

IV. ÉTICA CIVIL Y TOLERANCIA*

Quizá conviniera ante todo recordar algunos tópicos que se manejan con frecuencia al abordar este problema; para facilitar su análisis los plantearé como dilemas excluyentes. Aludiré a cinco de ellos, para ver en qué medida la tolerancia nos obligaría a optar por uno u otro de los polos de esas diversas tensiones.

El primero de los tópicos nos invita a contraponer ética pública y ética privada; las convicciones que cada cual asuma en su intimidad, en el recinto de lo que a veces se llama “privacidad”, y lo que cabría considerar de curso social en el ámbito de lo público.

El segundo tópico plantearía como dilema el reconocimiento de una objetividad ética —habría contenidos éticos objetivos— y la necesidad de asumir, como punto de partida inexcusable, el relativismo: admitir que, en cuanto a contenidos éticos se refiere, nada es verdad ni mentira.

El tercero nos llevaría a oponer un ámbito de lo público o de lo político presidido por principios éticos, mientras que en el otro extremo encontraríamos la afirmación de que la razón de Estado tiene una lógica propia que eximiría a sus actividades de dicho control.

El cuarto tópico invitaría a contraponer una ética material o de contenidos a una ética meramente procedimental.

Como último dilema a manejar, podríamos aludir al enfrentamiento entre la confesionalidad, que proyectaría sobre lo público los

* Apertura Jornadas Universitarias del Pirineo, El Grado (Huesca), 25 de julio de 1995 (inédito).

dictados de una determinada jerarquía religiosa, y el laicismo, que considera que dicho ámbito debe mantenerse absolutamente cerrado a cualquier propuesta a la que quepa atribuir origen religioso.

Jugando con estos cinco tópicos nos encontraríamos en condiciones de identificar el concepto de tolerancia del que deberíamos partir a la hora de diseñar nuestra convivencia civil.

Hoy mismo, mientras viajaba hacia acá, he leído algunos de los múltiples artículos de prensa publicados con motivo del Año de la Tolerancia. Uno de ellos arrancaba de la contraposición inevitable entre tolerancia y fundamentalismo; un nuevo tópico de actualidad. Ante cualquier tópico, parece aconsejable levantar —primero— acta de su existencia, para analizar —luego— si, además de tópicos, son también verdad.

Sutilmente se nos invita, una y otra vez, a entender que la tolerancia obliga a asumir una serie de respuestas dentro de estos cinco dilemas de los que hemos arrancado. En el aludido en segundo lugar, la tolerancia exigiría diferenciar netamente la ética privada de la pública, prohibiendo cualquier traslado de convicciones éticas personales a este ámbito: no cabría imponer esas convicciones personales a los demás sin incurrir en una intolerancia fundamentalista.

La tolerancia exigiría también partir de un planteamiento relativista, según el cual no hay nada que sea verdad ni mentira en el ámbito de la ética, como no lo habría en el del arte o, en general, en el de las emociones, los gustos o los sentimientos. Todos ellos tendrían más que ver con la voluntad, con lo que uno quiere o desea, que con realidades que podamos conocer.

En tercer lugar —punto quizá más discutible, aunque creo que enlaza lógicamente con los anteriores y posteriores— la tolerancia nos llevaría a optar por la razón de Estado —plasmada en una serie de exigencias técnicas de la lógica peculiar de lo político— más que por el intento puritano y rigorista de preservar unos principios éticos, considerados tan sólidos y serios como para resultar innegociables y capaces de condicionar toda actividad en el ámbito de la cosa pública.

En cuarto lugar, una actitud tolerante obligaría a que en el ámbito de lo público se sostuviera una ética meramente procedimental, sin pretender que determinados contenidos deban condicionar su regulación. Habría que limitarse a fijar unos procedimientos que nos permitan entendernos a unos y otros.

Exigencia de la tolerancia sería, por último, el laicismo. El alma del fundamentalismo radicaría precisamente en el intento, indebido, de trasladar elementos religiosos del ámbito de lo íntimo al de lo público, lo que llevaría consigo unas inevitables secuelas de intolerancia, dogmatismo, integrismo etcétera, claramente escenificados hoy día en el ámbito internacional.

