia de las masas y dirigentes de la Revolución francesa. En efecto, el mismo movimiento que suscribió la primera Declaración política de los Derechos del hombre se manchó las manos con la sangre de millares de católicos, perseguidos sólo por el mero hecho de serlo. Este fenómeno resulta aún más chocante en cuanto su precedente inmediato —la Revolución americana— había consagrado una real independencia de la Iglesia Católica frente al Estado, y el amparo civil del ejercicio de la libertad de expresión y culto para las múltiples confesiones religiosas que habían buscado refugio en el Nuevo Mundo².

En el siglo XIX se amplía un poco más el campo semántico de la *tolerancia*. Según escribe John Stuart Mill en su ensayo «On Liberty» (1859), hay que tolerar cualquier opinión, porque puede tener parte de verdad y ser útil. Además lo más útil es dejar que cada uno piense por sí mismo, ya que el pluralismo es el ámbito más adecuado para enriquecer la propia educación. En términos de utilidad se defiende lo que puede denominarse *tolerancia epistemológica* o libertad de expresión, una tolerancia que ya no está reducida al ámbito de lo religioso, sino que se extiende también a la cultura y a la política. Además Mill precisa que la expresión del propio disenso respecto a las ideas de otro no se opone a la tolerancia; sólo es intolerante la coacción ejercida sobre esa otra persona para que cambie sus ideas.

Sobre esta misma tolerancia epistemológica incidirá ya en nuestro siglo Rudolf Carnap³. Según él, las discusiones filosóficas se originan frecuentemente por el mero uso de diversos esquemas terminológicos; en este sentido, a menudo deberían ser consideradas como pseudodiscusiones y, en todo caso, serían totalmente inútiles. La única vía para el entendimiento entre los pensadores radicaría en ceñirse a tratar cuestiones pragmáticas. Su propuesta no deja de ser problemática, pues para tratar de cuestiones pragmáticas también es necesario elegir un sistema conceptual y terminológico de referencia; dicha elección tendría que ser, según sus premisas, irracional, pues no cabría discutir sobre la misma. En cualquier caso, Carnap postula

2. Cfr. F. OCÁRIZ, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Madrid 1979; P. ROS-SI, *Voltaire e la tolleranza*: RivFilosof 70 (1979) 175-197.

3. Cfr. R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Wien 1928. En posteriores ediciones añadió capítulos significativos: cfr. R. CARNAP, *The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy*, London 1967.



en cualquier debate un “principio de tolerancia” que se fundamenta — como la tolerancia de J. S. Mill— en el escepticismo filosófico⁴.

Qué significa «tolerancia»

El «Diccionario de la lengua española» elaborado por la Real Academia Española define *tolerancia* como la «acción y efecto de tolerar». Por su parte, *tolerar* tiene varias acepciones, la primera, que fundamenta las demás, es la de sufrir o llevar con paciencia algo molesto: así, se tolera el frío o el calor. Se dice que alguien tolera más el frío que el calor cuando habitualmente experimenta mayor sufrimiento ante las temperaturas ambientales elevadas. En este caso es posible que el sujeto poco tolerante al calor se impacienta, se queje o quizás que huya decididamente de una situación térmica que le resulta insoportable; en ese caso se dice que tal persona *no tolera* el calor. Quien tolera el calor también lo vive como sufriente, pero, a pesar de su padecimiento, es capaz de resistir dicho calor: puede vivir en un ambiente tórrido manteniendo la serenidad. Así pues, *tolerar* implica la aceptación de aquello que hace sufrir cuando la situación personal lo exige o lo aconseja.

Este primer sentido de la palabra *tolerancia* la sitúa, pues, en un contexto antropológico: es una actitud que el hombre puede adoptar frente a un factor que violenta su sensibilidad y le hace sufrir. La tolerancia, en cuanto tiene que ver con una libre disposición que adopta la persona, tiene siempre una relevancia ética y se emplaza dentro de la virtud de la fortaleza, uno de cuyos actos es precisamente resistir sin quebrantarse el mal inevitable. Consecuentemente *tolerancia* y *paciencia* son en su raíz más elemental términos sinónimos; así lo entendieron los clásicos latinos: Cicerón, Séneca y Quintiliano. En adelante nos referiremos a este sentido primario del término *tolerancia* con la expresión *tolerancia*₁.

La referencia a la fortaleza está también presente en otra acepción de la acción de *tolerar*: poder soportar o resistir la acción de un medicamento. En este caso la fortaleza que se precisa para tolerar el medicamento es meramente física; dicha fortaleza no es una virtud, pues no depende en modo alguno de la libertad: el medicamento es tolerado en la medida en que la constitución física del sujeto lo asimila sin sufrimiento ni perjuicio fisiológico alguno.

4. Cfr. D. GOLDSTICK, *The Tolerance of Rudolf Carnap*: AustJPhil 49 (1971) 250-261.

Por otra parte puede darse el caso de que lo que nos haga sufrir sea alguna acción o característica de otra persona que nos resulta fastidiosa físicamente: se puede tolerar el mal aliento, el ruido excesivo causado por un vecino aficionado al «rock duro», una falta de educación en la mesa que nos resulta repugnante o el hábito de fumar. Igualmente puede ser objeto de tolerancia en este sentido una conducta ajena que, sin ser reprobable moralmente, contraría nuestra serenidad psicológica, por ejemplo: hábitos o manías de un familiar que nos fastidian, la grosería o mala educación de alguien con quien tratamos, el choque con caracteres que nos desconciertan o irritan... Hay que destacar que en los casos expuestos la tolerancia no tiene por objeto sólo el propio sufrimiento sino también la conducta de otra persona, conducta que es la causa de ese sufrimiento. La tolerancia₁ alcanza así el plano de las relaciones interpersonales: lo que se tolera propiamente es la acción de otro sujeto, la cual es causa de interno descontento, contrariedad y sufrimiento para nosotros. Ser tolerante adquiere de este modo una nueva complejidad, porque no sólo se tolera el sufrimiento propio, sino que simultáneamente se tolera también la conducta ajena que lo causa y finalmente se tolera a esa otra persona que libremente actúa de ese modo.

La tolerancia₁ es la base de los demás sentidos del término, porque contiene los elementos esenciales que serán la base de cualquier forma de tolerancia: sufrimiento, paciencia, fortaleza y alteridad personal.

Tolerancia también significa «permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente». Este es el significado más clásico del concepto de *tolerancia* y su sentido más preciso en el lenguaje filosófico y teológico: lo denominaremos *tolerancia*₂⁵. Nos movemos ahora en un contexto esencialmente ético, con dimensiones sociológicas y jurídicas. En efecto, la permisión del hombre que tolera puede ser un acto privado o público (*tolerancia política*), puede consistir en el *dejar hacer* de un simple ciudadano que no impide alguna acción ajena —aunque hubiera podido oponerse a ella e incluso impedirlo—, o el *dejar hacer* de una autoridad pública que no penaliza dicha acción. Permitir puede entenderse también en sentido sociológico, como la decisión de no reprobar *públicamente* la acción ajena, omitiendo un pronunciamiento negativo sobre ella que conlleve el lastre de un estigma social.

5. Mary Warnock distingue entre este sentido *fuerte* del término y el sentido *débil* antes examinado: cfr. Mary WARNOCK, *The Limits of Toleration*, en Susan MENDUS-D. EDWARDS (ed.), «On Toleration», Oxford 1987, pp. 123-139



El objeto de la tolerancia₂ no es sin más una conducta de otro que nos hace sufrir, sino aquella determinada conducta que nos hace sufrir porque la tenemos por ilícita, por inmoral o por ilegal. Es precisamente su ilicitud lo que nos hace padecer. De esta consideración se sigue que sólo puede ser tolerante una persona que tenga sensibilidad moral y sea capaz de sufrir ante la contemplación de la maldad.

Por otra parte, esta tolerancia se distingue de la cohonestación del mal en que el sujeto tolerante no aprueba la acción ilícita; si no la reprueba públicamente, lo hace en privado o al menos interiormente. Así se entiende que el permisivismo no pueda ser considerado como una forma de tolerancia ni mucho menos como su expresión paradigmática, porque el hombre permisivo se veta a sí mismo por principio cualquier forma de reprobación exterior e interior de los actos ajenos en cuanto a su eticidad —mayormente también se abstiene de reprobar moralmente los propios—. El sujeto permisivo no es capaz de sufrir ante el mal, porque no lo percibe: es «moralmente imbécil»⁶; sólo denunciará los actos ajenos si es que perjudican muy patentemente a terceros o si lesionan sus propios intereses. A menudo los permisivistas en materias morales (plano de la tolerancia₂) suelen ser poco tolerantes a las molestias que les puedan causar otras personas (plano de la tolerancia₁). En el fondo, la tolerancia se distingue de la permisividad porque la primera sólo puede darse en sujetos que desean actuar según su conciencia moral, mientras que los permisivos son escépticos o relativistas en cuestiones éticas.

Una observación importante al respecto es que la tolerancia₂ dice siempre relación a alguna acción concreta: *hoy y ahora yo permite esto o aquello*. Tolerar no es la actitud genérica de permitir, sin más, lo ilícitamente realizado por otros.

La tolerancia₂ no se puede confundir tampoco con el hábito de suspender el juicio moral sobre la conducta ajena. En este sentido es un error afirmar que la raíz de esta tolerancia es el escepticismo. El que tolera determinada acción ajena no lo hace por ignorar si es o no es correcta; precisamente sólo se tolera aquello que se sabe que es perjudicial, luego la tolerancia implica al menos ese acto de conocimiento. Pero es que además *tolerar* supone otro acto cognoscitivo: saber que es mejor permitir algo ilícito en esa situación dada, en atención a evitar males mayores.

6. Cfr. G. THIBON, *El equilibrio y la armonía*, Madrid 1978, p. 56.

En la tolerancia₂ cabe reconocer también la existencia de aquella fortaleza que era típica de la tolerancia₁: para ser tolerante siempre es preciso ser fuerte, ser paciente y tener grandeza de espíritu, capacidad de soportar una situación difícil. Por eso hay personas que se muestran incapaces de llevar a cabo un determinado acto de tolerancia₂ que sería beneficioso, no porque mantengan una actitud intolerante, sino sólo porque son débiles y no pueden soportar la situación conflictiva que se les presenta. La intolerancia no siempre es un error moral voluntario —un pecado— sino tan sólo una debilidad de carácter.

Tras estas consideraciones de principio, ciertamente hay que admitir que hoy en día el uso habitual del término *tolerancia* no se ajusta a las precisiones que hemos determinado. Por el contrario generalmente se entiende ahora por *tolerancia* la disposición habitual de no emitir parecer alguno —ni siquiera interno— sobre la posible inmoralidad de otras conductas. El único juicio admisible versaría sobre la legalidad de tales acciones, y aun así, siendo las leyes mudables, se sobreentiende que una persona tolerante también se abstenga de condenar aquellos actos ilegales que la legislación de otros países no persigue como delictivos.

Respecto a la dimensión sociológica antes mentada de la tolerancia₂, se plantea un nuevo problema: tolerancia es, según el Diccionario, el «respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes de las nuestras». La forma de respetar la praxis ajena que consideramos ilícita es —como ya se ha dicho— el silencio, la ausencia de reprobación pública. Pero hablar de respeto a las opiniones ajenas diferentes de las propias introduce un objeto diferente en la noción de *tolerancia*: se trata de tolerar, no ya lo ilícito, sino lo que consideramos como falso. Esta *tolerancia epistemológica* puede darse también en el nivel primario de la tolerancia₁: algunas opiniones ajenas sobre materias variopintas, que no son ilícitas ni me lo parecen, me pueden hacer sufrir simplemente porque son diferentes o contrarias a las mías. Así el aficionado al fútbol debe tolerar que alguien juzgue con excesiva dureza la actuación del propio equipo; el padre de familia debe tolerar algunas críticas injustas de sus hijos; el gobernante ha de tolerar un discurso de la oposición especialmente agresivo contra su persona...

La tolerancia hacia las ideas ajenas es siempre tolerancia de la expresión de dichas ideas; por tanto, ya que *expresar* es una acción, la tolerancia epistemológica en cuanto auténtica tolerancia se reduce últimamente a la tolerancia ética.

¿Cabe mantener una actitud de tolerancia hacia sobre ideas u opiniones que propugnan conductas ilícitas? A menudo la libertad de pensamien-



to —que es el derecho de cada persona a formarse sus propias convicciones y a expresarlas sin coacción alguna— se define en estos términos, los cuales resultan claramente imprecisos. En efecto, en el terreno de las puras ideas la tolerancia no ha lugar, en cuanto esta dice siempre relación a las personas, al otro. Pero las ideas no son del otro ni de nadie: están ahí para ser analizadas y argumentadas. Sólo con este supuesto tiene sentido la ciencia, como diálogo y discusión interpersonal, que opera sobre un ámbito de objetividad. El científico no sería tal si no denunciase lo que ve como éticamente falso y tratara de arrojar luz sobre el problema en cuestión.

Donde sí cabe hablar de tolerancia —tolerancia₂— y donde esta puede ejercerse es en el ámbito de las acciones expresivas de quienes propugnan tal o cual idea que aparece como éticamente falsa. Al hombre honesto le hará sufrir ver cómo otro propugna una opinión falsa que puede inducir a errores morales, pero a veces deberá callar. Siempre habrá de respetar la libertad de expresión en los términos en los cuales la regula la ley, pues tal libertad es un derecho humano; comportándose así no es ya una persona tolerante, sino más bien una persona honrada y justa, que respeta los derechos legítimos de los demás. El umbral de la tolerancia se sitúa más allá: en la conveniencia de no responder, de no polemizar. Se puede entender que en algunas situaciones esta sea la conducta más razonable y prudente, por ejemplo, cuando se advierte que —quizás por apasionamiento o por prejuicios muy enraizados— ni el interlocutor ni su auditorio están en condiciones de entender rectamente la réplica posible. En último término, estos actos de tolerancia responden a una «elección de prioridades»⁷: en un determinado momento se considera prioritario, por ser un bien mayor, no provocar la irascibilidad del interlocutor que proclamar una verdad que este interlocutor no está capacitado para entender aquí y ahora.

