

III. TOLERANCIA, FUNDAMENTALISMO Y LAICISMO*

La celebración en 1995 del Año Internacional de la Tolerancia ofreció una estupenda excusa para reflexionar sobre los dilemas, tópicos y paradojas que se dan cita en un concepto aparentemente pacífico y cristalino. Repasaremos algunas de ellas, en diálogo con las aportaciones a que esa efemérides dio pie en España, en la literatura académica, e incluso en las páginas de opinión de medios de especial difusión.

1. *Dilemas para abrir boca*

Valga como primera paradoja que, pese a que tolerancia emparentada con apertura, no rara vez las apelaciones a ella parecen más bien acompañadas de un cierto halo de crispación o llamada al combate. Quizá porque no es siempre clara la frontera entre la defensa de la tolerancia y el compromiso en la lucha contra lo intolerable. No resultará por ello ocioso recordar que el discurso sobre la tolerancia se ha venido apoyando a lo largo de la historia en cuatro dilemas, que hoy con frecuencia suelen pasar inadvertidos.

Baste citar los que se plantean entre Ilustración y autoridad o entre progreso y tradición. Más cercano al tema de este volumen será el que enfrenta a crítica y dogmas. Ni qué decir tiene que, para oficiar de progresista, será preciso mostrarse crítico. La tolerancia necesitaría, pues, un ambiente de crítica constante y habitual, lo que exige el drástico destierro de cualquier dogma indiscutible.

* En *Ius divinum. Fundamentalismo religioso ed esperienza giuridica* (ed. F. d'Agostino), Torino, Giappichelli, 1998, pp. 201-215.

No deja de ser curiosa la evolución sufrida por este consolidado dilema. Inicialmente, en pleno ambiente de guerras de religión, los dogmas confesionales se reputaban socialmente dañinos en la medida en que invitaban al enfrentamiento. Para Voltaire, la discordia es el peor mal del género humano, y la tolerancia su único remedio, en la medida en que aquietta las fuentes de conflicto. Hoy, por el contrario, los dogmas —religiosos, por supuesto— llevarían con su pesadez fundamentalista a quitar alas al pensamiento, arruinando ese dinamismo dialéctico sin el que una sociedad pluralista no tendría sentido.

La concatenación dogmas-religión-fundamentalismo figura entre los tópicos hoy más florecientes. Valga como ejemplo: “El mundo moderno se puede interpretar desde la dicotomía fundamentalismo y tolerancia. A mis efectos, dogmatismo e integrismo serían sinónimos de fundamentalismo, y me refiero a ellos circunscritos al ámbito de las religiones”.⁵⁴ O este otro: “En un principio la tolerancia, o quizá fuera mejor decir la intolerancia, tuvo que ver con la religión y, dentro de este universo, más con la verdad religiosa definida dogmáticamente como tal que con la religión como vivencia”.⁵⁵ Lo que se considera ahora socialmente nocivo es la temible imposición de una forzada concordia, sospechosa de provocar una esclerosis en las linfas de pensamiento que han de alimentar la convivencia social.

A todo esto, la identificación restrictiva de dogmas y religión puede acabar mostrándose en la práctica tan poco tolerante como ajena a la realidad. No sólo en los atrios, sino también en los foros y teatros, había encontrado ídolos Francis Bacon. La obsesión por el fenómeno religioso puede convertirse, paradójicamente, en una eficaz fuente de dogmatismo, en la medida en que no se mantenga similar llamada de alerta respecto a otros ámbitos de la convivencia social. Como consecuencia, no falta quien llegue a dictaminar que “el oscurantismo sigue campando por sus

⁵⁴ Peces-Barba, G., “Fundamentalismo y tolerancia”, *ABC*, 30 de junio de 1995.

⁵⁵ Tomás y Valiente, F., “Contra ciertas formas de tolerancia”, *El País*, 30 de mayo de 1995.

respetos en pleno siglo XX”; se refiere “al oscurantismo de los dogmas, pero no tanto a los religiosos como a los sociales”. La crítica parece haber degenerado paradójicamente en nueva idolatría: “vivimos una época de puro dogmatismo tenebroso, porque nadie se fija en lo que se dice, sino en quién lo dice”.⁵⁶

En lo dicho es fácil ya atisbar un cuarto dilema, que vincularía tolerancia con secularización, tanto histórica como culturalmente. Lo exigible ahora es un forzoso repliegue de los esfuerzos por hacerse presentes en el ámbito de lo público que suelen protagonizar elementos vinculables a lo confesional y religioso; especialmente si aparecen como mayoritarios. Con la imposición de este veto a la presencia pública de lo religioso la tolerancia tiende a identificarse con el laicismo, que —nueva paradoja— acaba cobrando rango de obligada confesión civil.