La tolerancia, por tanto, exigiría optar por estas cinco posibilidades, descartando las otras. Fundamentalista sería, por ejemplo, empeñarse en imponer las propias convicciones privadas a los demás en el ámbito de lo público; o empeñarse en defender la existencia de una ética objetiva, como si hubiera cosas que objetivamente en el ámbito ético fueran verdad, y por ende racionalmente cognoscibles, por la vía de una posible racionalidad práctica. Lo mismo ocurriría cuando se postula una ética de contenidos y no meramente procedimental, o, por último, si se pretende que convicciones personales de raíz religiosa puedan tener reflejo en el ámbito de lo público.

Desplegada esta tipología inicial, propondría por mi parte cinco afirmaciones que me parecen inseparables de la tolerancia, para someter a contraste si ella nos exigiría realmente optar por estas otras cinco posibilidades y no por las contrarias. Estas cinco afirmaciones serían las siguientes:

1o. La tolerancia es el alma o el fundamento del sistema democrático.

2o. Sólo partiendo de una frontera de lo intolerable tiene sentido la tolerancia, lo que sugiere que no es lo mismo la tolerancia que el todo vale.

3o. Si lo anterior es cierto, parece claro que resulta imprescindible contar con una ética con relevancia pública. Al fijar deter-

minadas conductas consideradas intolerables, estamos ya aportando una serie de elementos éticos a los que reconocemos dicha relevancia.

4o. En el ámbito público resultarían imprescindibles exigencias éticas que van más allá de lo jurídico, y de su capacidad de garantizar con sanciones la frontera entre lo tolerable y lo intolerable. Para que la convivencia social resulte realmente tolerable hace falta que, además de las exigencias jurídicas, jueguen también otros elementos éticos y se vean reconocidos en la vida social.

5o. Afirmaría, por último, que las convicciones personales son un imprescindible alimento de la ética civil en una sociedad pluralista.

Repararé, pues estas cinco afirmaciones, para ver en qué medida serían compatibles con la solución propuesta a los dilemas iniciales.

Que la tolerancia es el alma o fundamento del sistema democrático es algo que nadie parece poner en duda. En la Modernidad, que tanto tiene que ver con la tolerancia, surgen dos planteamientos claramente contradictorios.

Por una parte, la opción por desvincular a la política de la ética. Se pretende superar la pretensión clásica de enmarcar todos los saberes prácticos dentro de la ética, que llevaba a que, en Aristóteles, ética y política llegaran prácticamente a identificarse. No sólo la política, también la economía y otros saberes prácticos, tendrían una lógica o racionalidad peculiar, por lo que no tendría sentido intentar proyectar sobre esos campos unos principios éticos previos. Tal actitud llevaría a un falta de racionalidad política, económica, etcétera, con la consiguiente ineficiencia o perturbación...

Frente a esta opción, tópicamente ejemplificada en Maquiavelo, encontramos los modelos iusnaturalistas de la modernidad, convencidos de que unos principios racionales expresivos de la naturaleza del hombre deberían articular todo lo relativo a la con-

vivencia social. Se proyecta un derecho natural *more geometrico*, que desde esos principios fundamentales va derivando lógicamente toda una gama de consecuencias, hasta tejer un mapa de conclusiones prácticas sobre el deseable diseño de la conducta social. Baste recordar los planteamientos contractualistas, que parten de unos derechos inalienables de la persona como fundamento de las normas capaces de limitar legítimamente la libertad. En ambos casos juega un modelo iusnaturalista de fondo, apoyado en exigencias éticas vinculadas a la propia naturaleza humana, llamadas a presidir el ámbito de lo político. Se trata de una constatación muy elemental, que tiende a olvidarse.

Fue la segunda opción, y no la primera, la que sirvió de fundamento al sistema democrático moderno. Nuestra democracia es un producto iusnaturalista; sea cual sea su modelo: el contractualista anglosajón o el racionalista del continente. Por el contrario, el planteamiento maquiavélico de la razón de Estado no ha desembocado en ninguna innegociable democracia, sino que tiende a considerar las formas de gobierno como factores aleatorios. Lo importante era educar a un príncipe eficaz. Es fácil adivinar la nula afinidad entre tolerancia y razón de Estado, en la medida en que ésta tiende a excluir la existencia de una frontera de lo intolerable.