Pero también en el plano de la tolerancia₂ respecto de la expresión de ideas puede observarse que la opinión pública está ampliamente confundida. Esta opinión mayoritaria trata sistemáticamente de *intolerante* a todo aquel que en materias religiosas o morales defiende la existencia de valores objetivos y de normas universales. Por el contrario sólo se denomina *tolerante* a quien se expresa como carente de convicciones morales, a quien se limita a emitir sus ideas al respecto como meras opiniones (con una sola excepción: la *convicción* inquebrantable de que no existen normas morales

7. Cfr. P. KING, *Toleration*, London 1976.

universales) y permite por principio cualquier acción ajena que no sea ilegal. Este concepto de tolerancia puede ser denominado *tolerancia*₃⁸.

El término *tolerancia* es, en consecuencia, equívoco; por ello no debe extrañar que las discusiones en torno a este concepto estén a su vez plagadas de equívocos. Si aceptamos hipotéticamente el principio wittgensteniano de que el significado de un término se debe hallar en su uso, entonces cabría observar que la gente usa la palabra *tolerancia* principalmente para protegerse del espectro de la intolerancia, sin detenerse a pensar en el contenido positivo de este término ni en su fundamentación. *Tolerancia* significaría, pues, la ausencia de intolerancia y el rechazo de la misma, especialmente en cuestiones religiosas o morales; esta última acepción del término será denominada *tolerancia*₄. De hecho la génesis de este concepto en la filosofía moderna respalda este significado, en cuanto los filósofos de la tolerancia han pretendido principalmente combatir la intolerancia, entendida ante todo como intolerancia en materias religiosas.

Pero la intolerancia, a diferencia de la tolerancia, es propiamente una actitud y no el ejercicio discrecional de un determinado acto —el de tolerar—: no es intolerante una persona por el hecho de no haber tolerado algo alguna vez. Lo que se rechaza generalmente bajo el concepto peyorativo de *intolerancia* es la disposición anímica habitual de intransigencia cerril, actitud que es propia de aquel que reiteradamente se niega a tolerar algo tolerable. Al denunciar la intolerancia se rechaza especialmente la decisión de oponerse a la legítima libertad religiosa, que es un derecho humano fundamental; en este sentido *intolerancia* es un sinónimo de fanatismo. Tolerancia religiosa sería, por el contrario, el reconocimiento de inmunidad jurídica y social para profesar religiones distintas de la admitida oficialmente o de las más generalizada, y la ausencia de cualquier tipo de discriminación por ese motivo.

Apelar a la tolerancia (*tolerancia*₄) no tiene propiamente el sentido de proponer una determinada virtud; más bien tiende a conjurar el fantasma maléfico de una actitud perniciosa para la vida social: el fanatismo y la intolerancia religiosa⁹.

8. Así, por ejemplo, J. Halberstam pone como condición de posibilidad de la tolerancia que la convicción que uno exprese sea tenida siempre como mera opinión, como algo que puede ser rebatido: cfr. J. HALBERSTAM, *The Paradox of Tolerance*: PhilForum (Boston) 14 (1982/83) 190-207.

9. Por el contrario, P. P. Nicholson entiende que tolerancia es la «virtud de contener el propio poder con relación a la opinión o acción de otros aunque estas se apartan de la propia en algo importante, y aunque se desapruueban moralmente» (P. P. NICHOLSON, *Toleration as a Moral Ideal*, en J. HORTON-Susan MENDUS [ed.], *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, London 1985, pp. 169-172).



En este sentido, en cuanto la tolerancia tiene hoy de hecho un significado marcadamente negativo y dialéctico —ser la antítesis de la intolerancia—, se entiende que esté sujeto a manipulaciones por parte de los medios de comunicación a la hora de determinarle un contenido positivo. En otras palabras, *no sería exacto decir que la apelación actual a la tolerancia implique necesariamente una concepción relativista y permisivista de la vida social*. En cuanto *tolerancia* significa tan sólo «oposición a la intolerancia» cabe la posibilidad de trazar un proyecto especulativo dirigido a encauzar el concepto de *tolerancia* en raíces que no sean relativistas. Y más concretamente, en cuanto la intolerancia, lejos de ser un valor cristiano, es un antivalue para la fe de la Iglesia, puede detectarse que en el rechazo de la intolerancia implicado en el término *tolerancia* late una actitud que hunde sus raíces en la Revelación.

La tolerancia de Dios

El rechazo de la intolerancia tiene raíces cristianas. La revelación cristiana enseña, en efecto, que Dios crea al hombre «a imagen suya» (Gen 1, 26s.) y lo ha destinado a la deificación, es decir, a ser perfecto «como vuestro Padre celestial es Perfecto» (Mat 5, 48). Pero Yahvé Dios se presenta en la Biblia como alguien que tolera; por tanto el cristiano debe ser tolerante si ha de parecerse a Dios.

La radical tolerancia divina resplandece en el hecho de haber creado libremente a criaturas libres, en haber querido positivamente que los hombres fueran dueños de su destino, auténticos protagonistas y conductores de su propia historia, aun sabiendo que el uso que los hombres harían de su libertad contrariaría la Bondad y Justicia divinas. La narración del conflicto entre Abel y Caín, contenida en el «Génesis», plantea en toda su crudeza la amplitud que caracteriza a la tolerancia divina: Dios deja hacer a Caín, y así permite el primer asesinato de la historia humana. La no intervención de Dios ante esta y otras acciones homicidas ha sido origen de múltiples escándalos. Pero alguien ha observado gráficamente que, si Dios detuviera la ley de la gravedad cada vez que un ser humano atenta contra otro, entonces la libertad humana sería una ficción grotesca y los hombres seríamos tratados como marionetas o «niños malos», no como adultos¹⁰. En cualquier caso cabe reconocer aquí un caso evidente de tolerancia:

10. Cfr. C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, London 1952, pp. 48 s.

un sujeto moral —Dios— permite que acontezca algo que sabe positivamente ilícito. Es importante señalar que esta tolerancia divina cumple también la segunda parte de la definición propuesta anteriormente: Dios permite este asesinato, pero no lo aprueba; por el contrario, el relato bíblico contempla a Dios reprochando a Caín su proceder, una vez que Caín mismo parece incapaz de reconocer por sí mismo la maldad de su acción y confesarla ante Dios¹¹. Resulta sumamente sugestivo que entonces —*en el principio*— Dios no exige la muerte de Caín como castigo por el asesinato que este ha cometido; por el contrario prohíbe que alguien se atreva a ajusticiarlo —este es el sentido de la famosa «marca de Caín»—. De este modo Dios parece estar proponiendo a los hombres un ámbito de tolerancia —suspender la pena de muerte— que modernamente ha inspirado la legislación de algunos países.

Sin duda la tolerancia de Dios respecto a Caín ha de ser un modelo orientador de la conducta humana; el relato bíblico —escrito como Palabra de salvación— lleva a concebir la tolerancia como una actitud moral *natural*, propia de la persona. Ciertamente los actos divinos de tolerancia tienen un aspecto inimitable: sólo Dios es el Creador de la libertad humana mal empleada, sólo Él tiene un conocimiento global y preciso de la historia de los hombres que le permite contemplar con certeza si de la permisión de un acto moralmente malo se derivarán bienes mayores que de su interrupción.

También cabe observar que la Biblia da testimonio de algunas intervenciones divinas orientadas a evitar que los hombres consumaran acciones nefandas; la más señalada es la destrucción del ejército de Faraón cuando este, faltando a su palabra, perseguía a Moisés. Estas intervenciones directas de Dios son muy escasas y tienen claramente un fin revelatorio¹²; en la mayoría de los casos, cuando la Biblia afirma que Dios desea llevar al fracaso los planes maliciosos de los hombres, vemos que ese fracaso resulta de la acción providencial de los elementos o de otros hombres (así aparece en las historias de José, de David o de Elías).

La moral cristiana debe contemplar, pues, a la luz de la actuación divina: a) que la intolerancia —la disposición de no tolerar nunca, por

11. Esa ceguera está coimplicada con un misterioso sentido de vergüenza: cfr. J. M. ODERO, *Valor antropológico de la confesión*, en J. SANCHO (ed.), «Reconciliación y penitencia. Actas del V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra», Pamplona 1983, pp. 749-775.

12. Generalmente revelan a Dios como Salvador y manifiestan igualmente la absoluta libertad divina.



principio— es una actitud viciosa; b) que en algunas circunstancias los actos de tolerancia son justos y prudentes; c) que dichos actos no son excepcionales; d) que el fundamento último de la tolerancia es el respeto y aprecio a la libertad, concebida como el mayor don que Dios ha concedido al hombre en el plano natural¹³.

Evidentemente sería una ingenuidad establecer un paralelismo estricto entre la tolerancia divina y la humana: no todo lo que Dios tolera debe *eo ipso* ser tolerado por el hombre. Como ya se ha dicho, Dios puede conocer las consecuencias últimas de los actos humanos, pero este conocimiento escapa a nuestras capacidades. Por eso son concebibles situaciones en las cuales el hombre deba oponerse a la actuación de otro hombre, cuando prevé que de su inacción se seguirá algún mal grave. Concretamente, volviendo al relato de Caín, si una tercera persona hubiera estado en condiciones de evitar el golpe fatal que causó la muerte de Abel, entonces habría tenido el deber moral grave de impedirlo, defendiendo a Abel de su injusto agresor con cierta violencia.

Este y otros aspectos de la tolerancia quedaron firmemente clarificados en la Ley de Moisés. Como es sabido, la Ley no es impuesta a Israel, sino que es objeto de un pacto o alianza que había de ser libremente aceptado por el Pueblo. En un ámbito de libertad, el hombre podía escoger el ser educado por Yahvé para aprender a humanizarse y a divinizarse. El conocimiento de la Ley libremente aceptada restringía notablemente el ámbito de la tolerancia; la Ley iba unida a la pena para aquellos que la incumplieran. La historia de Israel conoce aplicaciones reiteradas de penas a veces muy duras. ¿Cabe hablar entonces de intolerancia? Sería más exacto referirse a estos hechos como mera ausencia de actos de tolerancia. Por otra parte, las continuas quejas de Yahvé recogidas por la Biblia acerca de las infidelidades de su pueblo, son prueba de que los períodos de rigorismo fueron más bien escasos en la historia de Israel. Ciertamente la Biblia narra además —sin cohonestarlos— sucesos que evidencian patentes actos de intolerancia: la masacre de Jericó recién conquistada fue desgraciadamente un episodio emulado posteriormente; la matanza de los cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal o la del judío de Modín que se atrevió a sacrificar según los nuevos modos impuestos por Antíoco Epifanes muestran a Elías y a Matatías respectivamente llenos de un entusiasmo o furor teñido de sangre, lo cual es claramente intolerante.

13. «He aquí el grado supremo de dignidad en los hombres: que por sí mismos, y no por otros, se dirijan hacia el bien»: S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola de S. Pablo a los Romanos*, c. II, lect. III.

Una vez establecida la Ley, ¿es Dios tolerante con las infidelidades de Israel? Los episodios en los cuales Dios declara su propósito de aniquilar a un pueblo que le es infiel, para luego aparecer aplacado por la intercesión de Moisés (Ex 32, 9 ss.), revelan especialmente esta tolerancia de Dios: Yahvé es «misericordioso y clemente, tardo a la cólera» (Ex 34, 6). Ahora bien, no faltan tampoco los momentos en los cuales la Biblia alude al castigo de Yahvé como causa de diversas penalidades que deben sufrir los pecadores: la muerte espantosa de Datán y otros conspiradores, la plaga de serpientes en el desierto, la peste que sigue al pecado de David... Aunque en general, el castigo de Yahvé consiste más en retirar su especial protección sobre Israel, entregándolo a su propia suerte y al poder opresor de sus enemigos, que en inflingirle actos punitivos. Quizá los conceptos bíblicos más representativos de la tolerancia divina sean los *paciencia*, *clemencia* y *miseri-cordia*: el Señor es «paciente y muy misericordioso» (Sal 144, 8; Joel 2, 13; Jon 4, 2), «suave, verdadero y paciente» (Sab 15, 1), «misericordioso y clemente» (2 Esdr 9, 17).

No es extraño, pues, que los libros sapienciales exijan al hombre imitar esa paciencia divina y así evitar múltiples conflictos sociales (Prov 15, 18; 16, 32; 31, 26); en sus páginas se halla una exhortación a la tolerancia desde los fundamentos más hondos que un creyente puede vislumbrar. Las enseñanzas al respecto de estos libros tardíos del Antiguo Testamento, enseñanza basada en epítetos aplicados a Dios en el comienzo mismo de la historia judaica, sugieren la hipótesis de un largo periodo histórico de aprendizaje y maduración colectivos, durante el cual la percepción de la idea de *tolerancia* (paciencia-clemencia-misericordia) pudo llegar a convertirse en un ideal, en un valor vital. Así la revelación divina habría intervenido activamente como factor humanizante de la humanidad.

Con su omnipotencia Dios hubiera podido impedir que el ser humano albergara en su mente pensamientos vanos —errores graves sobre el sentido de la vida y sobre la naturaleza de Dios— e igualmente hubiera podido impedir que el hombre actuara injustamente. Para no pocos pensadores esta permisión divina de la libertad humana *con todas sus consecuencias* —es decir, la permisión de una libertad *seria*— ha sido y es motivo de escándalo. Pero el escándalo de quienes ven el la permisión del mal *el gran problema*, ¿no va unido acaso simultáneamente al reconocimiento práctico de la intolerancia como única actitud justa?