Las condiciones de creyente y ciudadano tienden a aparecer como embarazosamente contrapuestas. Habrá quien se muestre drástico: “tanto el creyente ciudadano como el ciudadano creyente son dos modelos a rechazar”.⁵⁷ Menos mal que no faltará una alternativa más indulgente: si se trata de dar un sentido compartido a la vida y a las decisiones sociales y evitar el totalitarismo intolerante de los incapaces de pluralismo, “eso nos sitúa más allá del laicismo y del confesionalismo”.⁵⁸

Se tiende a descartar, por imposible, una proyección pública de lo religioso que no incite inevitablemente al fanatismo. La receta sería, pues, reservar las convicciones religiosas al ámbito íntimo de lo privado y dar así paso a un espacio público neutral respecto a cualquier concepción de lo bueno; condenadas todas, por excesivamente comprensivas, a provocar divisiones. Ante el peligro de que alguien se considere obligado a imponer a los demás sus propias convicciones, la tolerancia obligaría a invitar a no tomárselas demasiado “en serio”.⁵⁹

⁵⁶ Cortina, A., *La ética de la sociedad civil*, cit., nota 18, p. 96.

⁵⁷ Peces-Barba, G., *Ética, poder y derecho*, cit., nota 4, p. 17.

⁵⁸ Cortina, A., *Ética civil y religión*, cit., nota 18, pp. 5, 10, 11, 119 y 13.

⁵⁹ La propuesta de R. Rorty sería arquetípica al respecto. Críticamente se anotará: “tomarse algo en serio significa creer en ello, y la creencia es intole-

2. *¿Liberarse de la verdad?*

La tozuda vinculación de tolerancia y relativismo parece arraigar en adhesiones, más emotivas que racionales, dudosamente coherentes. Más que una identificación real con el no cognotivismo, lo que se profesa es un rechazo instintivo de lo que se considera como su inevitable alternativa: el reconocimiento de valores absolutos. Es, pues, el temor a un absolutismo —de querencia intolerante y previsible resultados intolerables— lo que preside tal juego. No faltará así quién se identifique con Kelsen —para afirmar que “un derecho democrático sabe que no hay valores absolutos y que, por tanto, tiene que tolerar creencias y comportamientos contradictorios”— sin que ello le impida apelar líneas abajo a Bobbio —para suscribir entre las “buenas razones de la tolerancia” la del “respeto al otro: creo en mi verdad, pero debo respetar un principio moral absoluto: el respeto a los demás”—;⁶⁰ de todo ello acabaría resultando que no se deben admitir valores absolutos, pero haberlos haylos...

Asunto distinto sería abandonar el rigor kelseniano, para adentrarse por los caminos de una consciente y resignada frivolidad.⁶¹ Lo peligroso, se nos dice, sería permitir que se proyecten sobre lo público planteamientos éticos demasiado serios y fundados —y todos los que dejen adivinar un trasfondo religioso lo serían...— por el latente potencial de conflictividad social derivado de su congénito fundamentalismo.

Se ha llegado, por último, a ofrecer el pluralismo como pieza de recambio al relativismo, invitando a entenderlo en un senti-

rancia potencial, es decir, inquina antidemocrática”. Barco, J. L., “La democracia vacía”, incluida como introducción a Ratzinger, J., *Verdad, valores, poder, cit.*, nota 48, p. 17.

⁶⁰ López Calera, N. M., “Derecho y tolerancia”, *Jueces para la Democracia* 1992 (16-17), pp. 3, 4 y 7.

⁶¹ J. Ratzinger, quien detecta este planteamiento en R. Rorty, no deja de recordar que “ni la dictadura nacionalsocialista ni la comunista consideraban inmoral y mala en sí ninguna acción”. “La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas”, *Verdad, valores, poder, cit.*, nota 48, p. 37.

do débil de problemático alcance. Para aquilatar dicha propuesta habría que precisar si hablamos de pluralismo o de lo que se ha dado en llamar politeísmo axiológico. Si excluimos éste, entre relativismo y pluralismo seguiría habiendo una insalvable diferencia: “mientras el segundo es humanamente necesario, el primero es humanamente insostenible, como se echa de ver en nuestras sociedades, que sólo de palabra son relativistas”.⁶²

“La idea de que una sociedad pluralista alojará todo tipo de valor es errónea”.⁶³ De ahí que se nos invite a asumir un “pluralismo de principio”, que, a la vez que subraya la necesidad imprescindible para la existencia humana de “la dimensión axiológica, como dimensión absoluta”, reconoce “la imposibilidad —precisamente por su carácter absoluto— de reconducirla a la univocidad lingüística y normativa, sobre un plano como el de la experiencia humana caracterizado por su estructural relatividad”.⁶⁴ Lejos de todo relativismo, la tolerancia exige proponer la verdad y renunciar a imponerla; sin que ello exija, ni remotamente, obligarse a negarla o a ignorarla.

Pese a todo, el recelo hacia la verdad parece equipaje obligado en algunos paladines de la tolerancia. La frase evangélica “la verdad os hará libres” los empuja instintivamente a tocar madera. Se ha llegado incluso a afirmar, como si se pretendiera volver la oración por pasiva, que más bien “la libertad nos hace más verdaderos”,⁶⁵ lo cual —aparte de sonar bastante bien— no deja de ser activamente una verdad, nada incompatible con la anterior.