Hablar de tolerancia democrática significa, por el contrario, reconocer que hay actitudes, tomas de postura y conductas sociales que, por considerarse intolerables, nunca cabría legitimar. Hacerlo en nombre de una razón de Estado supondría declarar un estado de excepción, para salirse de la democracia aunque sea por una temporada. Los estados de excepción, como es sabido, están condicionados en las Constituciones democráticas por requisitos muy tasados: exigencia de una declaración formal y fijación expresa de un plazo; no cabe, pues, situarse al margen de la ética democrática de manera inconfesada ni indefinida.

La razón de Estado enlaza, más fácilmente que con la democracia, con un relativismo opuesto a ella. Resulta más lógico defender la razón de Estado cuando se asume que ningún principio

ético es verdadero ni falso, dando paso a una lógica o una racionalidad política ajena a dichos fundamentos. La tolerancia, por el contrario, se apoya en unos principios éticos condicionantes de la convivencia social, incompatibles con una razón de Estado inconfesada e indefinida.

No vendrá mal otra constatación elemental. El relativista tiende a afirmar que la primera exigencia (si no la única...) de la democracia deriva del principio de las mayorías; pero la tolerancia nos recuerda que eso no es cierto. La primera exigencia de la democracia será, por el contrario, la defensa de unos derechos fundamentales, capaces —por definición— de hacerse valer contra la mayoría; contra la minoría suele resultar menos necesario... La defensa de los derechos humanos se diseña contra la mayoría. El artículo 53.2 de la Constitución española, por ejemplo, no excluyendo la posibilidad de que ambas Cámaras legislativas —Congreso y Senado— decidan unánimemente negar el contenido esencial de un derecho fundamental, dictamina que el resultado ha de considerarse nulo.

Salvo que suscribamos una fe en la armonía pre-establecida —según la cual todo el mundo sería todo lo bueno que quiere ser...— sólo partiendo de una frontera de lo intolerable tiene sentido la tolerancia. La tolerancia no puede significar que todo vale; porque si todo vale la convivencia resultaría intolerable; esto ya lo decía alguien tan poco piadoso como Thomas Hobbes. O trazamos para nuestra conducta unos límites que no cabe rebasar o nos comeremos unos a otros: el hombre acabaría siendo un lobo para el hombre. Si no demarcamos jurídicamente el territorio, y dejamos que cada cual afirme su territorialidad, la convivencia se haría imposible.

De nuevo se hacen difícilmente compatibles la tolerancia y el relativismo, que nos sugiere que todo puede valer. Un relativismo menos vulnerable se acogería a planteamientos historicistas: en cada momento histórico habría en efecto conductas que habría que considerar intolerables. La esclavitud en su época habría sido legítima, como en otro momento exterminar a los judíos, o

abandonar a su suerte a los bosnios, o cualquier otro atropello de los derechos humanos. Si eso es la tolerancia... Más bien sería indiferencia, e incluso una desaprensiva actitud insolidaria. Por el contrario, tolerancia no es sinónimo de insolidaridad; se la especifica más bien como un diálogo entre personajes interesados en relacionarse con otros.

La tolerancia es, pues, incompatible con el relativismo, lo que desmentiría el segundo de nuestros tópicos iniciales. La tolerancia lo que exige es proponer la verdad, renunciando a imponerla. Ahí radica la falacia del dilema inicial, según el cual o no hay verdad —relativismo— o, si la hay, la verdad acabaría necesariamente siendo impuesta: fundamentalismo. La fórmula tolerante no renuncia a proponer la verdad, aunque sí a imponerla en la medida (veremos cuál...) en que ello sea posible.

