

## TOLERANCIA, FUNDAMENTALISMO Y LAICISMO \*

di ANDRÉS OLLERO

La celebración del Año internacional de la Tolerancia ofrece 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 esta efemérides ha dado pie en España, en la literatura académica e incluso en las páginas de opinión de medios de especial difusión.

Valga como primera paradoja que, pese a que tolerancia emparenta con apertura, no rara vez las apelaciones a ella aparecen 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 – al darse por supuestos – suelen pasar inadvertidos.

Baste citar los que se plantean entre *Ilustración y Autoridad* o *Progreso y Tradición*. Más cercano al tema de nuestro Encuentro será el que enfrenta *Crítica y Dogmas*. Ni que 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.

No deja de ser curiosa la evolución sufrida por este consolidado dilema. Inicialmente, en pleno ambiente de guerras de religión, los dogmas confesionales se reputan socialmente dañinos en la medida

---

\* Estas reflexiones forman parte de un trabajo de mayor amplitud que, con el título *Tolerancia y verdad*, vió más tarde la luz en "Scripta Theologica", 1995 (XXVII-3), pp. 885-920.

en que invitaban al conflicto. Para Voltaire, la discordia es el peor mal del género humano y la tolerancia su único remedio, en la medida en que aquietaba las fuentes de conflicto. Hoy, por el contrario, los dogmas – religiosos, por supuesto – llevarían con su pesadez fundamentalista<sup>1</sup> a quitar alas al pensamiento, arruinando ese dinamismo dialéctico sin el que una sociedad pluralista no tendría sentido. Lo que se considera ahora socialmente nociva 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 respetos en pleno siglo XX»; y 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»<sup>2</sup>.

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 aparece como mayoritario. Con la imposición de este veto a la pre-

---

<sup>1</sup> La concatenación dogmas-religión-fundamentalismo figura entre los tópicos en España hoy más florecientes. Valgan dos ejemplos. «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» – frase con la que arranca el artículo del Catedrático ex Presidente del Congreso de los Diputados G. PECES-BARBA, *Fundamentalismo y tolerancia* en “ABC” 30.VI.1995. «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» – sólo un mes antes, el también Catedrático y ex Presidente del Tribunal Constitucional F. TOMÁS Y VALIENTE: *Contra ciertas formas de tolerancia* en “El País”, 30.V.1995.

<sup>2</sup> A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid 1994, p. 96.

sencia 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<sup>3</sup>. Se decide 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* ante 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”<sup>4</sup>.

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 previsibles 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»<sup>5</sup> –; de todo ello acabaría resultando que no se deben admitir valores absolutos, pero haberlos haylos ...

---

<sup>3</sup> G. PECES-BARBA, marcando una frontera privado-público, se muestra drástico: «tanto el creyente ciudadano como el ciudadano creyente son dos modelos a rechazar» – *Ética, Poder y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1995, p. 17. A. CORTINA apunta, por el contrario, que 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» – *Ética civil y religión*, PPC, Madrid 1995, pp. 5, 10, 11, 119 y 13.

<sup>4</sup> La propuesta de R. Rorty sería arquetípica al respecto: «tomarse algo en serio significa creer en ello, y la creencia es intolerancia potencial, es decir, inquina antidemocrática», anota críticamente J.L. BARCO, *La democracia vacía*, incluida como introducción a J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid 1995, p. 17.

<sup>5</sup> N.M. LOPEZ CALERA, *Derecho y tolerancia*, en *Jueces para la Democracia*, 1992 (16-17), pp. 3, 4 y 7.

Asunto distinto sería abandonar el rigor kelseniano, para adentrarse por los caminos de una consciente y resignada *frivolidad*, convencidos de que «la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud»<sup>6</sup>. 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 sentido “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»<sup>7</sup>. 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»<sup>8</sup>. 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

---

<sup>6</sup> J. RATZINGER, que registra este planteamiento de R. Rorty, no duda en considerarlo desmentido por la historia, *El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista* en *Verdad, valores, poder*, (cit. en nota 4), p. 93. No deja igualmente 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, ibidem*, p. 37.