No hay duda de que sin libertad no cabe acceso real a la verdad; meramente impuesta tendría más de postizo ortopédico que

⁶² Cortina, A., *Ética civil y religión*, cit., nota 18, p. 105.

⁶³ A. Delgado-Gal, recuerda a su vez que *Los límites del pluralismo*, Madrid, Papeles de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, núm. 21, 1995, p. 30.

⁶⁴ D’Agostino, F., “Diritto, pluralismo e tolleranza”, *Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 172.

⁶⁵ Lo hizo repetidamente G. Peces-Barba en artículos de prensa como “La tolerancia: entre la verdad y la libertad”, *ABC*, 27 de junio de 1994, o un año después en *Fundamentalismo y tolerancia*, cit., nota 54.

de contenido asimilado. Pero para descartar la pretendida relevancia del aserto por pasiva bastaría preguntar a quienes tal afirman si —dada la clásica sinonimia entre libertad y libre arbitrio— estarían dispuestos a admitir que la arbitrariedad nos hace más verdaderos. Si la respuesta ofrecida —me consta personalmente— resulta negativa, se estaría reconociendo implícitamente la vinculación de la libertad con una verdad: la que marca su frontera decisiva con la arbitrariedad, que sería una libertad no verdadera por rechazar toda medida o norma previa.

Esta vinculación de libertad y verdad no deja de aparecer, también por pasiva, como eje de la tolerancia. En efecto, a esta virtud se la tiende a relacionar con el error teórico y, sobre todo, con el mal práctico. La verdad nunca sería objeto de tolerancia sino de amor (filo-sofía); lo mismo ocurriría con el bien. La tolerancia podrá ser, en el ámbito teórico, fruto secundario de esa prudencia que nos recuerda la propia capacidad de errar; pero si dejáramos de apartarnos de lo que consideramos errado o nos sintiéramos, incluso, obligados a difundirlo, bloquearíamos todo progreso.

Que la conducta sea mala, y considerada en consecuencia rechazable, se ha convertido —guste o no— en uno de los tres elementos clásicos de la tolerancia. Porque no a todos gusta: “la castiza tolerancia española. La que yo detesto. Es la tolerancia como concesión desde la verdad”, para la que “sólo se tolera lo que es malo o falso, no la Verdad o el Bien”, lo que daría paso a una “tolerancia antipática hecha de desdén y superioridad”.⁶⁶

Pese a todo, quedará en pie como clave de la tolerancia “la desaprobación por lo tolerado”, porque “tolerar no es suspender nuestro juicio acerca de creencias y conductas”, ni falta de “poder de obstaculizar o prohibir”, ya que “la tolerancia nunca es la resignación del impotente, sino la restricción voluntaria del poderoso”.⁶⁷

Los otros dos elementos serían que quien tolera esté, por sus competencias, en condiciones de prohibir el acto, y que renuncie

⁶⁶ Tomás y Valiente, F., *Contra ciertas formas de tolerancia*, cit., nota 55.

⁶⁷ F. Savater, tras la obligada referencia a John Stuart Mill, en “La tolerancia, institución pública y virtud privada”, *Claves de Razón Práctica*, 1990 (5), p. 30.

a ello tras ponderar otros valores concurrentes a los que atribuya mayor relevancia.⁶⁸ Por eso “la tolerancia, en sentido fuerte, implica permitir cosas que consideramos moralmente incorrectas”, mientras que, si no se diera esa desaprobación, más que ante la tolerancia nos hallaríamos ante la indiferencia.⁶⁹ La tolerancia, sin embargo, no sólo exige ese punto de referencia razonable; implica incluso la simultánea existencia de dos, necesitados ambos de ponderación: el que empuja a considerar que la conducta sería digna de desaprobación y el que plantea la razonabilidad de una excepción.

3. *La libertad como método de aplicación de la verdad*

A la vinculación de tolerancia y verdad le ha salido, sin embargo, un *ismo* al que ya hemos aludido de pasada, que tiende a provocar mala conciencia. El afán por proyectar prácticamente sobre la vida pública la verdad ¿no nos condenaría al fundamentalismo? Esta actitud de prevención no es exclusiva de puntos de partida escépticos o relativistas, sino que se denuncia también desde sus antípodas: “la Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien”.⁷⁰ La clave para evitar esa perversión de la proyección práctica de la verdad no sería renunciar a llevarla a cabo, sino hacerlo a partir de un reconocimiento de “la trascendente dignidad de la persona”, que lleve a utilizar “como método propio el respeto de la libertad”. Que no siempre ocurrió así es de

⁶⁸ E. Garzón Valdés se refiere, en efecto, como requisitos a “competencia adecuada”, “tendencia a prohibir el acto” y “ponderación de los argumentos”. “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”. “Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Claves de Razón Práctica*, 1992 (19), p. 16.

⁶⁹ Páramo, J. R., *Tolerancia y liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 48 y 24.

⁷⁰ Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 46.

obligado reconocimiento y aporta, como “lección para el futuro”, una invitación a *argumentar con convicción*: “la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad”. Nos encontraríamos ante un “capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento”, al constatar el recurso, bajo ciertos “condicionamientos culturales del momento”, a “métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad”.⁷¹

Surge así un doble matiz de notable relevancia: el primero resalta la peculiar realidad a la que se refiere la verdad cuando se la sitúa en un contexto práctico; el segundo apunta al peculiar modo de conocimiento que dicha operación lleva consigo.