Una cosa es renunciar a imponer la verdad y otra, bien distinta, negar su existencia. Si negamos la verdad, todo pierde sentido. Karl Popper, el teórico de la sociedad abierta, es un claro convencido de la existencia de la verdad. Una sociedad abierta a la verdad la busca, consciente de que su capacidad de captarla es siempre limitada, por lo que siempre hay algo que aprender del otro. Nos acercaremos más a la verdad en la medida en que intentemos argumentarla para convencer al otro. Quien convence al otro, renunciando a vencerlo con una imposición, se convence a sí mismo, al consolidar lo que ha captado de la verdad. Esto no significa que la verdad sea un conjunto de proposiciones arbitrarias que cada cual plantea a su antojo, para luego —entre todos— guisar un jugoso gazpacho. Proponer la verdad es, pues, renunciar a imponerla, pero nunca negarla como impone el relativismo.

Sin verdad no hay tolerancia. La tolerancia es un modo de buscar la verdad, nunca su sustitutivo. Lo que excluye es el planteamiento presuntuoso del que se considera propietario de la verdad. Es preciso abrirse a la verdad, mantenerse receptivo, porque nunca llegaremos a adueñarnos de ella como para poder despacharla a nuestros vecinos de manera expeditiva.

Veámos que hace falta una frontera de lo intolerable para que la tolerancia pueda jugar; porque, si no, al final se impondrá el más fuerte. Hay autores, sin embargo, que descalifican la tolerancia por considerarla expresión de la ética de los débiles; sólo quien sabe que va a perder pedirá que se le tolere. Cuando, por el contrario, se considera imprescindible marcar un ámbito de lo intolerable se necesitan unos elementos éticos con relevancia pública. No basta con una exhortación moral, más o menos piadosa.

En todos los países existe un código penal, que no es sino el núcleo duro de la ética pública de una sociedad; la protección de sus más relevantes valores éticos. Un código penal no se entiende sin unos valores éticos a los que se reconozca tanta importancia para la convivencia social como para justificar que se pueda incluso privar al hombre de la libertad; y en algunos sitios hasta de la vida, si queremos ponernos trágicos... De ahí que entre en juego el principio llamado de mínima intervención penal, que invita a reducir en lo posible las conductas a las que se adjudica ese tipo de sanción, para recurrir a sanciones más ligeras —de tipo administrativo, por ejemplo— útiles para corregir desviaciones sin llegar a la privación de libertad.

En el contenido de cualquier código penal se detectan valores éticos a los que se concede tanta importancia como para incluirlos dentro de ese ámbito de mínima intervención. Si se quiere saber cuál es la ética que una sociedad hace suya, basta con examinar su código penal; qué sanción prevé para la cooperación o inducción al suicidio, que es como se refleja en el código penal español a la eutanasia, o qué sanción se prevé para quien atente contra una especie animal protegida —delito ecológico—; será muy fácil derivar de ello conclusiones.

Reconocida la existencia de este código ético con proyección penal, habrá que preguntarse qué relación podría guardar con esa ética procedimental, que algunos consideran la única admisible en el ámbito de lo público. Ética procedimental podría significar dos cosas distintas. Podría tratarse de una ética sin contenidos definidos, basada en simples esquemas procedimentales; pero para

eso está el derecho procesal, como su nombre indica. El derecho penal, más que con infracciones procedimentales, tiene que ver con desafueros de particular calado. Problema distinto es que con ética procedimental no estemos aludiendo a una ética sin contenidos determinados, sino a cómo se fundamentan sus contenidos. En vez de una fundamentación de corte ontológico-metafísico, se nos propondría —postkantianamente— una de orden meramente procedimental. Es lo que nos proponen Rawls, Habermas o Apel...

En todos estos autores se nos habla de contenidos, y no de que lo público pueda regularse con meras recetas procesales. Para que la convivencia sea posible es preciso, desgraciadamente, recurrir al derecho penal. No sé de ningún país que lo haya abolido, por el momento...