<sup>7</sup> A. CORTINA, *Ética civil y religión* (cit. en nota 3), p. 105. A. DELGADO-GAL recuerda a su vez que «la idea de que una sociedad pluralista alojará todo tipo de valores es errónea», *Los límites del pluralismo*, Papeles de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, n. 21, Madrid 1995, p. 30.

<sup>8</sup> F. D'AGOSTINO, *Diritto, pluralismo e tolleranza*, en *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, p. 172.

hará libres» les 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»<sup>9</sup>, lo cual – aparte de sonar bastante bien – no deja de ser activamente verdad.

No hay duda de que sin *libertad* no cabe “acceso” real a la verdad; meramente impuesta tendría más de postizo ortopédico que 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 – como se columbra – resultara 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, incluso, obligados a difundirlo, bloquearíamos todo progreso.

Que la conducta sea “mala”, y considerada en consecuencia rechazable, se ha convertido – guste o no<sup>10</sup> – en uno de los tres elementos clásicos de la tolerancia. Los otros dos serían que quien tolera esté, por sus competencias, en condiciones de prohibir el acto, y que renuncie a ello tras ponderar otros valores concurrentes a los que atribuya mayor relevancia<sup>11</sup>. La tolerancia no sólo exige un

---

<sup>9</sup> Lo ha hecho repetidamente G. PECES-BARBA en artículos de prensa como *La tolerancia: entre la verdad y la libertad* “ABC” 27.VI.1994, o un año después *Fundamentalismo y tolerancia* “ABC” 30.VI.1995.

<sup>10</sup> No parece gustarle a F. TOMÁS Y VALIENTE, al aludir *Contra ciertas formas de tolerancia* (cit. en nota 1) a «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».

<sup>11</sup> E. GARZON 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*

punto de referencia razonable; implica incluso la simultánea existencia de dos, necesitados de ponderación: el que empuja a considerar que la conducta sería digna de desaprobación y el que plantea la razonabilidad de una excepción.

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»<sup>12</sup>. 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, a lo largo de siglos de catolicismo, es de obligado reconocimiento y aportaría, como "lección para el futuro", una invitación a *argumentar con convicción*: «la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad»<sup>13</sup>.

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.

---

*de tolerancia* «Claves de Razón Práctica» 1992 (19), p. 16. F. Savater, tras la obligada referencia a John Stuart Mill, insiste en «la desaprobación por lo tolerado», que «subraya que tolerar no es suspender nuestro juicio acerca de creencias y conductas», y «poder de obstaculizar o prohibir», que «indica que la tolerancia nunca es la resignación del impotente, sino la restricción voluntaria del poderoso», *La tolerancia, institución pública y virtud privada* "Claves de Razón Práctica", 1990 (5), p. 30. J.R. Paramo subraya que «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, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993, pp. 48 y 24.

<sup>12</sup> JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 46.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Tertio millennio alveniente*, 35. Se trataría de 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».

Hablar de *prudencia* en este contexto significa rechazar dos extremos viciosos. Se descarta, por un lado, un burdo *pragmatismo*, que invita 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 – “método” – obligado para su proyección práctica<sup>14</sup>. 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.

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<sup>15</sup>.

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 plu-

---

<sup>14</sup> M. ROHNHEIMER señala con acierto que «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 conclusiones práctico-políticas de los principios de derecho natural se convierte fácilmente en empresa arbitraria», *Perché una filosofia politica?*, «Acta Philosophica» 1992 (1/2), pp. 249 y 251.

<sup>15</sup> De ello nos hemos ocupado en nuestro libro *¿Tiene razón el derecho? Entre método científico y voluntad política*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1996.

ralidad de soluciones, “verdaderas” todas ellas en la medida en que le sean tributarias.

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 <sup>16</sup>.