Hablar de prudencia en este contexto significa rechazar dos extremos viciosos. Se descarta, por un lado, un burdo pragmatismo, que invitaría a actuar al margen de todo principio objetivo, en perfecta simetría con actitudes escépticas o relativistas en sentido fuerte. Se excluye, por otro, un doctrinarismo ‘ideológico’, convencido de que todo principio verdadero puede aplicarse mecánicamente sobre la realidad práctica, sin verse en absoluto condicionado por las peculiaridades derivadas de su historicidad o de su contingencia; no sólo se cuenta para cada caso con una única respuesta verdadera, sino que —en forzado dilema— admitir más de una equivaldría a negar la verdad de todas suscribiendo el credo relativista.

La libertad, por el contrario, no es sólo una condición para el acceso teórico a la verdad, sino que será siempre e inevitablemente el camino —o “método”— obligado para su proyección práctica. La verdad práctica, sin renunciar a los principios objetivos que la hacen verdadera, es siempre una verdad por hacer, que cobra su sentido en una circunstancia histórica y problemática determinada. Parece obligado derivar de ello que por sí sola “ninguna doctrina del derecho natural está en condiciones de proporcionar criterios para la praxis política, o sea, sobre medios”; ya que “sin filosofía política (y también económica), derivar conclu-

⁷¹ Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 35.

siones práctico políticas de los principios de derecho natural se convierte fácilmente en empresa arbitraria”.⁷²

Es obvio que una verdad que, sin dejar de ser tal, está ‘haciéndose’ implica un peculiar modo de conocimiento, que no cabe identificar con aplicaciones simplistas, sean de orden ‘técnico’ o silogístico. Entre otras cosas, porque el conocimiento de la verdad práctica sólo se adquiere en la medida en que el propio sujeto cognoscente se implica en el proceso de su realización; en dicha “praxis” el conocer y el hacer se hacen inseparables.⁷³

No se trata, sin duda, de asumir una teoría de la doble verdad, ni tampoco de la doble ética (como a la que parece invitar la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad). Se trata de reconocer que las cuestiones de orden práctico tienen un carácter peculiar, por lo que sería un error pretender resolverlas de manera mecánica, mediante la aplicación de recetas prefabricadas. Un principio verdadero, proyectado sobre la práctica en contextos distintos y cambiantes, es lógico que dé lugar a una pluralidad de soluciones, ‘verdaderas’ todas ellas en la medida en que le sean tributarias.

4. *Los nuevos ídolos del foro*

Esa libertad, que —por exigencias éticas— debe servirnos de método para la plasmación práctica de la verdad, se ve hoy sin embargo entorpecida en su despliegue por el juego de algunos tópicos arraigados, que no tienen nada que envidiar a los ídolos que denunciara Bacon. Entre ellos podría llevarse la palma el laicismo, que tras erigirse como tal en nombre de la iconoclasia se arroga inconfesadamente prerrogativas de credo confesional. De ahí que no se admita que quepa “diferenciar laicismo y laicidad”, esgrimiendo para ello como parámetro adecuado que resultaría tan rechazable

⁷² Rhonheimer, M., “Perchè una filosofia politica”, *Acta Philosophica*, 1992 (1/2), pp. 249 y 251.

⁷³ De ello me he ocupado en *¿Tiene razón el derecho? Entre método científico y voluntad política*, 2a. ed., Madrid, Cortes Generales, 2006.

como “si alguien se empeñara en matizar la diferencia abismal” entre “el liberalismo y la libertad o el socialismo y lo social”.⁷⁴

Valga como réplica la necesidad de distinguir entre una “ética laica”, que “a diferencia de la religiosa y de la laicista, no hace ninguna referencia explícita a Dios”, y la “ética laicista”, que “propone extirpar la religión como un paso indispensable para la realización de los hombres”: por lo que “mal puede admitir un pluralismo en el que quepan las éticas religiosas, ya que a su juicio deberían ser eliminadas a la corta o a la larga”.⁷⁵

Justificada estaría una actitud de recelo hacia el juego de planteamientos de trasfondo religioso, si éstos pretendieran proyectarse en el ámbito de lo público esgrimiendo argumentos de autoridad, ajenos a las reglas del discurso civil. Más aún si ignoraran la ya señalada frontera entre las exigencias éticas que cada cual puede asumir en su intimidad —para no renunciar a su búsqueda de un perfeccionamiento personal— y las que inevitablemente han de acabar imponiéndose en el ámbito público, para que resulte viable una convivencia colectiva que no imposibilite —por inhumana— aquella búsqueda.