A la hora de fijar un criterio de demarcación de los elementos éticos que han de considerarse vinculantes en lo público, hasta el punto de exigir la sanción penal, es inevitable realizar juicios de valor sobre sus contenidos. No cabía, por ejemplo, una respuesta meramente procedimental cuando el Tribunal Constitucional español se preguntó en 1985 si la vida del no nacido debía o no estar protegida penalmente. El alcance ético-material de la respuesta se hizo inevitable. Es siempre obligado abordar juicios sobre contenidos al decidir si algo es o no exigible penalmente para garantizar una convivencia humana. No cabe, como consecuencia, adoptar actitudes neutrales ante las cuestiones que afectan al ámbito de lo intolerable, al traspasarse la frontera entre una convivencia humana y otra no merecedora de tal nombre. Esto es precisamente lo que pretende todo código penal: trazar una frontera entre una sociedad donde es posible una convivencia humana y otra que se situaría bajo mínimos por tolerar lo inhumano. Para evitar esta segunda posibilidad, no duda en privar de la libertad, si necesario fuera.

Ante estas cuestiones no cabe neutralidad, porque la inhibición no es neutral. A veces, desde una óptica individualista, se llega a afirmar que no tenemos más obligaciones que aquellas que hemos consentido. Lo dice la misma sentencia del Tribunal Cons-

titucional español de 1985, cuando habla del supuesto del aborto en caso de violación. La mujer no ha consentido y, por tanto, no se le podría obligar a asumir al hijo. Curiosa afirmación. No es verdad que sólo tengamos otras obligaciones jurídicas —no hablo de las morales...— que las derivadas de un contrato; salvo que ‘privaticemos’ toda nuestra existencia, desligándonos insolidariamente de los demás. Según el propio ordenamiento jurídico español, si cuando alguien se desangra en una cuneta se pasa de largo, no se está renunciando a ejercer un virtuoso altruismo, sino que se incurre en un delito de denegación de auxilio. No cabe alegar que uno no es agente de seguros, o que —siéndolo— no lo es de la empresa con la que la víctima había suscrito su póliza. Por el mero hecho de tratarse de un ser humano en grave peligro estamos obligados a ayudarlo, aunque no hayamos consentido ni deseado asumir tal obligación.

Existen, pues, obligaciones jurídicas que derivan del mero hecho de ser humanos; así como somos titulares de determinados derechos por el mero hecho de ser humanos. Lo que estaría en juego no es tanto la dignidad de la víctima, sino nuestra propia dignidad, que nos exige reaccionar porque lo reconocemos como un igual. El planteamiento individualista es falaz, porque la inhibición no puede ser neutral ante determinadas situaciones. Quien pasara de largo estaría infringiendo estrictas exigencias de justicia; por más que autores individualistas anglosajones evoquen la parábola del buen samaritano, al estimar que no habría sino una obligación puramente moral.

Hay, por tanto, contenidos éticos que exigen siempre respeto; y de ellos, precisamente, deriva la obligación de respetar los procedimientos. Por eso las normas procesales se convierten en derechos fundamentales. No olvidemos que la mayoría de los recursos de amparo en el derecho español buscan cobijo en el artículo 24 de su Constitución, cuya dimensión procesal no rebasaría aparentemente lo formal. Tales procedimientos se convierten en fundamentales en la medida en que garantizan la protección de contenidos éticos de peculiar relevancia; no los sustituyen, sino

que están a su servicio. Habrá, pues, que defender contenidos éticos, sin perjuicio de respetar normas procedimentales, a la hora de explicitarlos en su dimensión histórica y práctica, siempre cuestionable. Las exigencias éticas habrán de ser llevadas a la práctica, respetando unos procedimientos, por supuesto, pero sin ningún escamoteo sustitutivo. Cuarta consecuencia, por tanto: la incompatibilidad entre tolerancia y ética procedimental, si por tal se entendiera una ética que intentara prescindir de contenidos, siempre polémicos, para refugiarse en procedimientos asépticos.