Dios no odia al hombre injusto ni busca su perdición. Denuncia reiteradamente su injusticia, porque sabe que esta hace daño al injusto y a sus congéneres. La tolerancia divina no se manifiesta nunca en un silencio que le haría cómplice del mal cometido por los hombres. Sin embargo, la



voz de Dios no siempre es una recriminación airada, ni va acompañada por el anuncio del castigo merecido por el injusto; más a menudo toma la forma de una discreta aunque clara advertencia de la malicia que encierra una determinada decisión o acción.

La tolerancia de Jesucristo

El Ungido de Yahvé que habría de salvar a su pueblo fue descrito por los profetas como aquel que haría reinar la justicia en el mundo. Pero el Reino de Dios no se edificaría por la fuerza; el Mesías «no vociferará ni alzaré el tono (...). Caña quebrada no partirá y mecha mortecina no apagará. Lentamente hará justicia» (Is 42, 2 s.). La caña quebrada y la mecha mortecina son figuras de aquellos hombres que cometen acciones injustas; el profeta subraya que Yahvé sabe ver un resto de rectitud en medio de la objetiva maldad humana: los hombres malvados nunca son totalmente malos. Por esta consideración, el Mesías —perfecta imagen humana de Dios— no se propone destruir la maldad aniquilando a los malvados; por el contrario, tiene conciencia de haber venido «a salvar lo que estaba perdido» (Mat 18, 11).

Para ello el Cristo está dispuesto a tolerar en su cuerpo y en su alma cualesquiera penas y afrentas: «Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban (...). Mi rostro no hurté a los insultos y salvazos» (Is 50, 6). En efecto, libremente Jesús se sometió a unos procesos judiciales inicuos, a crueles tormentos y, finalmente, a una muerte afrentosa. No sólo renunció a emplear su poder para evitarlo (Mat 26, 53; Jn 18, 36), sino que reconvino a los discípulos que trataban de liberarlo por la fuerza: «Vuelve tu espada a sus sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán» (Mat 26, 52). No cabe imaginar una predicación más vehemente y lúcida de la tolerancia. En el momento decisivo en que se aproxima su muerte, Jesús exige de sus discípulos un acto de tolerancia y les explica su sentido: que el Reino de Dios no se construye actuando violentamente; por el contrario, hay ocasiones en que sufrir la injusticia es paradójicamente la única esperanza de que las injusticias cesen: si yo no ofrezco mi vida y soy injustamente inmolado —dice Jesús entonces—, «¿cómo se cumplirán las Escrituras de que así debe suceder?» (Mat 26, 54).

Los Evangelios, sin embargo, dan testimonio de que Jesucristo no consideraba la tolerancia como una virtud —una actitud permanente cuyo ejercicio asegure haber obrado bien—, sino como un acto discrecional. En efecto, hay ocasiones en las cuales Jesús no tolera determinadas acciones.

Así, por ejemplo, una constante de su predicación es la denuncia pública de la hipocresía que desgraciadamente caracterizaba a buena parte de los líderes religiosos de Israel; su no tolerancia al respecto tiene una fundamentación neta: tal hipocresía redundaba en grave perjuicio de terceros y en estos casos el silencio no hubiera sido auténtica tolerancia sino connivencia con el mal¹⁴. Muy ilustrativa al respecto resulta la narración de la curación de una pobre mujer que llevaba una veintena de años enferma, permanentemente encorvada; el jefe de la sinagoga donde la mujer se encuentra a Jesús un sábado hubiera deseado que éste respetara al pie de la letra la ley mosaica del descanso sabático y que esperara al día siguiente para curarla. Era un deseo comprensible, compartido por otros presentes que participaban de sus mismas creencias religiosas. Pues bien, Jesús no tiene miedo a aparecer intolerante respecto a esas creencias y cura a aquella mujer en cuanto se presenta doliente ante Él. Este acto de no tolerancia por parte de Jesús despierta indignación entre muchos de los presentes, indignación que el archisinagogo explica en términos bastante convincentes: «Hay seis días en que se puede trabajar; venid, pues, esos días a curaros, y no en día de sábado». Pero Jesús afronta el tema desde otro punto de vista; por encima del derecho a que no sean heridos los propios sentimientos religiosos, Jesucristo sitúa la misericordia hacia quien lleva décadas sufriendo una enfermedad agobiante. Sus palabras constituyen de nuevo un acto de no tolerancia, en cuanto contienen un duro reproche a la actitud religiosa adoptada por aquellos hombres: «¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o a vuestro asno para llevarlos a abrevar? Y a esta que es hija de Abraham, a la que ató Satanás hace dieciocho años, ¿no está bien desatarla de esta cadena en día de sábado?» (Mat 13, 14-16). Jesucristo, sin duda, hizo pasar un mal rato a aquel grupo de personas, las cuales quedaron públicamente abochornadas. Si denunció ante todos la hipocresía o doble vida de esos hombres, fue muy probablemente para darles la oportunidad de remediarla: aquellos celosos guardianes de la Ley habían olvidado la esencia de la Ley: «Misericordia quiero y no sacrificio» (Mat 9, 13; Os 6, 6). Así pues, Jesucristo subordina la tolerancia religiosa estricta a otros valores, que en este caso son el auxilio médico de la persona y el desenmascaramiento de la mentira moral (que es una forma de auxilio moral o ético prestado también a la persona que vive en el error). En fin, cabría concluir que Jesús no tolera el daño real de las perso-

14. Cfr. D. D. RAPHAEL, *The Intolerable*, en Susan MENDUS (ed.), *cit.*, pp. 137-154.

nas aun cuando ello exija realizar actos o pronunciar palabras que hieren la sensibilidad religiosa de algunos (*intolerancia epistemológica*).

Jesús, según puede apreciarse en esta narración y en otros muchos lugares de los Evangelios, no se reprimió a la hora de censurar privada o públicamente los errores morales serios con que se encontraba; en estos casos consideró imprudente el mantener una tolerancia verbal de dichos errores: así reprueba las disputas entre sus discípulos (Mc 9, 33-37), la astucia homicida de Herodes (Lc 13, 32), la mala educación de Simón el fariseo (Lc 7, 44 ss.)¹⁵. En general puede afirmarse que Jesucristo, aunque a veces vio la necesidad de recriminar públicamente mediante su predicación a algunas personas, en general prefería denunciar privadamente un acto malo ante el propio interesado; es decir, Jesús propone mantener en general una tolerancia verbal pública, pero no privada. Tal es el contenido del mandamiento de la corrección fraterna: «Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas con él» (Mat 18, 15); este mandamiento condena, pues, la tolerancia verbal privada como lo que frecuentemente conlleva: el egoísmo de quien no se preocupa por el bien ético del prójimo, la comodidad de quien prefiere no meterse en líos a costa de no prestar ayuda a su amigo¹⁶.

Por el contrario es una constante de la vida de Cristo su tolerancia respecto a las acciones de quienes le rodean. Jesús no es un rígido reformador moral que desee acumular poder popular para erradicar los vicios. Por el contrario, busca la amistad de todos, especialmente de aquellos que públicamente eran considerados pecadores: «no necesitan médico los sanos, sino los que están mal» (Mat 9, 12). Sin duda Él mismo ejercitaría la corrección privada que impuso como mandato a sus discípulos. El episodio más conocido de la tolerancia de Jesús es aquel en el cual salvó a una adúltera de la lapidación exigida por la Ley; sin poner en duda la legitimidad de

15. En este caso el propósito de Jesús va más allá del ayudar a corregir la rudeza en las maneras de ese hombre: lo que persigue últimamente es mostrar a quien se creía un ser de alta alcurnia la mayor altura moral que tiene a los ojos de Dios la actitud de la mujer pecadora que agradece el perdón divino con todas sus fuerzas.

16. Jesús contemplaba también la posibilidad de que, tras la corrección privada, fuera necesaria una denuncia pública: «Si no te escucha, toma contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos (Deut 19, 15). Si no les hace caso a ellos, díselo a la comunidad. Y si ni a la comunidad hace caso, considéralo ya como al gentil» (Mat 18, 16 s.). Este proceso tenía como fin poner todos los medios para facilitar la conversión del pecador de su error práctico. La comunidad cristiana o iglesia, en cuanto es comunidad de salvación, es injustamente lesionada por quien pretende seguir cometiendo la injusticia y aparecer públicamente como un miembro más de ella. Para evitar esta injusticia se hace preciso un acto público de denuncia, de discriminación y, en definitiva, de no tolerancia.

Esta norma cívico-religiosa, Cristo fundamenta su no aplicación —como acto de tolerancia del adulterio en el orden jurídico penal— basándose en la condición pecadora de cualquier juez humano; también en este caso la tolerancia pública va unida a la corrección privada: «Vete y en adelante no peques más» (Jn 8, 11). Otro ejemplo memorable de tolerancia que va unida a la corrección privada lo hallamos en la delicadeza con que Jesús advierte a Judas de la enormidad de su pecado, pero no le impide traicionarlo (Jn 13, 31 ss.).

Por otra parte, Jesús fue intolerante con la intolerancia como actitud permanente. Así, con palabras fuertes reprueba el deseo de venganza o castigo divino invocado por sus discípulos ante el rechazo por parte de algunos de su predicación: «les reprendió», porque no era ese su espíritu (Lc 9, 55). Este episodio fue una lección más de tolerancia en la difícil tarea de educar en ella a «los hijos del trueno».

Sólo en una ocasión vemos a Jesús ejerciendo cierta violencia: cuando expulsó del Templo a los vendedores de animales y cambistas de dinero. Los Evangelios describen sus actos así: «echó fuera a los que vendían y compraban en el Templo; volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores» (Mat 21, 12), «y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo» (Mc 11, 16). El Evangelio de San Juan es más explícito sobre este episodio: «haciendo un látigo con cuerdas, echó a todos fuera del Templo, con las ovejas y los bueyes» (Jn 2, 15); este Evangelio también anota la fuerte impresión que sus discípulos tuvieron ante un acto tan desacostumbrado en su Maestro y cómo lo interpretaron —quizás posteriormente— a la luz de unas palabras bíblicas: «El celo de tu Casa me consumirá» (Jn 2, 17; Sal 69, 10). Cristo no se deja llevar por la ira, pero asume y no reprime la ira que aflora en su corazón ante una costumbre perniciosa que desfiguraba la función religiosa del Templo: ser lugar de oración. Tal estado de cosas le resulta intolerable y actúa decididamente para erradicarlo; expulsa personas y animales por la fuerza, causa destrozos materiales. Se trata sin duda de un acto de intolerancia, aunque esta no fuera arbitraria sino fundamentada en la Ley; aun sus críticos lo reconocieron entonces así y, a pesar de la enormidad que suponía suprimir una costumbre refrendada tácitamente por las autoridades religiosas, sólo se limitan a cuestionar la autoridad de Jesús para aplicar la Ley (Jn 2, 18 ss.). Estos relatos no hacen referencia a ningún daño físico infligido a personas, aunque cabe suponer que algunos de los latigazos de Jesús no cayeran sólo sobre animales... En cualquier caso nos encontramos indudablemente con un caso —aunque singular— en el cual Jesucristo recurre al uso de la violencia física por un motivo religioso, concretamente para erradicar un abuso en



el culto a Yahvé que a sus ojos aparecía como gravísimo. Si el ejemplo de Cristo es paradigma de la conducta moral cristiana, entonces hay que concluir que la violencia física y la intolerancia que conlleva no son *de suyo* intrínsecamente malas; por tanto la tolerancia no puede ser tenida como un imperativo absoluto.

Naturalmente el contexto del comportamiento de Jesús lleva a pensar que ese recurso a la violencia sería siempre excepcional; si antes hemos dicho que la defensa de la vida de una persona injustamente agredida no justifica sino que exige la intolerancia —incluso violenta— frente al injusto agresor, ahora podemos agregar que una conducta análoga es de rigor cuando injustamente se lesiona la posibilidad de relación religiosa de las personas con Dios. Podría pensarse en el supuesto de quien contempla a un desalmado que dentro de un templo destruye un crucifijo o trata de forzar el Sagrario; en estos casos no sería lícita la tolerancia ni siquiera la mera recriminación, cuando esta se muestra ineficaz para detener tales tropelías¹⁷. Pero el alcance del ejemplo de Cristo intolerante —debe insistirse— es muy limitado; desde luego no justifica el atropello de aquel que simplemente expresa opiniones religiosas no ortodoxas o de quien practica los ritos propios de su religión; además es muy importante hacer notar que la acción de Jesús se desarrolló estrictamente dentro de la ley civil, como lo confirma el hecho de que las autoridades presentes no formularon ni un asomo de acusación sobre su proceder.

La tolerancia de Jesús se muestra también en su sometimiento a normas sociales a las cuales en conciencia no se sentía obligado: así le vemos pagando el tributo para el Templo, «para que no los escandalicemos» (Mat 17, 24 ss.). En este caso se puede observar cómo la tolerancia de esa norma está orientada a conseguir un bien de rango superior: no dar ocasión a que otros interpreten mal su conducta y se sientan eximidos de cumplir esa disposición que a ellos sí obligaba en conciencia. Un caso análogo lo encontraremos más tarde en las normas sobre alimentos que establece San Pablo en la iglesia de Corinto: era preciso ser tolerantes con los cristianos de origen judío y, si es preciso, prescindir de aquellos alimentos que ellos consideraban impuros, porque así se evitaba escandalizar sus conciencias (1 Cor 8).

17. Es muy revelador al respecto constatar la unánime repulsa que produjo la noticia del atentado contra la *Pietà* de Miguel Ángel expuesta en la Basílica de San Pedro del Vaticano: ¿quién se escandalizó de que se usara cierta violencia o coacción para impedir que aquel martillo siguiera desfigurando una gran obra de arte? Quizá sea cierto —como ha apuntado el escritor Tom Wolfe— que para muchos el arte se ha convertido hoy día en un objeto de veneración cuasi-religiosa.