Los clásicos de la tolerancia no dejaron de abordar estas cuestiones, asumiendo ya de modo incipiente prejuicios que tenderían a consolidarse. De Locke, por ejemplo, se ha dicho que trataba a las iglesias como meras asociaciones privadas, como un club inglés, entre otros muchos, destinadas a confluir en el ámbito ecuménico del Estado, cuyo credo jurídico es el único dogma, ante el que no cabrá tolerancia alguna. Pretendía con ello “hacer de las creencias religiosas asunto estrictamente privado”, por lo que acabaría por legitimar “la exclusión de los católicos, de los musulmanes y de los ateos”, dando paso a “una tolerancia muy selectiva” propia de “un Estado frágil que aún no es capaz de impartir la bendición *urbi et orbi*”.⁷⁶ No en vano de él se recordará

⁷⁴ El ex diputado socialista V. Mayoral Cortes, “El laicismo en la sociedad actual”, *Claves de Razón Práctica*, 1992 (19), p. 36.

⁷⁵ Cortina, A., *La ética de la sociedad civil*, cit., nota 18, pp. 144 y 145.

⁷⁶ Martínez García, J. I., “La tolerancia de Locke: una religión de Estado”, *Derechos y Libertades*, 1995 (5), pp. 52-54 y 60.

su convencimiento de que “las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo”.⁷⁷

Se considera civilmente indispensable la religión, pero ha surgido ya el intento de trazar una frontera privado-público, que no se apoyaría en el alcance real (individual o común) de los bienes que suscitan exigencias éticas, ni por tanto en la finalidad por ellas perseguida, sino sólo en su denominación —eclesiástica o estatal— de origen.

Voltaire, a su vez, considera preferible para el hombre ser “presa de todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean fuente de delitos, que vivir sin religión”, dado que “tiene siempre necesidad de un freno”; pero recelará también de la presencia pública de lo religioso.⁷⁸

Resulta menos explicable —prejuicios aparte— que hoy se reproduzcan actitudes similares. La memoria histórica puede, sin duda, justificar iniciales recelos, pero no parece legítimo convertirlos de modo apriorístico en rígidos anatemas. No parece pecar de irenista quien apunta que “Locke, modelo a un tiempo de religiosidad y antidogmatismo, supo ver con lucidez que la religión era un peligro para la paz y el orden público”; la receta laicista le parecerá coherente: conviene separar las funciones de la religión y de la política: aquélla es un asunto privado, de convicciones personales, mientras que la política es pública.⁷⁹ Se aventurará en consecuencia que el creyente entra con dificultad en el mercado de la opinión: “necesita la fe para

⁷⁷ Ortiz-Ibarz, J. M., *Qué leyes obedecemos? Así pensó John Locke, ibidem*, pp. 70 y 71. Tampoco V. Camps deja de anotar este rechazo de la increencia: para Locke, “el ateo no era fiable”, *Virtudes públicas*, 2a. ed., Madrid, Espasa, 1990, p. 87.

⁷⁸ Al respecto el estudio de Ocáriz, F., *Voltaire. Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Emesa, 1979, p. 60. Para A. Cortina si Voltaire no concibe “un Dios implicado en el mundo y en la historia”, es porque “para una razón llevada de un iluminismo extremo, que Dios se haga hombre es incomprensible, por humillante”. “Un mundo que termina”, *ABC*, 21 de noviembre de 1994.

⁷⁹ Camps, V., *Virtudes públicas, cit.*, nota 77, p. 82.

ser él, y en cierto modo antepone lógicamente la cuestión de la fe a su condición de agente racional”, lo que le convertiría en “un agente social muy complicado”.⁸⁰

Tan interesante dictamen podría invitar a ponerse en guardia respecto a previsibles argumentos de autoridad, o ante presumibles displicencias a la hora de rebatir los argumentos en juego. Menos legítimo sería que llevara a bloquear de entrada todo posible diálogo, o incluso a trcarlo, descalificando cualquier argumento que el creyente pudiera utilizar, tratándolo de antemano como irracional por su simple conexión próxima o remota con instancias religiosas.

Tal actitud resultaría por lo demás especialmente inadecuada a la hora de tratar a los católicos, dado que la misma doctrina que profesan aspira a asumir unas exigencias éticas cognoscibles sin necesidad de revelación sobrenatural, abiertas por definición a la argumentación racional. Tal actitud es muy distinta a la de confesiones religiosas que, por vincular la ética a una ley divino-positiva a la que sólo cabría acceder por la fe, tienden inevitablemente a hacer de la conversión personal indispensable condición de entendimiento, con lo que hacen por demás superflua toda argumentación. Es precisamente en este ámbito argumentativo donde unas y otras deberán ser puestas a prueba.

Problema colateral es el de la importancia que se reconozca a la autonomía moral a la hora de forjar la propia personalidad. Hay quienes llegan a considerar que “no son autónomos los sujetos que obedecen órdenes o son leales a determinada causa”.⁸¹ Por más que dicho criterio resulte discutible, podría si acaso justificar muy respetables valoraciones personales sobre la calidad moral de dichas actitudes, e incluso llevar decididamente a no compartirlas. A lo que no autorizaría en buena lógica es a descalificar, sin mayor discurso, argumentos que —sea cual sea la actitud personal en que se sustenten— se aportan al debate pú-

⁸⁰ Delgado-Gal, A., *Los límites del pluralismo*, cit., nota 63, pp. 44 y 45.