Hemos, sin embargo, de ir aún más allá: en el ámbito público resultan imprescindibles exigencias éticas que van más allá de lo jurídico, por más que los españoles no estén habituados a reconocerlo, sobre todo cuando asumen responsabilidades de gobierno. Me refiero a las polémicas responsabilidades políticas, que no tienen mucho que ver con el código penal, sino que están concebidas para que la frontera de la mala gestión política no se sitúe tan baja como para obligar a aquél a entrar en escena. Mientras que en el ámbito del derecho penal —al jugar el principio de presunción de inocencia— todo ciudadano privado es inocente hasta que alguien pruebe lo contrario, en el ámbito político todo hombre público se ve sometido al principio de convalidación de la confianza. Se verá, en consecuencia, obligado a ganarse día a día la confianza de sus representados, disipando de inmediato la mínima duda que sobre ella pueda cernirse. En tal caso será él quien tenga que probar persuasivamente que continúa siendo de fiar; si no lo logra, aun siendo inocente, habrá de irse a casa, donde tampoco se encontrará tan mal...

Al fin y al cabo, el propio Tribunal Constitucional español da por sentado que los hombres públicos apenas tienen menos protegida su intimidad, al menos cuando entra en conflicto con el derecho ciudadano a dar y recibir información sobre asuntos de interés general. En la conducta de los hombres públicos casi nada dejará de revestir tal carácter. Afirmaciones que, referidas a un ciudadano privado, carecerían de interés, y por tanto implicarían una intromisión inconstitucional, serán procedentes si se refieren

a un hombre público.⁹⁴ De un hombre público cabe decirlo prácticamente todo; se pueden sacar a relucir todos sus trapos, para que el público pueda juzgar si los considera suficientemente limpios. Tal juicio dependerá del código (no penal, sino de ética pública metajurídica) que cada sociedad establece sobre qué conductas deben generar responsabilidades políticas.

Hemos entrado de lleno bajo el principio de máxima intervención pública. Es obvio, pues, que sólo con el derecho penal no conseguiremos un ambiente social tolerable. Cuando en un país —quizá España...— a un político sólo se le puede exigir que no se convierta en criminal convicto, acaban floreciendo políticos criminales amparados en una abusiva presunción de inocencia. Sin duda, o al político se le exige algo más o acabará muy por debajo de tan precario límite; entiéndase como un fácil pronóstico...

De ahí mi acuerdo con un socialista de pro, si bien de talante ‘crítico’, cuando afirmaba que la tolerancia no sirve como núcleo de una tarea educativa, aunque deba encontrarse entre sus ingredientes ineliminables; se debe educar para la tolerancia, pero “al fin y al cabo, se es realmente tolerante, no desde el vacío moral e ideológico, sino sólo desde la fortaleza que proporciona una verdadera identidad”.⁹⁵ Educar sólo sobre la tolerancia supondría educar en torno al vacío. Hay que educar en torno a unas convicciones, y también en torno al imprescindible respeto a los procedimientos a la hora de proponerlas en el ámbito de público. Resulta pues incompatible la tolerancia con esa propuesta que traza un abismo entre lo público y lo privado, a la que se refería el primero de los tópicos que hemos analizado.

⁹⁴ De ello me he acabado ocupando cuando, ya sin escaño parlamentario, para más de uno he dejado de serlo: “De la protección de la intimidad al poder de control sobre los datos personales. Exigencias jurídico-naturales e historicidad en la jurisprudencia constitucional”, discurso de recepción, sesión del 18 de noviembre de 2008, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2008, pp. 104-108.

⁹⁵ Sotelo, I., “El Estado y la educación”, *El País*, 11 de julio de 1991.

A la hora de la verdad, buena parte de la responsabilidad política consistirá en la necesidad del hombre público de someter a control la coherencia existente entre sus libres convicciones privadas y su actividad pública; si no la demuestra, difícilmente se le considerará de fiar. El mundo anglosajón no deja de ofrecer frecuentes —y, para un español, exagerados— ejemplos al respecto. La incoherencia con las propias convicciones no parece el modo más razonable de conquistar la pública confianza. En un sistema pluralista el hombre público podrá profesar lo que le parezca, pero se esperará de él que actúe en consecuencia, si no quiere defraudar la confianza de quien previó que sería coherente con sus convicciones. La gente sensata no deposita su confianza en quien, al asegurar que es neutral, se convierte más bien en imprevisible. Más que tranquilizarse al saber que está en manos de alguien que no es nada, le animará a ser algo, a comportarse tolerantemente, y a granjearse así su confianza.