En definitiva, Cristo confirma y subraya la necesidad de cultivar en el propio espíritu lo que la Biblia señalaba como raíz de la tolerancia: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados. Perdonad y seréis perdonados» (Lc 6, 36 s.). Al mismo tiempo debe decirse que la tolerancia no es un mandamiento de Cristo: no es un acto que deba ejercerse siempre y con todos, sino una acción que ha de llevarse a cabo frecuentemente, por la consideración de los motivos que la justifican pero no de manera mecánica. Finalmente es claro que Jesús, al promulgar la ley de la corrección fraterna, desacredita la falsa concepción de la tolerancia como pasividad o indiferencia escéptica.

La tolerancia en la Iglesia de Cristo

El cristiano, al asumir el Antiguo Testamento, disponía de la rica experiencia histórica de Israel sobre la tolerancia, una experiencia transmitida de padres a hijos: Dios es el Santo, que odia el mal y nunca se hace cómplice de la injusticia; pero simultáneamente es Padre de los hombres, que son objeto de un amor profundo y misterioso; por eso Yahvé ama la libertad humana y permite en consecuencia que el hombre haga mal uso de ella; odiando el mal, tolera que los hombres lo cometan.

La existencia de la Iglesia, comunidad de los creyentes en Cristo, sólo se explica desde el supuesto de una voluntad salvífica universal: «Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4). La Iglesia es una prolongación histórica de la misión de Cristo; es un instrumento visible de su acción salvadora, una convocación de hombres que —unidos a Cristo por la fe— es la primicia del Reino de Dios y simultáneamente agente activo para la extensión del mismo entre la Humanidad entera.

Antes de afrontar el tema de cómo la Iglesia ejerce la tolerancia, es preciso determinar en qué sentido cabe hablar de la Iglesia como sujeto activo. La cuestión es difícil, pues la Iglesia resulta ser una realidad compleja y misteriosa, fruto de la interacción de factores múltiples. De una parte la Iglesia se identifica misteriosamente con Cristo —por eso es denominada *Cuerpo de Cristo*, siguiendo una terminología paulina—; en este sentido se dice que actúa la Iglesia allí donde Cristo resucitado ejerce su acción salvífica. La Iglesia obra así administrando el Bautismo y los demás sacramentos que comunican la gracia; actúa también predicando la Palabra de Dios, capaz de penetrar los corazones y provocar su conversión de malos hábitos



y propósitos oscuros. ¿Es tolerante la Iglesia que predica y administra los sacramentos?

En este punto es preciso remitirnos de nuevo a esa mediación humana que la acción del Cristo postpascual ha querido tener. Los Apóstoles y los Obispos, que son sus sucesores en el ministerio pastoral, toman como modelo de acción a Jesucristo, maestro y médico de las almas. En su predicación los Obispos, que cuentan con la colaboración de los presbíteros, proclaman con autoridad la Palabra de Dios, con la autoridad de Cristo. No presentan, pues, la doctrina cristiana como una posibilidad entre otras para alcanzar la salvación, sino que proponen a Cristo como el único nombre que nos ha sido dado «para ser salvos» (Hechos 4, 12). A ningún discípulo de Cristo le es lícito negar su nombre —su condición de único Salvador— ante los hombres (Lc 12, 9; 2 Tim 2, 12). En estas condiciones la Iglesia no puede ser sujeto de tolerancia epistemológica, en el mismo sentido que tampoco puede serlo un científico respecto de aquellas verdades que reconoce con evidencia como fundamentos del saber. Ante una afirmación de signo contrario, la Iglesia tiene el deber de confesar a Cristo Salvador. Evidentemente este deber no justifica el conculcamiento de las normas éticas elementales que han de regir cualquier discusión o polémica en temas religiosos y es perfectamente compatible con que lo que hoy en día se entiende como «respeto a la libertad de expresión» de personas no cristianas; en este sentido la Iglesia puede y debe mostrarse tolerante. Si en el pasado algunos cristianos no siempre han actuado así, también es cierto que los desafueros prácticos cometidos nunca han sido bendecidos por el Magisterio de la Iglesia; por el contrario el Concilio Vaticano II ha insistido en que la actitud de los cristianos —y especialmente de los Pastores de la Iglesia— en sus relaciones con quienes no comparten su fe ha de estar regida por una actitud de *diálogo*¹⁸, con lo que ello conlleva de positiva tolerancia: desechar toda arrogancia, con la convicción de que el cristiano puede aprender a valorar nuevos bienes que se hallan en las culturas religiosas no cristianas.

En este sentido la Iglesia del siglo XX enlaza con la praxis apostólica. La predicación de Pedro y Pablo estuvo caracterizada no ya por la ausencia de violencia verbal, sino incluso por la voluntad de evitar la polémica (*tolerancia epistemológica*). Si las palabras de San Pablo suscitaron polémicas no fue por iniciativa suya; sin ser intolerante debió sufrir en su carne los improprios y actos vandálicos de otros. Es patente que él prevía que la Pala-

18. Cfr. Decl. *Nostra Aetate*, n. 2; Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

bra de Dios que predicaba podría resultar exasperante para algunos de sus oyentes. Con todos los recursos de su inteligencia y de su cultura —hebra y helénica— trató de mostrar el Evangelio de Cristo de la forma más aceptable y comprensible por parte de sus oyentes, aunque no siempre lograra evitar la exasperación hebrea o el desprecio griego. En cualquier caso, ¿puede pedirse más en pro de la tolerancia a un hombre cuya conciencia le impide callar?

La figura de Pablo plantea uno de los dilemas o situaciones límites de la tolerancia: ¿cómo debe actuar el hombre tolerante ante los intolerantes? San Pablo ejerce el derecho a la libre expresión que es propio de todo hombre y que su audiencia en principio le reconoce, luego trata de expresarse en los términos más prudentes —aunque sin edulcorar ni traicionar la verdad en la cual cree—; y cuando sus palabras desatan la violencia de algunos que le escuchan, padece esa violencia sin recurrir a la fuerza. Esta praxis paulina ha sido el modelo seguido por las grandes figuras de la historia de la Iglesia: Justino, Agustín, Bonifacio, Tomás de Canterbury, Francisco Xavier...

Queda aún por considerar la tolerancia en cuanto a la acción pastoral de la Iglesia, tanto en su aspecto sacramental como jurisdiccional. Pueden entonces acudir a la mente algunas cuestiones que son tópicos de nuestra cultura: una evangelización que en ocasiones ha ido unida a la conquista militar; la institución de Tribunales de Inquisición; la prohibición e incluso destrucción de determinados libros; las secuelas de la confesionalidad del Estado...

En la administración de sacramentos, y concretamente el del Bautismo, ciertamente se han producido no pocos abusos. Lo que difícilmente puede negarse es que la ley de la Iglesia ha tratado siempre de evitarlos y que dicha ley ha alcanzado hoy en día una formulación muy satisfactoria: un adulto sólo debe ser bautizado tras haber expresado su voluntad de recibir el sacramento y no sin haber sido instruido prolijamente en la doctrina de Cristo y en las peculiaridades de la vida cristiana —tal era la praxis de la Iglesia primitiva—; los niños, por su parte, tampoco pueden ser bautizados sin el consentimiento de sus padres. Algo análogo cabe decir de los demás sacramentos; el Orden sagrado exige incluso ser recibido a una edad que supera ampliamente la establecida por las leyes civiles como mayoría de edad. Respecto del matrimonio, recientemente se ha puesto de relieve que, al insistir en su carácter contractual, la Iglesia perseguía que, en contra de las costumbres establecidas, fuera necesario el libre consentimiento de los contrayentes para su validez¹⁹.

19. Cfr. J. CARRERAS, *Las bodas: fiesta, sexo y derecho*, Madrid 1994.



A propósito de la Inquisición se puede señalar que inquirir sobre la pureza u ortodoxia de la fe de un cristiano es tarea propiamente eclesial, cuando la persona inquirida ha recibido de la Iglesia misma la tarea de predicar la Palabra. En estas circunstancias la inquisición o certificación de las doctrinas que dicha persona predica es un derecho de la entera comunidad cristiana, comunidad que es encaminada en su vida de fe por esa predicación. Hoy denominamos a esta tarea *fiscalización*; los teóricos de la democracia coinciden en que el poder de fiscalizar la actuación de quien detenta un cargo público pertenece a la esencia más íntima de un régimen democrático, porque evita los abusos de poder y el absolutismo. La Iglesia contemporánea ha contemplado algunos de esos casos, como el de Hans Küng; tras un estudio detenido de sus publicaciones, la Iglesia ha acabado por declarar que puntos esenciales de sus enseñanzas no podían ser considerados *católicos*, porque no respondían al Evangelio de Cristo; el Obispo de su diócesis procedió a retirarle su confianza para desempeñar un cargo docente en la Facultad de Teología Católica en Tübingen; él no sufrió menoscabo alguno en su vida profesional —enseguida se hizo cargo de una cátedra en otra institución— ni en su patrimonio, ya que la publicidad de todo el proceso hizo que sus libros se vendieran en todo el mundo. En este sentido parece que la aparente intolerancia que entraña este tipo de investigaciones, si son conducidas correctamente, es eso: mera apariencia. Küng gozó siempre de libertad para opinar como bien le pareció y para publicarlo; ahora sigue haciendo uso de su libertad de expresión para profetizar el ocaso de la Iglesia. Haber sido declarado como *poco ortodoxo* o, más bien, como católico en muy poco, no es una descalificación social, sino una mera clarificación. En su caso resplandece la tolerancia de la Iglesia.

Ciertamente los tribunales de inquisición que han actuado a lo largo de toda la historia no merecen en general el mismo juicio: han sido inquiridas y juzgadas personas que no tenían responsabilidades eclesiales, lo cual no es ya intolerancia sino atentado contra el derecho humano fundamental a la libertad religiosa. A veces se han utilizado medios inmorales en la inquisición —como la tortura—; posteriormente, a las declaraciones de herejía y a las penas espirituales que la Iglesia imponía —generalmente, la privación de sacramentos—, el poder civil agregaba casi automáticamente crueles penas físicas e incluso la pena de muerte. Técnicamente la fundada acusación de intolerancia recae sobre los Estados confesionales que imponían esas penas; sobre todo cuanto se tiene en cuenta que los mismos tribunales de inquisición, aunque integrados por eclesiásticos, eran parte del Estado. Sin embargo, cabe imputar a la Iglesia su expresa permisión y su colaboración con estos procesos. En este punto es de capital importancia hacer no-

tar de nuevo que esta colaboración ha sido siempre una cuestión *de facto* y no *de iure*. Es decir, el Magisterio de la Iglesia nunca ha declarado que este tipo de inquisición fuera correcto ni acorde con el Evangelio. ¿Cesa por ello la responsabilidad de la Iglesia al respecto? No, ciertamente. Aunque ha de notarse que aquí debemos introducir un nuevo sentido del término *Iglesia*, que ya no significa a Cristo actuando en el mundo para salvarlo, sino a algunos Pastores —representantes de Cristo en la tierra— que han fracasado a la hora de ser ellos mismos fieles al Evangelio de Cristo y a la hora de conformar la sociedad confesionalmente cristiana en la cual vivieron, de modo que no surgieran en ella instituciones contrarias al Evangelio.

Este hecho complejo y lamentable lleva a otra consideración: Cristo ha tolerado y continúa tolerando los desmanes que son fruto del mal uso de la libertad de los hombres, Dios tolera a los malos cristianos y tolera también a los malos Pastores. Cristo tolera así la *mala imagen* que estos Pastores ofrecen de Él mismo, aunque ese distorsionamiento del rostro amable de Jesús perjudique mucho la misión salvadora de la Iglesia. Esta tolerancia sólo puede ser explicada por un aprecio sumo de la libertad humana: es real que Dios cuenta con nosotros —hombres limitados— para llevar la verdad salvadora a una humanidad «que yace sentada en las tinieblas» (Lc 1, 79); cuenta verdaderamente conmigo, de modo que Él no va a suplir lo que yo deje de hacer, no va a desintegrar el mal que yo pueda causar²⁰. Esta ley que rige el mundo desde los albores de la humanidad, sigue vigente dentro de la Iglesia de Cristo y continúa siendo aplicable a los cristianos.

En definitiva, para hablar de la tolerancia de la Iglesia es preciso distinguir en cada caso cuál es el referente del término *Iglesia*. Los actos y actitudes de intolerancia eclesial que se llevan denunciando desde hace siglos como *intolerancia de la Iglesia católica* se refieren generalmente a algunos eclesiásticos y a comunidades cristianas determinadas. Se trata de personas que ciertamente son Iglesia; algunas de ellas además estaban especialmente cualificadas mediante el sacramento del Orden para representar a Cristo. Superando consideraciones meramente sociológicas o estadísticas sobre la mayor o menor representatividad social de estas personas, es

20. Ciertamente el Espíritu de Cristo vela por la indefectibilidad de la Iglesia, de modo que los errores de algunos de sus miembros nunca puedan ocultar totalmente la santidad radical que emana de Cristo, Cabeza de la Iglesia. Una de las formas más notables de esta asistencia es la infalibilidad de la fe eclesial, a cuyo servicio está la infalibilidad del Colegio Episcopal y la del Romano Pontífice.



preciso concluir que su intolerancia, sin comprometer a la Iglesia de Cristo —en el sentido más hondo del término *Iglesia*—, afea sin duda el rostro de esta Iglesia y es expresión de algunos fracasos en la misión de la Iglesia. Lo cual nos lleva constatar un verdad de perogrullo: la misión de la Iglesia no se ha completado aún, no hemos alcanzado el Reino de Dios, no hemos llegado al ἔσχατον.

Como aconteció con Israel, también cabe discernir en la historia de la Iglesia un proceso de educación progresiva en la tolerancia. Qué duda cabe que el Decreto sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II ha sido expresión y a la vez impulso de lo que el mundo contemporáneo reconoce como auténtico progreso de la Iglesia en el ámbito de la tolerancia. La fe cristiana advierte en ello el fruto de la acción docente y pedagógica del Espíritu Santo, el cual a lo largo de los siglos santifica progresivamente a los cristianos y, de acuerdo con la promesa de Jesús, les hace asimilar con mayor claridad lo que Jesús enseñó (Jn 14, 26).