⁸¹ Levanta de ello acta Páramo, J. R., *Tolerancia y liberalismo*, cit., nota 69, p. 79.

blico. De lo contrario, se daría inevitablemente paso a un proceso inquisitorial, después del cual sólo aquellos cuya intimidación moral resulte favorablemente evaluada estarían en condiciones de ser reconocidos como ciudadanos. Se estaría así mezclando indebidamente el ámbito de la intimidación y el del debate público, incurriendo en flagrante intolerancia.

Si las propuestas aportadas al debate social no se contrastan por su consistencia argumental, sino que —en nombre de la neutralidad de lo público— se utilizan como filtro discriminador un supuesto origen religioso, habríamos legitimado un curioso sistema neutralizador. No cabe ignorar que estaría entrando en juego un descalificador argumento de autoridad, ya que “la obsesión por las denominaciones de origen supone que en un juicio importa menos lo que se dice que quien lo dice”.⁸² Resultarían vetadas —no en nombre de la libertad religiosa, sino de la necesidad de liberarse de la religión, como se dijo con envidiable sinceridad—⁸³ las aportaciones de los creyentes de cualquier confesión; o quizá únicamente las de los creyentes en la mayoritaria, por ser a fin de cuentas la única públicamente relevante.

Nos veríamos, a la vez, obligados a adentrarnos en la conciencia de los ciudadanos creyentes (¿habrá realmente algún ciudadano del que quepa afirmar que no ‘cree’ en algo?), para exigirles que en todo lo que tenga pública trascendencia se limiten a elegir entre propuestas libres de toda sospecha, homologadas por los ‘neutrólogos’ de turno. Esto equivaldría a conferir rango jurídico-constitucional —en contra de la letra de la propia Constitución, en el caso español—⁸⁴ a un entendimiento de lo religioso como mero

⁸² Innerarity, D., “La tolerancia y sus equívocos amigos”, *El País*, 14 de junio de 1995.

⁸³ K. Marx, al quejarse, como síntoma del carácter truncadamente “ideológico” de los derechos humanos burgueses, de que “el hombre no se liberó de la religión” sino que “obtuvo la libertad de religión” “Zur Judenfrage”, *Marx-Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1969, t. I, p. 369.

⁸⁴ El artículo 16 prevé, al margen de todo confesionalismo, relaciones de cooperación entre el Estado y las confesiones socialmente relevantes, aceptadas de mal grado desde el laicismo; *cfr.* Prieto Sanchís, L., quien por aquel

postizo para uso doméstico y no como dimensión antropológica radical. Tal disyuntiva reviste, sea cual sea la solución que se le ofrezca, una inevitable dimensión “confesional”.

Se ignora llamativamente que quien no cree que la verdad exista difícilmente tendrá motivo alguno para buscarla e intentar llevarla a la práctica. De ser coherentes, los que así razonan se verían abocados a la parálisis intelectual y a la atrofia ética, lo cual afortunadamente no suele ser el caso. Por lo demás, se excluye así de manera maniquea la obvia posibilidad de que, sin renunciar a la búsqueda y profundización en la verdad, haya quienes intenten que sus exigencias lleguen a encontrar proyección pública, enriqueciendo la vida democrática, a través precisamente de una argumentación rigurosa y tolerante, siempre atenta al razonamiento ajeno.

Parece más razonable que demos paso a un generoso ámbito de tolerancia civil, sin argumentos de autoridad, pero también sin soterrados anatemas contra quienes buscan la verdad (convencidos de que existe) y se esfuerzan por proyectarla en la convivencia social, intentando hacerla más humana. De lo contrario, ante tantos problemas públicos que exigen respuestas éticas, nos veríamos abocados a una intolerante paradoja: sólo podrían intervenir en el debate los convencidos de que lo que proponen no es verdad.

5. La frontera de lo intolerable

Pocos negarán, a estas alturas, que resulta inconcebible imaginar a la tolerancia disociada de la libertad. No vendrá mal, por tanto, insistir en que no menos imaginable sería una tolerancia desvinculada de la verdad. Ya vimos que dos de sus ingredientes resultan ininteligibles sin referencia a unos criterios objetivos: el

entonces entendía que ello podría “condenar al ostracismo a todas las demás. Lo cual no sólo puede reputarse discriminatorio, sino que representa también un virus que esclerotiza el desarrollo de la conciencia crítica y, por tanto, la participación consciente en la vida política”. “Igualdad y minorías”, *Derechos y Libertades*, 1995 (5), pp. 127, 136 y 150.

previo carácter reprochable o erróneo de la conducta u opinión a tolerar, y el principio ético que lleva, sin embargo, a no rechazar tal conducta u opinión personal. Entrará ahora en escena un tercer elemento, estrechamente vinculado a los anteriores.