En un sistema democrático, las convicciones —también las religiosas...— son un decisivo alimento de la ética civil de una sociedad pluralista. Por ello hay que andarse con ojo ante las inconfesadas guerras de religión que con tanta facilidad se suelen plantear entre los latinos. Es cierto que en el sistema constitucional español —a diferencia de lo que formalmente ocurre en otros del contexto europeo— no caben planteamientos propios de un Estado confesional. Queda, pues, excluido que un ciudadano pueda acudir a argumentos de autoridad —que sólo tendrían relevancia en el ámbito de su comunidad religiosa— para dirimir debates de alcance público. Asunto distinto, y sin duda legítimo, es que nutra con ellos sus convicciones, sin ahorrarse recurrir a otros argumentos, de curso social, para que los demás compartan como modelo de conducta pública lo que le parece exigible. Quien quiera podrá reconocer una autoridad religiosa, y asumir sus planteamientos, pues está en su derecho —fundamental, por cierto—, pero tendrá que recurrir a un arsenal argumental compatible; lo que no podría es endosar a sus vecinos por decreto una actitud de la que ellos, por suerte o por desgracia, no son partícipes.

No cabe imponer las propias convicciones a los demás, recurriendo a meros argumentos de autoridad, en una sociedad pluralista; pero no cabe tampoco montar un juicio de intenciones basado en el establecimiento inquisitorial de ‘denominaciones de origen’ rechazables, mediante la apelación a argumentaciones del tipo de: no acepto su propuesta, porque si está formulando ese modelo de conducta es, en el fondo, porque se lo ha aconsejado el cura... Vaya usted a saber cuál es, en el fondo, la raíz de los argumentos de cada cual; nadie argumenta desde cero. En una sociedad tolerante no cabe investigar el fondo de nadie; simplemente se dialoga y se argumenta. Sustituir la laboriosa argumentación por la expeditiva descalificación apoyada en juicios de intenciones es intolerancia inquisitorial. Resucitar, en homenaje a la tolerancia, métodos tan justamente denostados, no parece muy imaginativo.

Más de uno, al hacerlo, confiere —quizá inconscientemente— rango confesional al laicismo, lo que no deja de resultar meritorio. Cuando se pretende expulsar de lo público toda opinión sospechosa de connivencia con lo religioso, obligándola a recluirse en la más devota catacumba, se nos está empujando hacia un inconfesado Estado confesional. Se obliga al hombre público a comportarse como si fuera laicista, que no es sino una opción religiosa determinada empeñada en expulsar de lo público a toda otra. Lo democrático es argumentar, partiendo cada cual de sus convicciones y buscando argumentos compartibles, que puedan llevar al acuerdo con otros. Así se enriquece el juego democrático, y no imponiendo sin debate ese paradójico fundamentalismo en que acaba derivando el laicismo, en su intento de prohibir que pueda decirse en público algo que resultara sospechoso de la más remota genealogía de orden religioso.

En resumen, la tolerancia se nos ha mostrado emparentada precisamente con los polos excluidos en los dilemas que inicialmente detectábamos, y no en sus privilegiadas parejas.

Al final, lo tolerante de verdad es tener convicciones personales y ser capaz de proyectarlas de una manera razonable sobre lo público, sin privar a los demás de sus ventajas.

Ejercer la tolerancia es buscar, en su dimensión práctica e histórica, las exigencias objetivas de la ética e intentar argumentarlas de cara a los demás; es conseguir que así la política y la vida pública estén sometidas a principios éticos y no a la razón ‘de Estado’ del primer vivales que se suba al escenario.

Ser tolerante sería saber argumentar una ética de contenidos, en vez de confiar en no se sabe qué procedimientos, como si nos fueran a arreglar nuestros más graves problemas sin necesidad de polémicos debates.

La tolerancia nos llevará, por último, en el ámbito de lo público, a abominar de todo confesionalismo, o sea, de todo intento de imponer argumentos de autoridad, incluido —por supuesto— el argumento de autoridad laicista, según el cual no bastaría con tener razón, sino que haría falta también no dejar la más ligera sospecha de previo contacto con la esfera de lo religioso.