Fe y tolerancia

Hasta hora hemos analizado hasta qué punto los contenidos de la fe cristiana preconizan, definen y limitan los actos de tolerancia. Ya Locke y Voltaire vieron que el atractivo de la idea de *tolerancia* en la civilización occidental y, más concretamente, en la modernidad tenía su origen en el Evangelio, en la actitud de Jesús.

Pero aún resta por examinar si la actitud específica del cristiano —la fe en cuanto acto de *creer*, en cuanto disposición— es como algunos suponen un principio de intolerancia, o bien si resulta compatible con ella e incluso la promueve.

Afrontaremos esta cuestión desde un punto de vista axiológico. El cristiano, en cuanto hombre de fe, mantiene ciertos valores vitales y trata de vivir en coherencia con ellos. Pero es característico del creyente que la búsqueda de coherencia con los valores cristianos no sea una forma de *autocoherencia* —concepto, por lo demás, bastante problemático— sino una expresión de fidelidad a otra persona. El cristiano, en cuanto hombre de fe, es coherente por fidelidad a Jesucristo.

El hombre fiel a una persona es coherente con una jerarquía de valores, pero no lo es sólo porque esté convencido de que vale la pena respetarlos, sino sobre todo porque ama a una persona a quien esos valores es-

tán de alguna forma ligados²¹. En este caso se habla de que tal persona es *fiel a algún valor*; aunque la palabra *fidelidad* está tomada aquí impropia-mente —pues no hace referencia directa a otra persona como motivo de la insistencia en tal o cual valor— la expresión utilizada apunta a una reali-dad importante: el hombre por sí mismo es capaz de reconocer bienes va-liosos de los que se derivan para él obligaciones y deberes. Como se verá más adelante el reconocimiento y respeto de los mismos puede ser una vía para descubrir que dicho comportamiento es una forma imperfecta de vivir la fidelidad hacia Dios como persona, el cual es simultáneamente creador y medida de todo bien ulterior²².

Un amigo fiel a su amigo habla sinceramente a su amigo y se confía a él porque éste es su amigo; quizás ante otras audiencias se explaye, sin embargo, de modo cínico e incoherente, callándose lo que piensa o disfra-zándolo bajo formas no comprometedoras. En definitiva, la coherencia del hombre fiel se fundamenta, pues, en alguna clase de amor: amor erótico o conyugal; amistad o afecto. La cohesión de esta coherencia depende de la fuerza y calidad del amor que la inspira.

Pero hay que observar que el valor antropológico de la coherencia por fidelidad depende de la eticidad de los valores que la persona amada inspira. El hombre fiel también puede mentir por amor —porque la perso-na amada le insta a ello o porque él cree que la protege o que la favorece mintiendo— e incluso puede ser capaz de asesinar por amor. Naturalmente quien asesina por amor tiene un amor sumamente imperfecto y equivoca-do, pues realmente causa un gran mal a la persona amada haciendo de ella causa última o bien ocasión inductora de un crimen. Pero en cualquier ca-so, parece que tampoco la coherencia inquebrantable está justificada auto-máticamente por razones de fidelidad.

Un caso singular lo constituye la fidelidad humana motivada por el amor de Dios (*ἀγαπή*): es la actitud del hombre denominado por las gran-des religiones *fiel a Dios*. Esta fidelidad es comparada en la Biblia a la fideli-

21. Un hombre casado que es fiel a su esposa mantiene una conducta afectiva correcta con otras mujeres —lo que se denomina *castidad conyugal*— y lo hace prin-cipalmente porque ama a su esposa: esa es la razón más poderosa que guía sus ac-ciones al respecto. Naturalmente es posible que él mismo haya adquirido un apre-cio por el valor de la castidad; en este caso, aun cuando su mujer lo abandonara y se separase de él, poseería un motivo para continuar viviendo como lo hiciera anteriormente, aunque ahora su motivación no fuese la fidelidad conyugal.

22. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid 1994, pp. 396 ss.

dad conyugal, en cuanto la decisión libre de unirse o religarse a Dios comporta una entrega análoga a la que tiene lugar entre marido y mujer. Estos se hacen mutuamente don de sus cuerpos y de su afectividad; de modo semejante el hombre fiel establece un pacto o alianza con Dios, comprometiéndose por su parte a amarle con todo su corazón y con todas sus fuerzas, *pero también con toda su mente*. Esta entrega singular que recibe el nombre de *fe religiosa* lleva consigo la conciencia de una coherencia absoluta en el tiempo, en el espacio y en todas las circunstancias de la vida. La fidelidad a Dios es la única fidelidad que puede realizarse objetiva y subjetivamente como fidelidad absoluta; el resto de fidelidades que una persona puede alentar «encuentran su garantía» en esta fidelidad fundamental²³.

La fe religiosa sólo es un acto ético cuando el hombre tiene la seguridad de que tiene por objeto a la persona de Dios, el Absoluto, el Único, el Primero. En efecto, sólo quien es el Bien absoluto puede garantizar de modo absoluto la eticidad de la jerarquía de valores que el hombre fiel aceptará como absolutamente válida. Pero además, sólo quien es la Verdad absoluta —quien nunca engaña ni se equivoca— puede pedir al hombre fiel que se fíe absolutamente de sus designios y de sus palabras, amándolo así *con toda su mente*.

El prototipo de hombre coherente en su fidelidad a Dios es Abraham, padre del judaísmo, del cristianismo y del islamismo. La coherencia de Abraham aparece como ejemplarmente firme e inquebrantable, pero a la vez resulta hondamente humana. Su clímax ha quedado reflejado en aquel relato bíblico que describe su actitud ante lo que sería el episodio más amargo de su existencia: el sacrificio de su hijo Isaac. En este punto resalta la compleja estructura de la fidelidad a Dios. Tan compleja resulta que lectores tan atentos de la Biblia como fue Kant han fracasado a la hora de dar razón convincente del drama desarrollado en el monte Moria.

«Abraham —afirma Kant— hubiera debido contestar a esa supuesta voz divina: —Es seguro que no debo matar a mi buen hijo, pero no estoy seguro que tú que te me apareces seas Dios y no podré llegar a estarlo, aunque la voz descendiera del cielo (visible)»²⁴. Su indignación moral ante la figura de Abraham es absoluta; y no se para a pensar en alguna posible

23. G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, Paris 1987, p. 81. Sobre el concepto de *fidelidad* en Marcel, cfr. Blanca CASTILLA, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, Pamplona 1994.

24. I. KANT, *Streit der Fakultäten*; AK VII, p. 63 nt.

interpretación razonable del famoso pasaje bíblico que salve la historicidad de lo allí narrado²⁵. La sentencia kantiana condenatoria es una franca condena de la moralidad de la actitud que estamos estudiando: la fidelidad hacia Dios. Sin embargo, las fuentes religiosas, lejos de condenar dicha fidelidad, la colocan como la esencia de la honestidad: «Abraham creyó al Señor, y el Señor le consideró como un hombre justo» (Gen 15, 6).

Bastantes autores han constatado que Kant no entendió correctamente lo que se lee en la Biblia acerca de Abraham. Así Kierkegaard dedicaba su obra «Temor y temblor» a estudiar este tema, llegando a conclusiones muy diversas. Al contraponer la figura de Agamenón y la de otros héroes trágicos a la de Abraham, replica al filósofo de Königsberg: «La historia de Abraham ilustra una suspensión teleológica de lo ético». Parece evidente por el contexto literario que Abraham no albergó de ninguna manera propósitos asesinos: su actitud es radicalmente diferente a la de Caín. Lo característico de Abraham es la fe religiosa; gracias a este factor fue capaz de reconocer que existe un deber absoluto para con Dios por parte del hombre concreto, deber que sobrepasa el mandato de los principios éticos universales: «en esta relación —afirma Kierkegaard— el [hombre] Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto», de modo que, ante el absoluto, lo ético —sin ser suprimido— desciende hasta convertirse en relativo (aunque sólo en este tipo de casos). Abraham sería un caso de esta paradoja de la fe: «su relación con Isaac se expresa así éticamente: El padre

25. La misma Biblia interpreta así el suceso: aquella revelación de Dios tenía como fin ser una prueba de la fe de Abraham; además el evento entero tenía una función profética, anticipadora y reveladora del sacrificio de Cristo, el cual *fue entregado* por Dios Padre a la muerte de cruz. S. Pablo recalca que la muerte de Jesús fue la forma más evidente de mostrar Dios su Amor por los hombres pecadores, a quienes tenía la firme voluntad de salvar; porque —escribe—, «si Dios está con nosotros, ¿quién podrá algo contra nosotros? Dios, que incluso no perdonó a su Hijo, sino que lo entregó [a la muerte] por todos nosotros, ¿cómo no va a otorgarnos todas las cosas?» (Rom 8, 31 s.). En la revelación de ese amor de Dios por cada hombre más fuerte que la muerte está el sentido último del sacrificio de Abraham. Pero Kant desconoce un principio elemental de hermenéutica bíblica: la analogía, según el cual cada pasaje de la Escritura debe ser interpretada a la luz de otros —para adivinar su función *dentro de la entera historia de salvación*—, y también a la luz y en armonía con la entera fe cristiana. Hegel, por su parte, aceptaba la historicidad del pasaje, pero declarando que Abraham era un fanático, de forma que necesitaba estar seguro de que no amaba a su hijo; por esa razón quiso destruir su amor por él de un modo drástico (G. W. F. HEGEL, *El espíritu del cristianismo y su destino*, I: «El espíritu del judaísmo»; versión definitiva de 1798/1800). Hay demasiado de imaginación gratuita en esta última introspección en los fines de Abraham.

debe amar a su hijo. Esta relación ética se convierte en algo relativo frente a la relación absoluta con Dios. Es necesario que ame a Isaac con toda el alma, y ha de amarle aún más —si ello es posible— en el momento mismo en que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder sacrificarlo, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio. Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham —hablando en términos humanos— no puede hacerse comprender por ninguna persona»²⁶. Como es sabido, finalmente se revela a Abraham que su Dios no le pedía la muerte de Isaac sino un acto heroico de confianza.

La seguridad sin fisuras de Kant, al condenar tajantemente la fe de Abraham y descartar cualquier sentido razonable a la situación existencial de coherencia por fidelidad a Dios, sólo es explicable desde una convicción implícita, pero hondamente arraigada en él: su certeza de que una relación personal del hombre con Dios está absolutamente fuera de las posibilidades humanas. En este punto se coloca en las antípodas de Kierkegaard y de Pascal, por citar dos figuras emblemáticas.

En definitiva la incompreensión kantiana lleva a concluir que la fidelidad a Dios será siempre una situación incómoda para el hombre de fe, pues su comprensión o rechazo por parte de los hombres dependerá de las convicciones religiosas de estos y, especialmente, de que una persona acep-

26. S. KIERKEGAARD: *Temor y temblor*, Madrid 1987, pp. 47; 56; 62. La consecuencia de la prueba de Abraham consiste en que éste «entra en la intimidad con Dios y se convierte en amigo del Señor, cuando —recurriendo a un lenguaje del todo cismundano— trata de tú al Señor de los cielos, mientras que el héroe trágico sólo se atreve a dirigirse a Dios en tercera persona» (p. 65). Sobre la crítica de Kierkegaard al argumento kantiano existe abundante literatura: cfr. H. ROSENAU, *Die Erzählung von Abrahams Opfer [Gen 22] und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling*: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 27 (1985) 253 s.; E. THIELS, *Kierkegaards Glaube. Der Ausbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung*, Göttingen 1964; R. Z. FRIEDMAN, *Kant and Kierkegaard. The Limits of Reason and the Cunning of Faith*: *IJPR* 19 (1986) 3-22; R. M. GREEN, *The Leap of Faith. Kierkegaard's Debt to Kant*: *Philosophy and Theology* 3 (1989) 385-411; M. FERREIRA, *Kierkegaardian Faith. The Condition and the Response*: *IJPR* 28 (1990) 63-80; P. PERL, *Down to Earth an Up to Religion. Kantian Idealism in the Light of Kierkegaard's Leap of Faith*: *Dialogue* 33 (1990) 1-9. Lo que Kant no se plantea es que la revelación divina no tiene como fin completar el orden natural, sino trasformarlo, dirigirlo hacia otros fines superiores. Desde esta óptica, la ley natural —que contiene el mandato «no matarás»— no es suprimida, pero sí subordinada a otros valores supramorales. La moral no es la única fuente de valores para la acción humana, también lo son la gracia y la religión (Cfr. Ph. L. QUINN, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford 1978, 203; P. HELM, *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981).

te o no la trascendencia como dimensión operativa en la existencia humana. Quienes no vislumbran en su horizonte intelectual la posibilidad de la fidelidad como valor o descartan a priori la existencia de una relación de fidelidad con el Dios que origen de toda justicia, se verán abocados a calumniar como intolerantes a los hombres de fe.

Tolerancia y fanatismo

La figura de Abraham plantea también la cuestión acerca de la otra forma de coherencia: la del fanático. En efecto, quienes desconocen o rechazan por principio un alcance trascendente a la acción humana, tienden a confundir la fidelidad del hombre a Dios con el fanatismo intolerante, pero un análisis atento puede ayudar a discernirlas²⁷.

¿Cómo describir en general la coherencia del fanático? Hoy entendemos que el fanático es un hombre obsesionado por algún pensamiento práctico, por un objetivo social que trata de hacer realidad a toda costa, concretamente a costa del respeto debido a sus conciudadanos. El fanático, para el logro de sus fines, es maquiavélico y no duda en conculcar el orden ético y el legal. El fanático no es desde luego un demócrata, porque piensa que sólo él o unos pocos como él *han visto la verdad práctica* y que a ellos corresponde realizarla mediante una acción violenta. En el fanático se aloja una carga de violencia potencial: está dispuesto a utilizar la violencia si fuera precisa para sus fines; violencia física (agresión), violencia psicológica (terror) y violencia intelectual (engaño), todo como medio para violentar o contrariar las voluntades de quienes se oponen a sus proyectos.