Los más dispares autores coinciden sintomáticamente a la hora de suscribir que la tolerancia no puede nunca ser indiscriminada: no cabe tolerar lo intolerable. No resulta nada complicado esbozar una antología: “El problema de crear una verdadera cultura de la tolerancia es fijar los límites de lo tolerable”.⁸⁵ “La tolerancia empieza a ser una debilidad cuando el hombre comienza a tolerar cosas intolerables, cuando empieza a tolerar el mal”.⁸⁶ “Un simple sentido común nos dice que no todo puede ser tolerado. Por ejemplo, no se puede tolerar que una determinada religión sacrifique niños a sus dioses”.⁸⁷ “Unas políticas sin escrúpulos para invocar razones étnicas —o históricas— de dominación: eso debiera ser lo intolerable. Mientras no le pongamos límites a la tolerancia, mientras transijamos con todo lo que no nos afecta personalmente, será difícil erradicar actitudes que sólo en teoría son anacrónicas”.⁸⁸ “Lo que no puede tolerarse es que no se respete a las personas. Lo que no puede tolerarse es que se tomen decisiones que les afectan sin tenerlas significativamente en cuenta. Y esta ‘intolerancia’, a mi entender, es irrenunciable”.⁸⁹

Ello implica un tercer punto de referencia objetivo: junto al que fundamentaba el inicial rechazo y el que justificaba que —aun teniendo competencia para hacerlo— no se lo llevara a cabo, surge el que establece esa frontera más allá de la cual la tolerancia perdería todo sentido.

⁸⁵ Navarro Valls, R., “1995, año de la tolerancia”, *El Mundo*, 31 de diciembre de 1994, a propósito del proyecto de Declaración sobre la Tolerancia elaborado por encargo de la UNESCO.

⁸⁶ Havel, V., *ABC Cultural*, 5 de mayo de 1995.

⁸⁷ López Calera, N. M., *Derecho y tolerancia*, cit., nota 60, p. 4.

⁸⁸ Camps, V., “La tolerancia posmoderna”, *ABC Cultural*, 30 de junio de 1995.

⁸⁹ Cortina, A., *La ética de la sociedad civil*, cit., nota 18, p. 99.

El relativismo fuerte, propio de las éticas no cognotivistas, se ve de nuevo obligadamente descartado, si se suscribe una neta distinción entre tolerancia e indiferencia, convencidos de que “el problema fundamental es determinar los límites de lo intolerable, pues la tolerancia no puede confundirse ni con la simple indiferencia ante lo que ocurre a nuestro alrededor ni con la indulgencia cómplice con crímenes y desafueros”.⁹⁰ Lo mismo ocurrirá con las ya aludidas invitaciones a tomarse con blanda frivolidad todo lo relativo a los valores a implantar en la convivencia social, dentro de un artificial dilema que no concebiría término medio entre pensamiento ‘débil’ y fundamentalismo.

Si nada fuera verdad ni mentira no tendría sentido tolerar un error (convertido en imposible por definición) ni cabría desaprobado nada (¿con qué fundamento?), que mereciera luego ser tolerado superfluamente (porque nada sería intolerable). Precisamente porque existe la verdad, y se reconoce que unas proposiciones teóricas —o unas actitudes prácticas— se le acercan más y otras menos, tendrá sentido hablar de lo tolerable, y de lo en todo caso intolerable.

Mill convirtió en clásica frontera de lo tolerable el daño a tercero. Todo ejercicio, teórico o práctico, de la libertad debía ser permitido, salvo que lesionara bienes de terceros. Esto lleva al rechazo de todo paternalismo; de toda actitud que llevara a prohibir a alguien, por su propio bien, determinadas conductas u opiniones. Queda, no obstante, implícitamente abierto un doble interrogante: qué entendemos por bienes o derechos y a quién cabe considerar como tercero. A la hora de darle respuesta, toda una antropología entrará en juego.

El planteamiento individualista —eje de la tradición anglosajona y colonizador hoy de todo el ámbito occidental— tiende a considerar los derechos, no como expresión de la sociabilidad natural y de la paridad ontológica de los hombres,⁹¹ sino como

⁹⁰ Savater, F., *La tolerancia, institución pública y virtud privada*, cit., nota 67, pp. 30 y 31.

⁹¹ Al respecto nuestros trabajos incluidos en *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 127-168, y, en concreto, las referencias a Sergio Cotta en p. 155.

esferas de acción blindadas a la injerencia de los otros y muy especialmente del Estado, tercero por excelencia. Por otra parte, la visión atomística de la sociedad, como mero mecanismo de sincronización de aislados individuos independientes, sin otras mutuas obligaciones que las derivadas de pactos expresos, llevará fácilmente a negar al otro la condición de tercero.

Cualquier intento ajeno de defender un bien jurídico, más allá de los propios derechos individuales, se rechazará como intolerable imposición. Quien se empeña en que yo libere a mi esclavo o deje nacer al feto no defendería ninguno de sus derechos individuales, sino que pretendería imponerme agresivamente una convicción personal limitando abusivamente mi libertad. En realidad, los derechos que esgrime “tienen por función neutralizar preferencias externas, o sea, preferencias acerca de cómo deben vivir los demás”.⁹² A falta de sociabilidad natural, nada hay que faculte a convertirse en tercero habilitado para defender los derechos de aquellos que no los hayan visto contractualmente reconocidos. Cualquier bien jurídico no reconocido como derecho no merecerá respeto obligado; quien se empeñe en que se imponga jurídicamente se verá rechazado por intolerante.