Es característica del fanático la obstinación, la enérgica y casi inmovible persistencia en su actitud decidida. Ciertas convicciones elementales forman parte de dicha actitud y la alimentan; estas convicciones varían según los diversos grupos sociológicos de fanáticos. Pero se puede hablar de una convicción universal que ceba y sostiene cualquier fanatismo: el maquiavelismo que justifica cualquier medio en función de un fin que el fanático coloca como absoluto en sus sistema de valores. La coherencia del fanático depende de esta última convicción.

Además es típico del fanático descartar el diálogo como un elemento absolutamente inútil, porque el fanático renuncia al ideal de que su empre-

27. Cfr. J. NEWMAN, *Foundations of Religious Tolerance*, Toronto 1982.

sa y las convicciones peculiares que la guían puedan ser comprendidas y aceptadas pacíficamente por la comunidad. El fanático no cree que la inteligencia sea un patrimonio común de la humanidad en la cual deben fundarse las relaciones sociales. Por eso sus palabras no quieren ser razonables ni razonadas, sino sólo persuasivas e impulsivas: su discurso público se apoya sobre lemas y no sobre razones.

Un talante intolerante a menudo se escuda tras la supuesta exigencia de ser coherente consigo mismo, con sus ideas. En realidad el ideal de *auto-coherencia* tiene un fundamento muy débil. El hombre no es un ser cristalizado como una piedra; la existencia humana auténticamente vivida consiste en un continuo corregir el rumbo a la luz de nuevos conocimientos y de nuevas disposiciones afectivas. Quien se resiste a cualquier cambio invocando la necesidad de auto-coherencia se convierte en un fósil espiritual.

En ocasiones no resulta fácil distinguir las actuaciones del creyente (el hombre fiel a Dios) y del fanático intolerante. De hecho la etimología del término *fanático* remite al campo semántico de la religiosidad helenística. Sin embargo, fe y fanatismo nos parecen actitudes radicalmente diversas. Ello se muestra con evidencia cuando se analizan sus raíces.

La fe religiosa se enraíza en la conciencia de una relación interpersonal con el Absoluto, el cual, siendo igualmente Verdad fontal, suscita en el creyente un amor original por la capacidad intelectual del hombre.

El fanatismo surge, por el contrario, de lo que a veces hemos denominado una *creencia-apuesta*²⁸; que no es propiamente un tipo de fe —aunque a menudo sea denominada así—. En efecto, el fanático se limita a apostar su vida entera a una opinión vehemente que él coloca en la cima de su jerarquía de valores, tomando simultáneamente la decisión de que dicha opinión sea intocable, indiscutible, cerrada a cualquier racionalización. Pero es propio de la creencia-apuesta que, al igual que toda opinión, sea mantenida por el sujeto como algo intrínsecamente incierto; otra cosa es violentar su naturaleza y deshumanizarla, convirtiéndola en algo monstruoso. Sin embargo, muy a menudo la creencia-opinión de un individuo o de un grupo es impuesta a los demás dogmáticamente, como si fuera objeto de certeza²⁹. Quienes así se comportan son enemigos de la genuina liber-

28. J. M. ODERO, *Fe y opinión*: Anuario Filosófico 27 (1994) 393-415.

29. Hay que hacer notar que, en general, al hablar de las opiniones de alguien como de *sus creencias*, se está acentuando implícitamente la fuerza subjetiva de afirmación, la vehemencia de una convicción que se basa en la conformidad de lo creído con los intereses de ese sujeto y no en su probabilidad o verosimilitud objetivas. Si a veces resulta difícil conseguir que alguien se rinda a la evidencia y salga de sus

tad de pensamiento y merecen el calificativo de *oscurantistas*, en cuanto se esfuerzan por precipitar a su comunidad en falsas certezas que carecen de fundamento.

Obsérvese que este fenómeno puede darse en personas que, sin tener fe religiosa, han adoptado determinadas opiniones o puntos de vista en materias religiosas. Pero no por ello debe calificarse este tipo de desvarío como *fanatismo religioso* u *oscurantismo religioso*, ya que no está impulsado por una actitud realmente religiosa. Sin embargo hay que reconocer que desgraciadamente los casos de este tipo de *fanatismo profano en materias religiosas* no son infrecuentes y se manifiestan en actitudes intolerantes que dañan la buena imagen de la religiosidad.

De lo ya expuesto cabe observar que la capacidad de diálogo y la querencia del mismo es un signo privilegiado para distinguir al creyente religioso del fanático intolerante: uno busca el diálogo y cree en él; el otro lo rechaza porque lo desprecia, e incluso lo teme³⁰.

Naturalmente puede haber personas que se digan creyentes y que oculten bajo las proposiciones de tema religioso que mantienen una actitud fanática o intolerante. Igualmente es posible —y no poco frecuente— que algunos escritores parezcan desconocer la figura del auténtico creyente y que en consecuencia describan sistemáticamente a los creyentes con ribetes de fanatismo más o menos hipócrita.

Las comunidades religiosas pueden albergar dentro de sí a hombres intolerantes, hombres cuya fe religiosa ha muerto de hecho, degenerando en creencia fanática; algo así como el cuerpo vivo que deja tras de sí un cadáver, tan semejante en la figura pero tan esencialmente diverso. Parece importante subrayar que resulta inexacto hablar —como desgraciadamente acontece con frecuencia— de *fanatismo religioso*. El fanatismo sólo merece la calificación de *religioso* extrínsecamente³¹; es decir, se trata de un fanatismo que surge en el espíritu de hombres que han sido religiosos o que han estado en contacto con ideas religiosas. Pero sería un error entender

creencias erróneas —de sus opiniones mal encaminadas hacia la verdad— es precisamente porque estima que esas creencias son *suyas*, que forman parte de su personalidad, de modo que prescindir de ellas significaría autoalienarse.

30. Cfr. K. POPPER, *Toleration and intellectual Responsibility*, en Susan MENDUS-D. EDWARDS (ed.), «On Toleration», *cit.*, pp. 26 ss.

31. Por su parte, la noción de *intolerancia religiosa* no se refiere propiamente a acciones de individuos, sino más bien a un estado de cosas, concretamente a una determinada situación política en la cual la leyes o el poder ejecutivo conculcan sistemáticamente el derecho a la libertad religiosa en algún aspecto.



esa expresión como si el fanatismo fuera consecuencia de la religiosidad. Fanatismo y religiosidad se oponen netamente entre sí, porque la esencia de la religiosidad es la sumisión y obediencia a un Dios que es la Bondad. El fanático es, por contraste, un hombre que ha elegido *por sí mismo*, siguiendo su propio parecer, prescindir de algunas creencias, adoptar otras e imponerlas violentamente a la sociedad; en la elección de una coherente y violenta cerrazón se ha equivocado gravemente, se ha convertido en un instrumento de maldad.

La religiosidad auténtica, y especialmente la fe cristiana, abominan del fanatismo y de la persistente intolerancia que lo caracteriza³². El creyente es un hombre que libremente se ha ligado a Dios para que Él enseñoree su vida; la fe que le vincula a Dios como Señor remite constantemente la misericordia, la clemencia y la paciencia como valores que han de regir su actuar. En este sentido la fe cristiana —en cuanto acto— es un eficaz principio de tolerancia. Si un creyente cristiano se comporta de modo injustamente intolerante será por haber preterido su fe en favor de otras compulsiones; de esta forma habrá traicionado su fe.

Tolerancia epistemológica y respeto

La tolerancia es difícil de definir. Ya vimos que se trata de un concepto equívoco³³ y problemático³⁴, que a veces se identifica con el escepticismo y el permisivismo (tolerancia₃). Sin embargo, hay acepciones de la tolerancia que merecen especial atención por parte del teólogo; la evidencia de sus raíces cristianas no permiten calificarla cómodamente de meramente «ilusoria»³⁵ y desentenderse de su análisis.

En primer lugar es importante no confundir *justicia*, *respeto* y *tolerancia*. Los derechos del otro no son objeto de tolerancia, sino de adhesión por parte del hombre justo; la justicia consiste precisamente en dar al otro

32. El pensador relativista, aunque abomine visceralmente del fanatismo, no tiene defensas intelectuales contra él. Un caso paradigmático es el de R. M. Hare, el cual se ve forzado a afirmar que el fanatismo no puede condenarse desde un punto de vista meramente ético: cfr. R. M. HARE, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981; K. McDONNELL, *Aquinas and Hare on Fanaticism*, ProcCath-PhilAss 48 (1974) 218-227; D. L. NORTON, *Can Fanaticism be Distinguished from Moral Idealism?*, RevMetaph 30 (1977) 497-507.

33. Cfr. Fr. DÜRRENMATT, *Sur la tolérance*: RThPh 122 (1990) 455.

34. Cfr. Fr. BONHÔTE, *Refléxions sur la tolérance*: RThPh 126 (1994) 1-18.

35. Cfr. J. HALBERSTAM, *cit.*

lo que es suyo y darlo como algo suyo, no como mera concesión por mi parte. Sin embargo a menudo la tiranía o el despotismo son asociadas a la intolerancia; la injusticia —negar los derechos legítimos— es descrita como intolerancia por quienes otorgan absoluta primacía al «principio de tolerancia». Este lenguaje hace un flaco favor al hombre, que queda privado de la sólida defensa que proporciona la justicia. La justicia defiende lo que es propio del hombre, lo que es suyo, porque es suyo; se atiende, pues, a razones objetivas. La tolerancia mal entendida, sin embargo, hace depender los derechos del hombre de la permisión o aquiescencia de la sociedad.

Las opiniones ajenas tampoco constituyen un objeto propio de tolerancia —en el sentido definido *supra* como tolerancia₂—; la llamada *tolerancia epistemológica* debe concebirse más bien como respeto; la expresión de dichas opiniones es un derecho, pero las opiniones mismas merecen respeto, es decir, miramiento, consideración y reverencia. El fundamento del respeto a las opiniones ajenas es múltiple: 1) la autoconciencia de las propias limitaciones cognoscitivas: en muchos temas podemos estar engañados, tomando por verdadero lo que sólo una aparente verdad; 2) la naturaleza social del hombre: alcanzar la verdad es una tarea intersubjetiva, de modo que nunca hemos de descartar a priori la posibilidad de aprender algo de otro, quienquiera que este sea; 3) la riqueza y complejidad de la verdad: incluso a un individuo de preclara inteligencia le resulta imposible percibir muchos de los aspectos que presentan los grandes problemas humanos; 4) la ética de la comunicación: las opiniones del otro son algo del otro y coimplican su persona, de ahí que la actitud ante esas opiniones le afecte personalmente y que el modo de tratarlas pueda llegar a ofenderle.

Por estas razones se debe respeto a la opinión ajena, aun cuando nos parezca equivocada e incluso perniciosa. Dicho respeto se manifiesta, no ya en el deber de dejar que tal o cual opinión sea expuesta íntegramente, sino en el modo de tratarla posteriormente en la posible discusión que surja a propósito de la misma. En esa discusión es preciso mostrar miramiento por la opinión expresada, no descalificándola por principio ni tachándola con calificativos que redundarían en falta de respeto al interlocutor —p. ej., criticándola de ingenua, de perversa, de sinsentido, de simpleza, etc. —. La opinión ajena merece igualmente consideración y no una descalificación global; usualmente aun opiniones que aparecen disparatadas contienen algo de verdad, pues sólo así se comprende que hayan sido acogidas por una persona razonable. Por último, lo opinable merece siempre veneración: la veneración que se debe al esfuerzo del otro por buscar la verdad y por tratar de comunicarla a los demás; la veneración no está reñida con la discrepancia. Un caso de especial interés es el de aquel que considera gravemente



perniciosa una opinión expresada, por su intrínseca capacidad de engaño en temas éticos o religiosos; en este caso puede parecer utópico poder venerar dicha opinión, sin embargo ello es posible: naturalmente será preciso mostrar con firmeza la propia discrepancia y las fuertes razones que la asisten, pero ello no obsta para tratar con veneración la parte de verdad —por mínima que sea— que pueda descubrirse en la opinión contraria y para venerar igualmente en dicha opinión un esfuerzo sincero, aunque descaminado, para hacer el bien por parte del interlocutor. El cristiano debe tener siempre en mente la norma evangélica de no juzgar las intenciones de los demás, por muy descarriadas que sean sus opiniones.

El respeto a la opinión ajena es la condición necesaria del diálogo auténtico. Y la ausencia o el rechazo de una actitud dialogante es quizás la más clara señal para distinguir la intolerancia. Para poder respetar las opiniones ajenas no es preciso ser escéptico respecto a la existencia de la verdad, pero sí es necesario poseer la capacidad intelectual y espiritual de «resistir» la fuerza de inercia que tiene el propio sistema de pensamiento, para dar cabida a la comprensión del otro y de las diversas circunstancias que motivan sus declaraciones³⁶.

El objeto propio de la tolerancia es la persona que expresa injustamente opiniones que nos hieren de algún modo o, más bien, el acto de emitir dichas opiniones: se tolerará o no a una persona que nos insulta, se tolerará o no un insulto o un ataque verbal calumnioso contra instituciones que nos son muy queridas. Sin embargo esas opiniones como tales ni se toleran ni se dejan de tolerar, simplemente se respetan o no se respetan: nos resultan dignas de respeto o no nos lo parecen.

Esencia y fundamento de la tolerancia

El sentido más propio del término *tolerancia* es aquel que hemos definido como tolerancia₂: la permisión de una acción —sea o no expresiva— ilícita de otro. Esta permisión es un acto prudencial, que puede ser acertado o erróneo. Es posible que uno se equivoque al tolerar, tolerando algo que aquí y ahora no debería haber sido tolerado; igualmente es posible equivocarse al dejar de tolerar. En general, un planteamiento realista de la tolerancia nos lleva a vislumbrar que la permisión de lo ajeno ilícito

36. Dürrenmatt denominaba a esta actitud, inspirándose en Kierkegaard, «tolerancia existencial»: Fr. DÜRRENMATT, *Sur la tolérance*: RThPh 122 (1990) 449-465.

sólo puede estar fundada en la esperanza de obtener con dicha permisión un bien mayor del que se seguiría caso de impedir la acción ajena. A este respecto conviene notar que la tolerancia sólo tiene sentido en un ámbito de libertad: cuando se dan unas circunstancias en las cuales legal y éticamente alguien está en condiciones de permitir algo o de no permitirlo (p. ej., cuando al ser insultado puedo o no legal y moralmente responder con palabras fuertes).

El acto de permitir no es susceptible como tal de niveles o grados: o se permite que acontezca algo o no se permite. Pero las motivaciones de la permisión pueden ser muy variadas y, según ellas, la permisión puede ser más o menos reluctante. Lo que no tiene sentido es concebir que en algún caso la tolerancia₂ pueda ser un acto de «aprobación e incluso de apoyo» a lo ilícito; ni siquiera en el ámbito de la tolerancia epistemológica cabe tal acepción: es absurdo suponer que alguien pueda aprobar o apoyar lo que sinceramente piensa que es un error, a menos que ese alguien sea un imbécil³⁷.

Se suele hablar de la tolerancia como disposición habitual; así se dice de tal persona que es un hombre o mujer tolerante. ¿A qué responde esta calificación? A menudo se utiliza hoy para referirse a sujetos escépticos, carentes de principios morales (tolerancia₃); pero también puede señalar a personas de buena voluntad, especialmente sensibles para detectar la intolerancia y evitarla cuidadosamente en su propia conducta. Hoy en día el uso más común de la expresión *persona tolerante* es este último; así nos encontramos con que la tolerancia-hábito se correspondería con lo definido como tolerancia₄: la mera oposición a la intolerancia.

Este hábito no es, sin embargo, una virtud en el sentido estricto del término, aunque esté integrado por virtudes tales como la caridad y la misericordia, la paciencia y la fortaleza. Lo problemático que resulta confundir la tolerancia₄ con una virtud fue el tema tratado en la película «Adivina quién viene esta noche»; en ella dos personajes públicamente conocidos por su talante tolerante quedan confundidos por el hecho de que perciben con gran nitidez razones de peso para no permitir —dando su consentimiento sin reprobación alguna— que su hija se case con una persona de otra raza; sus razones no son en absoluto racistas. Su talante liberal no ha cambiado desde que se les planteó el problema, por ello se

37. Cfr. Ija LAZARI-PAWLOWSKA, *Three Concepts of Tolerance*: DialectHum 14 (1987) 133-146.



hallan perplejos al verse a sí mismos ejerciendo con toda buena voluntad lo que socialmente es considerado un acto de intolerancia.

Que la tolerancia no es una virtud lo advierte vívidamente un cristiano por el hecho de que Dios no tolera siempre todo; Jesucristo —cúmulo de la verdad acerca del hombre— no toleró ciertas cosas. Para que un hábito sea virtud debe darse la condición de que su puesta en acto haga siempre bueno al sujeto; pero este no es el caso de la tolerancia, ya que no siempre es bueno tolerar ni siempre hace mejor al sujeto que tolera. Por lo mismo, concebirla como la virtud suprema o la cualidad moral más apreciable en la persona constituye una aberración³⁸.

Por su parte, la intolerancia —entendida como fanatismo o como negación sistemática de cualquier acto de tolerancia— es siempre un vicio: un error moral y no una mera equivocación. En este sentido hay que constatar que entre tolerancia e intolerancia no se da una oposición simétrica, pues la intolerancia supone siempre la falta de tolerancia, pero la mera no tolerancia no es sin más intolerancia. Tolerancia e intolerancia no son conceptos exactamente contradictorios; si no se atiende a esta constatación, el lenguaje y su lógica aparente pueden llevar a graves equívocos³⁹.

En efecto, según un corrimiento de los campos semánticos que desgraciadamente suele ser muy usual, intolerante sería todo aquel que, guiándose por sus propios principios morales, reprime o desea que sea reprimida alguna acción de otros, aunque su acción se lleve a cabo por medios estrictamente legales; el elemento constituyente de la intolerancia no sería la acción legalmente emprendida sino la motivación moral que la inspira. Por lo mismo se sospecha que es intolerante todo aquel que posee convicciones religiosas profundas. El término *intolerancia* se convierte así en un arma arrojadiza en manos de los escépticos (en materias éticas); así acontece el extraño fenómeno que ha sido denominado como «tolerancia represiva»⁴⁰, y que es en realidad una tolerancia intolerante. La tolerancia intolerante esconde una profunda incoherencia lógica, pero es una actitud comprensible desde los resortes vitales que la alimentan; el más activo entre estos es curiosamente un nuevo brote de victorianismo puritano, que lleva a ambi-

38. Como ha afirmado Ph. E. Devine, la tolerancia no es un principio supremo para evaluar desde el mismo los distintos sistemas morales: Ph. E. DEVINE, *Relativism, Abortion, and Tolerance*: PPR 48 (1987) 131-138.

39. Cfr. Jennifer JACKSON, *Against Tolerating the Intolerable in Ethics*, Norwell 1991.

40. Cfr. D. A. ROHATYN, *Repressive Tolerance Revisited*: Second Order 3 (1974) 110-112.

cionar fervientemente poder gozar de total respetabilidad social a quienes no están dispuestos a vivir según algunas normas éticas fundamentales que tienen incidencia en la vida social. Quienes no desean guardar la indisolubilidad del matrimonio ni respetar la vida del no nacido o de parientes ancianos, quieren poder hacerlo sin que nadie les pueda denominar adúlteros o asesinos, sin que nadie perturbe su tranquilidad psíquica. Por eso abominan de cualquier denuncia profética y tratan de exorcizarla invocando como una especie de conjuro a la *intolerancia*. Por el contrario sólo sería tolerante el que *deja* vivir a cada uno su vida, es decir, el que se abstiene de todo lo que no sea una sonrisa ante la conducta social de los demás y, sobre todo, aquel que no admite que sus acciones como ciudadano estén inspiradas por criterios morales o religiosos.

La fuerza de esta motivación vital —el deseo de respetabilidad social— se impone a la serena inteligencia hasta el punto de cegarla. Resulta paradójico que en nombre de la tolerancia a menudo se conculque el derecho a la libertad de expresión de quienes se oponen a la legalización del aborto y a su financiación con fondos públicos —que son extraídos también inexorablemente de los bolsillos de los partidarios de la vida— o no se muestre tolerancia alguna por la postura en favor de la vida (el insulto y la ausencia de voluntad de diálogo son signos de esa «intransigente tolerancia») ⁴¹.

No han faltado voces que se alcen frente a esta forma de hipocresía. El culto de la tolerancia como virtud suprema puede llegar a extremos increíbles. Berel Lang ha señalado cómo en las escuelas norteamericanas, al discutir el holocausto judío perpetrado por los nazis, los alumnos tienden hoy en día persistentemente a exculpar a los agentes del mismo, mientras se escandalizan ante las furiosas denuncias del crimen sufrido por tantas víctimas. Esto se explica por la indoctrinación tenaz a que son sometidos sobre la primacía moral de la tolerancia, o escéptica ⁴².

La tolerancia escéptica es vitalmente consistente pero lógicamente contradictoria, pues al menos su sujeto debe no ser escéptico respecto a un principio: «hay que ser tolerante» ⁴³. La incongruencia de esta tolerancia,

41. Cfr. G. KHUSHF, *Intolerant Tolerance*: J MedPhil 19 (1994) 161-181.

42. Cfr. B. LANG, *Tolerance and Evil. Teaching the Holocaust*: TeachPhil 7 (1984) 199-204.

43. El punto de vista contrario se halla en C. K. IHARA, *Moral Skepticism and Tolerance*: TeachPhil 7 (1984) 193-198. Uno de los teóricos contemporáneos de la tolerancia escéptica ha sido Karl Jaspers: cfr. H. A. DURFEE, *Karl Jaspers as the Metaphysician of Tolerance*: IJPR 1 (1970) 201-210.



se revela en la aporía de que, presentando la tolerancia como principio supremo o metaético, sin embargo, plantea la necesidad pragmática de acotarla dentro de ciertas limitaciones, aunque muy genéricas.

La cuestión por los límites de la tolerancia sólo surge propiamente cuando se considera que la tolerancia es la virtud suprema o un meta-principio moral, lo cual es —como ya se ha visto— una errónea perspectiva de la misma. G. Ichheiser ha hecho notar que el «principio de tolerancia» así entendido es una de esas ideas o ideales contradictorios que o bien son aplicables a la vida ordinaria o bien, cuando se aplican, conducen a consecuencias opuestas a lo que originalmente se buscaba; por ejemplo, producen ese fenómeno que hemos denominado *tolerancia intolerante*⁴⁴.

Quienes piensan que la tolerancia es un principio último no pueden dejar de advertir las aberrantes consecuencias lógicas de su postura; por eso tratan de paliarlas acudiendo a la necesidad pragmática de limitarla en su aplicación⁴⁵. En este contexto es donde se plantea la cuestión de los límites que puede tener la tolerancia.

Gary F. Greif ha puesto de relieve que existe una incoherencia fundamental entre el principio de tolerancia expuesto por quienes se denominan *liberales* —los escépticos permisivistas— y otro principio esencial del liberalismo, que es el de defender al individuo concreto y promover su desarrollo. La tolerancia, en efecto, implica una limitación de la libertad de ejercicio individual. Por ello fuerza al liberalismo filosófico a abandonar el principio de absoluta autonomía individual y asumir una nueva noción de individualidad, en la cual la interdependencia social es un elemento constituyente. La tolerancia sólo puede promover este tipo de individualidad socializada⁴⁶. En un sentido análogo Karl Popper mantiene que la tolerancia política o religiosa está suficientemente extendida y arraigada en las democracias occidentales, hasta el punto de que quizá lo esté demasiado, porque vivimos bajo el imperio de un «exagerado temor de que quienes estamos por la tolerancia nos volvamos intolerantes»⁴⁷; en cualquier caso es preciso no tolerar las amenazas a la tolerancia, porque tolerar la intolerancia es realmente un gran peligro, pues llevaría a destruir la libertad y, con ella, la posibilidad de tolerancia misma⁴⁸.

44. G. ICHHEISER, *On «Tolerance» and «Fanaticism»: A Dilemma*: PPR 29 (1969) 446-450.

45. Cfr. P. P. NICHOLSON, *Tolerance as a Moral Ideal*, cit., pp. 169-172.

46. Cfr. G. F. GREIF, *Tolerance and Individuality*: JValueInq 8 (1974) 30-36.

47. K. POPPER, *Tolerance and intellectual Responsibility*, cit., p. 14.

48. *Ibidem*, pp. 20; 17.

La tolerancia entendida en su sentido más propio —como tolerancia₂— no tiene más límites que aquellos que se imponen objetivamente al sujeto tolerante en su conciencia moral: su permisión no debe ser de suyo un acto ilícito y, más concretamente, no puede ser una cooperación formal al mal. En cuanto cooperación material a la mala conducta ajena, el acto de tolerancia se rige por los principios generales de la moral sobre las condiciones en las cuales esta cooperación puede ser lícita.

Si no es el escepticismo, ¿cuál es, pues, el fundamento de la tolerancia? Según François Bonhôte, la tolerancia consiste en «sobrepasar el mero reconocimiento de la diversidad»; es una acción que purifica nuestras convicciones en la medida en que inaugura una auténtica relación de reciprocidad; evidentemente tolerar no es aprobar sino que a menudo conlleva la negación de lo tolerado⁴⁹. La tolerancia es, en efecto, uno de los modos —aunque evidentemente no es el único— como se puede afirmar la alteridad personal en cuanto tal, reconociendo a otra persona como persona. En efecto, el motivo de cualquier acto de tolerancia es la consideración debida hacia una persona; el hecho de que se mantenga esa consideración aun cuando esta persona está equivocada o comete un error moral que nos hace sufrir, todo ello es una prueba de que el motivo de la permisión tolerante no es de orden pragmático.

La tradición lockiana mantiene que el fundamento de la tolerancia es la razón o, dicho de otro modo, que la tolerancia tiene una base racional: se tolera algo por motivos, por razones prácticas⁵⁰. Esta consideración conduce a la convicción de que los actos de tolerancia pueden y deben ser juzgados por la razón práctica, la cual decidirá sobre su eticidad. Hay ocasiones en que se debe ser tolerante, otras en que se puede o no ser tolerante y, en fin, hay situaciones intolerables, que no se prestan a un acto de tolerancia lícitamente.

Se ha dicho también que la tolerancia se fundamenta en los derechos del hombre, derechos que la inteligencia humana es capaz de reconocer. ¿Existe en efecto un derecho a ser tolerado? En el sentido de tolerancia₂, no parece que pueda hablarse de tal derecho; la permisión de quien tolera es estrictamente un acto prudencial de liberalidad, de magnanimidad. El derecho a ser tolerado tampoco tiene sentido en el ámbito de la tolerancia

49. Cfr. Fr. BONHÔTE, *cit.*

50. Cfr. P.-Helga KUHSE SINGER, *Bioethics and the Limits of Tolerance*: J MedPhil 19 (1994) 129-145.



epistemológica, pues el objeto de esta es aquel tipo de declaraciones que el derecho a la libre expresión no llega a proteger, por ejemplo el insulto.