Las implicaciones éticas de todo intento de delimitación del ámbito de lo jurídico nos llevarán a recordar, en un doble sentido, la existencia de una delimitación moral del derecho.

En un primer sentido, surge la necesidad de deslindar el ámbito de lo jurídico —que ha de aspirar, modestamente, a garantizar una pacífica convivencia, especialmente atento a que la sociedad no quede bajo mínimos— respecto a la moral —que, más ambiciosa, nos invita a buscar máximos de felicidad o perfección.

Resucita así la alusión a lo privado y lo público, a la hora de decidir qué dimensiones de la conducta humana deberán o no ser objeto de control jurídico. El individualismo, como hemos visto, tenderá a “privatizar” bienes jurídicos básicos —como la vida del no nacido o el derecho universal a disponer de bienes sufi-

⁹² Lo detecta en el planteamiento de R. Dworkin, Páramo, J. R., *Tolerancia y liberalismo*, cit., nota 69, p. 85.

cientes para el propio sustento...— dejando al altruismo moral su posible respeto. El totalitarismo convertirá a la persona en mera materia prima de lo público, negándole el derecho a excluir del control jurídico aspectos tan íntimos como las creencias religiosas o la vida familiar.

Surge así un segundo sentido de la delimitación moral del derecho. No se trata sólo de que haya que huir de una simplista identificación entre lo moral y lo jurídico, sino de que todo intento de trazar el límite entre ambos —estableciendo qué ingredientes morales han de verse protegidos por el derecho y cuáles no— se apoyará inevitablemente en un juicio ético. No será —paradójicamente— posible, sin adentrarse en la moral, delimitar moral y derecho.

6. *Tolerantes de verdad*

Llegada la hora de concluir, todo invita a poner en cuestión forzados encadenamientos de dilemas que emparejarían, por una parte, relativismo axiológico, neutralidad de lo público y laicismo —que se identificarían indisolublemente con la actitud tolerante—, inevitablemente enfrentados, sin posible término medio, a objetividad axiológica, traslado de convicciones a lo público y fundamentalismo religioso.

El balance sería bien diverso: el relativismo ético, si se toma en serio, resulta incompatible con la tolerancia; la delimitación de lo públicamente relevante nunca es neutral; el laicismo, que arrincona a la plural mayoría creyente, se convierte paradójicamente en confesional y fundamentalista. Sólo criterios axiológicos objetivos, por problemática que resulte su captación práctica, permiten fijar la triple frontera (recusable, tolerable, intolerable) que la tolerancia lleva consigo. El obligado traslado de convicciones a lo público —sin el que el derecho resulta ininteligible— ha de estar abierto a todo el que se preste a argumentarlas razonadamente. Cada cual debe aportar sus propias convicciones, sin que nadie pueda arrogarse legitimación alguna para dar paso a

prácticas inquisitoriales; sea para hacer posible la imposición al modo integrista de determinadas convicciones religiosas, sea para excluirlas amparándose en una truncada neutralidad laicista.

Tolerancia y verdad acaban reconciliándose, a la vez que su centro de gravedad se desplaza del ámbito gnoseológico de la teoría del conocimiento al ámbito práctico de las actitudes éticas y políticas. Ser tolerantes no es desembarazarse de la verdad y el bien, para poder así ignorar plácidamente el error y el mal. Ser tolerantes es ser capaz de ver en el otro siempre a una persona, portadora de intangible dignidad, sea cual sea el juicio que sus opiniones o sus conductas merezcan.

Sólo desde ese punto de partida cabrá ser tolerante con la persona a la que consideramos errada, sin sentirnos por ello obligados a propalar el error —si se encontrara en minoría— para restablecer forzados equilibrios. Sólo así cabrá ser tolerante con el que actúa mal, sin vernos inevitablemente obligados a despenalizar indiscriminadamente conductas convirtiéndolas en derechos.

No es de extrañar, por ello, que la tolerancia se convierta —retóricas aparte— en flor exótica. En sociedades progresivamente interculturales, de poco servirán las invocaciones al pluralismo si faltan puntos de apoyo para superar el miedo a la diferencia, ya que a la hora de la verdad, “las sociedades pluralistas, tolerantes, de Occidente, nos proponen una muy concreta forma de vida”.⁹³ Descubrir, tras la inmediatez del otro y del diferente, la paridad ontológica de la persona, exige trascender lo físicamente aparente (raza, sexo, cultura...), y no parece estar el ambiente para metafísicas y trascendencias; pero hacia ellas habrá que orientarse, si se quiere ser tolerantes de verdad.

⁹³ A. Delgado-Gal, escéptico sobre la posible existencia de una “naturaleza humana”, entiende que “el multiculturalismo se concilia mal con la estructura democrática, que el pluralismo de los valores es una forma de cultura, y que esta forma de cultura tiene a su vez sus límites”, *Los límites del pluralismo*, cit., nota 63, pp. 49, 5, 13 y 20.