La tolerancia se fundamenta en la razón práctica, en la percepción del bien por parte de quien la ejerce, en su conciencia. Pero sería un error referir la tolerancia a la supuesta infalibilidad de la conciencia. El que tolera algo lo hace porque en conciencia piensa que permitir es en un determinado caso lo mejor; pero sabe que puede equivocarse en su juicio. En ocasiones será una duda razonable acerca de la ilicitud de la conducta ajena lo que le llevará a no emprender ninguna acción para impedirla o recriminarla; por tanto, el conocimiento de la falibilidad de la conciencia es fuente de tolerancia, mientras que, a la inversa, la creencia en una conciencia infalible llevaría a actitudes intolerantes: equivocadamente no se toleraría algunas cosas que son tolerables⁵¹. Según Popper, el fundamento de la tolerancia es la conciencia de propia falibilidad; enseguida añade que esta falibilidad no implica relativismo alguno, pues la ciencia implica siempre actitudes éticas: junto a la tolerancia debe hallarse la devoción hacia la verdad, la modestia y la responsabilidad intelectual⁵².

Introducir la racionalidad en la determinación de lo que debe o no ser tolerado abre la posibilidad de lo que Lazari-Pawłowska denomina «tolerancia activa»: la permisión puede ir a menudo acompañada de algún tipo de intervención no coactiva ni violenta —la persuasión para disuadir al otro sujeto de la acción ilícita—⁵³. La razonabilidad de una tolerancia activa ayuda a vislumbrar que todo acto de tolerancia «está necesariamente ligado al concepto de verdad como tal»⁵⁴; o, dicho de otro modo, que la tolerancia se funda simultáneamente «en el compromiso con la libertad y con el valor absoluto de la verdad»⁵⁵.

La famosa película de D. Ll. W. Griffith titulada «Intolerancia» (1916) trata de mostrar que el fundamento de la tolerancia en la filantropía y el amor. El núcleo de la historia de la Humanidad sería la lucha entre la intolerancia y el amor. Este filme pone como paradigmas de la intolerancia el reformismo puritano anglosajón, el legalismo de algunos judíos coetáneos de Jesucristo, la tiranía bárbarica —que injustamente atribuye al imperio de Ciro— y la represión violenta de la libertad religiosa cometida

51. Cfr. C. R. KORDING, *The Rights of Conscience*: NSchol 53 (1979) 375-387.

52. K. POPPER, *Toleration and intellectual Responsibility*, cit., pp. 25-29.

53. Cfr. Ija LAZARI-PAWŁOWSKA, cit.

54. Cfr. R. K. ULLMANN, *Tolerance and the Intolerable*, London 1961.

55. Cfr. A. BAUSOLA, *Fini ultimi: Verità assoluta-Dialogicità*: ActaPhil 1 (1993) 5-15.

en la famosa Noche de San Bartolomé. El fruto más amargo de la intolerancia es la muerte violenta del inocente, y también la destrucción de hogares y de culturas. El amor reconoce la intolerancia aun cuando esta se disfraza de virtud, la denuncia y trata de contrarrestarla. Griffith concluye su obra exponiendo su firme esperanza de que el amor acabará venciendo-la. Las raíces cristianas de esta esperanza se revelan sin ningún empacho, de modo que esta obra viene a ser una paráfrasis del elogio paulino de la caridad: «el amor es paciente (...). Lo soporta todo» (1 Cor 13, 4. 7). De esta manera se pone de relieve que para un cristiano, la tolerancia —que es un cierto acto de paciencia—, encuentra su fundamento en la caridad.

Lo que parece fuera de duda es que el sentido más razonable de la tolerancia depende estrechamente de la percepción de los fundamentos morales en que se apoya⁵⁶.

Necesidad de la tolerancia

La tolerancia es sumamente necesaria dentro de la vida social. En su sentido original (tolerancia₁), sufrir pacientemente las molestias que inevitablemente conlleva la convivencia humana —convivencia de personas con defectos, manías y falta de tacto— es una garantía de la paz social.

En su sentido más propio (tolerancia₂), la permisión de algunas conductas ilícitas, inmorales o ilegales evita a veces males mayores. Tomás de Aquino, refiriéndose a la tolerancia política —que incluye la llamada *tolerancia religiosa*— instaba al gobernante cristiano para que actuara a semejanza de Dios tolerante en el cual cree: «de igual manera, quienes gobiernan toleran razonablemente algunos males para que no sean destruidos otros bienes o para evitar males mayores»⁵⁷.

Esta tolerancia permite la coexistencia humana⁵⁸. Como ha explicado France Queré, la tolerancia está intrínsecamente unida a la convivencia, pues sólo se puede convivir si las convicciones de quienes viven en comunidad se rigen por un estatuto que las regule con cierta ductilidad⁵⁹.

La tolerancia epistemológica, por su parte, crea un ámbito de serenidad donde es posible la búsqueda creativa de la verdad, del bien y de los

56. Cfr. Ph. E. DEVINE, *cit.*

57. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 11.

58. Cfr. Fr. DÜRRENMATT, *cit.*, 456.

59. Cfr. France QUERÉ, *Difficile tolérance*: RThPh 121 (1989) 195-209.



valores⁶⁰. En efecto, uno de los presupuestos del progreso científico es que las grandes verdades se alcanzan mediante un proceso de libre discusión entre posturas diferentes⁶¹.

El teólogo debe preguntarse, por fin, en qué situaciones de la vida contemporánea se hace más necesaria la tolerancia e incluso ha de intentar señalar nuevos ámbitos de tolerancia que quizá resultan todavía inéditos para muchos; en efecto, puede haber circunstancias que deberían ser objeto de tolerancia y que no son percibidas como ocasiones para ejercitarla.

Ya se ha dicho que actualmente la opinión pública —especialmente por lo que respecta a las generaciones jóvenes— está ampliamente sensibilizada sobre la necesidad de oponerse a la intolerancia, especialmente en materias religiosas o éticas (tolerancia₄). Pero esa sensibilidad es casi nula a la hora de reconocer la tolerancia escéptica (tolerancia₃) como lo que es: una forma taimada de intolerancia, una tolerancia intolerante. Es preciso, pues, ayudar a educar esa sensibilidad, llamando la atención en cada caso sobre los signos que revelan una oscura intolerancia que hipócritamente se enmascara de tolerancia. Estos escépticos intolerantes que participan asiduamente en debates públicos demuestran a menudo una total carencia de voluntad dialogante: son incapaces de tomarse en serio la actitud moral que odian y no muestran respeto alguno por las ideas de sus interlocutores (tolerancia epistemológica) —¡son dogmáticos del escepticismo!—; por eso acuden a procedimientos tan rastreros como son la ridiculización de la postura contraria, la hipérbole malintencionada que pone en boca de sus contrarios exageraciones grotescas y toda clase de argumentos *ad hominem*. Cuando encuentran un oponente lúcido que lleva a algún callejón sin salida su escepticismo cínico, entonces por un momento no pueden evitar que caiga la máscara de falsa tolerancia con que se cubrían: aparecen crispados, tensos y agresivos, porque son incapaces de sufrir —tolerar— que alguien les haya desplazado de su peana glorificada.

Resulta de capital importancia la necesidad de fomentar el sentido más primario de la tolerancia (tolerancia₁), con las virtudes de fortaleza y paciencia que conlleva. Esta tolerancia es una exigencia de la vida cotidiana familiar y social. La juventud que vive en medio de la «sociedad opulenta» no tiene muchas ocasiones de experimentar situaciones difíciles que a otros les llevó a endurecerse interiormente y a ser capaces de no tenerle miedo al dolor; por tanto, cuando estos jóvenes no han sido educados especial-

60. Cfr. T. ORGAN, *Two Forms of Tolerance*: Visvabharati Quart. 26, 162-169.

61. Cfr. R. K. ULLMANN, *Tolerance and the Intolerable*, London 1961.

mente en la virtud de la fortaleza, quizá por desidia de sus padres, no tienen la capacidad de sufrir pacientemente y, así, son incapaces de tolerar a los demás. Su intolerancia práctica no es fruto de la malicia, sino a lo más de un ingenuo egoísmo: son blandos. Ahora bien, qué duda cabe de que sin la capacidad para la tolerancia₁, la posibilidad de ejercitar actos de tolerancia₂, queda radicalmente mermada; de ahí que los jóvenes «blandos» se muestren a menudo incapaces de un diálogo tolerante y de enfrentarse a ideas que contrarían sus opiniones. Esta falta de tolerancia se manifiesta frecuentemente como *pasotismo*; el *pasota* no quiere ser intolerante con las opiniones y acciones de los demás que no le gustan, pero tampoco posee la fortaleza para enfrentarse racionalmente a esa situación conflictiva y por eso desea escapar de ella, *pasa de ella*. *Pasar* es una forma de no tolerar, de no poder sufrir y sobrellevar una situación. El *pasotismo* a veces se refugia en la tolerancia₃, como justificación teórica, pero a menudo permanece simplemente como una actitud práctica. Sin embargo, la faz intolerante del *pasota* aparecerá siempre que alguien se atreva a entablar un auténtico diálogo con él; entonces brota el desprecio o el desplante, que no son precisamente actitudes tolerantes...

Por último habría que traer a colación la tolerancia de los medios de comunicación en materia religiosa. La filosofía implícita en los actuales comunicadores va desde el pragmatismo de limitarse a ofrecer al público lo que desea ver y oír, hasta el ideal de presentar ante la opinión pública una postura independiente que se esfuerza por proporcionarle una objetividad neutral. Estas posturas parecen *prima facie* bastante tolerantes, pero en un segundo análisis se descubre en ellas grietas de intolerancia. En uno de sus últimos escritos Karl Popper denunciaba la *petitio principii* que sofísticamente esconde la pretensión de dar al público lo que pide: ¿cómo puede alguien pedir libremente cuando se le ofrece un espectro limitado y predefinido de opciones? En efecto, «lo que puede leerse en los porcentajes de audiencia —afirma Popper, refiriéndose al baremo que se usa para determinar lo que el público quiere— son, en el mejor de los casos, las preferencias en la selección entre los productos ofrecidos. Por ello no podemos saber en absoluto, de la mano de estas cifras, lo que deberíamos o tendríamos que ofrecer»⁶². Si el comunicador ofrece una programación donde se imponen *sensaciones fuertes*, violencia y sexo, está educando al público en el gusto de esas sensaciones; luego puede cubrirse las espaldas con los porcentajes de audiencia y comprobar que la gente pide lo que el co-

62. K. POPPER, *Contra el abuso de la televisión*: Nuestro Tiempo n. 493/4 (1985) 108; el texto original se publicó en el diario Frankfurter Rundschau (1994).



municador le ha dado. Por lo mismo dirá que la religión no interesa y suprimirá los programas religiosos o los relegará a las horas de menor audiencia; lo religioso sólo aparecerá destacado en los medios cuando por algunas circunstancias de otra índole *es noticia*: la masacre de unas monjas en Uganda; un rumor sobre escándalos financieros en el Vaticano; una guerra entre comunidades que tienen diversa religión —la cual queda calificada automáticamente como *guerra de religiones*—; un conflicto doctrinal o disciplinar que envuelve a algún eclesiástico... Ahora bien, actuando de esa manera, ¿no se está creando una imagen distorsionada de las religiones y, concretamente, de la fe cristiana? Al no permitir que la Iglesia pueda hacer oír su voz tal como es y en el contexto adecuado, ¿no se está siendo intolerante, al menos por omisión?

Por otra parte, aquellos profesionales de los medios de comunicación que colocan la objetividad como valor supremo tienen en la práctica una idea bastante ingenua de qué es la objetividad. Esta no se lograría tanto siguiendo el lema de Husserl —«ir a las cosas mismas», tratar de realidades e intentar comprenderlas— como enfrentando entre sí todas las posturas diversas acerca de un mismo problema. Ciertos programas de debate que aparentemente tienen una finalidad informativa —mostrar un amplio repertorio de propuestas de solución—, están de hecho muy mediatizados por la ideología del organizador del debate, que elige las personas para representar las distintas posturas y define los términos de la discusión. Cuando el director del programa tiene una idea preconcebida de quién debe *ganar* en la polémica o bien —por ser escéptico— opina que ninguna postura debe prevalecer sobre otra sino que todas han de mostrarse como problemáticas, entonces la tentación de manipular el programa resulta irresistible. Dentro de estos supuestos, se entiende que, cuando son objeto de debate cuestiones de moral cristiana, generalmente no se escogen como portavoces de la fe de la Iglesia a personas con la mejor preparación científica y dialógica, porque sería peligroso que *ganaran* el debate. ¿Por qué ese miedo? ¿No supone una falta de tolerancia que al comunicador le resulte insufrible ver que la fe y la moral católicas brillan en todo su esplendor?

En fin, cabría referirse al modo como los medios de comunicación tratan la figura de los Pastores de la Iglesia y, especialmente, la del Romano Pontífice. Resulta bastante obvio que muchos profesionales de la comunicación están alarmados por el eco que las enseñanzas sobre fe y moral de los Obispos de la Iglesia tiene en el mundo; su alarma obedece a que dichas enseñanzas —en especial las morales— resultan ser una implícita denuncia del estilo de vida en el cual ellos se mueven y también obedece a la constatación de que el llamado *quinto poder* —el de los medios de



comunicación— no consigue extinguir el prestigio ético de los Pastores de la Iglesia. Entonces encontramos que la información sobre la personalidad y los actos de los Obispos es a menudo sesgada: se otorga una importancia desmesurada —nada objetiva— a la contestación o a las calumnias de que son objeto; se ridiculiza o menosprecia sus personas, con epítetos reiterativos; se omite cuidadosamente cualquier referencia a una dimensión espiritual, sin la cual los actos de los Pastores están descontextualizados. La intolerancia que estas conductas manifiestan es singularmente grave porque afecta, no sólo a los Obispos de la Iglesia, sino a los ciudadanos católicos que son injustamente ofendidos en sus creencias y en sus sentimientos.

Por todo lo dicho resulta patente la oportunidad de haber designado 1995 como Año Internacional de la Tolerancia. Porque la tolerancia es también para nuestro tiempo una asignatura pendiente.

José Miguel Otero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