Justificada estaría una actitud de recelo hacia el juego de planteamientos con transfondo 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 *perfeccionamiento personal* – y las que inevitablemente han de acabar imponiéndose en el ámbito público, para que resulte viable una *convivencia colectiva* que no imposibilite – a fuer de inhumana – aquella búsqueda.

Los *clásicos* de la tolerancia no dejaron de abordar estas cuestiones, recogiendo 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 auténtico dogma, ante el que no cabrá tolerancia alguna»; pretendiendo «hacer de las creencias religiosas asunto estrictamente privado», 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*» <sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Muy sensible ante todo intento de «diferenciar laicismo y laicidad» se muestra el docente y ex Diputado socialista V. MAYORAL CORTÉS, aunque él mismo brinda un parámetro adecuado para valorar su postura, al afirmar que le parece tan rechazable como «si alguien se empeñara en matizar la diferencia abismal» entre «el liberalismo y la libertad o el socialismo y lo social» ... *El laicismo en la sociedad actual*, «Claves de Razón Práctica», 1992 (19), p. 36. A. CORTINA distingue, por el contrario, 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», *La ética de la sociedad civil* (cit. en nota 2), pp. 144-145.

<sup>17</sup> J.J. MARTINEZ GARCÍA, *La tolerancia de Locke: una religión de Estado*, “Dere-

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 las exigencias éticas planteadas, ni por tanto en la finalidad por ellas perseguida, sino sólo en la *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<sup>18</sup>.

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*<sup>19</sup>. Se aventura que el creyente entra con dificultad en el mercado de la opinión: «necesita la fe para 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»<sup>20</sup>.

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 trucarlo, descalificando cualquier argumento que el creyente pudiera utilizar, tratándolo de antemano como irracional por su simple conexión próxima o remota con instancias religiosas.

---

chos y libertades”, 1995, (5), pp. 52, 53, 54 y 60. «Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo», cita J.M. ORTIZ-IBAR en *¿Qué leyes obedecemos? Así pensó John Locke, ibidem*, cir., pp. 70-71. La propia V. CAMPS no deja de anotar también este rechazo de la increencia: para Locke, «el ateo no era fiable», *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid 1990 (II ed.), p. 87.

<sup>18</sup> Al respecto el estudio de F. OCARIZ, *Voltaire. Tratado sobre la tolerancia*, Eme-sa, Madrid 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.XI.1994.

<sup>19</sup> V. CAMPS no parece pecar de irenista cuando 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 parece 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», *Virtudes públicas* (cit. en nota 17), p. 82.

<sup>20</sup> A. DELGADO-GAL, *Los límites del pluralismo* (cit. en nota 7), pp. 44-45.

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 condición indispensable, haciendo 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»<sup>21</sup>. 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 público. 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 supuestas “denominaciones de origen”<sup>22</sup> de orden religioso, habríamos legitimado un curioso *sistema neutralizador*. Resultarían vetadas – no en nombre de la libertad religiosa, sino de la necesidad de liberarse de la religión, como se dijo con envidiable sinceridad<sup>23</sup> – las aporta-

<sup>21</sup> Lo recoge J.R. PARAMO, *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nota 11), p. 79.

<sup>22</sup> Actuarían, paradójicamente, como descalificador argumento de autoridad. En efecto, como apunta D. INNERARITY, «La obsesión por las denominaciones de origen supone que en un juicio importa menos lo que se dice que quién lo dice», *La tolerancia y sus equívocos amigos* «El País», 14.VI.1995.

<sup>23</sup> K. MARX, que se queja, como síntoma del carácter trucadamente “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* en *Marx-Engels Werke*, Dietz, Berlin 1969, t. I, p. 369.

ciones de los *creyentes* de cualquier *confesión*; o quizá únicamente de los de 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 alguno del que quepa afirmar que no “cree” en algo?), para exigirles que en todo lo que tenga pública transcendencia 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<sup>24</sup> – a un entendimiento de *lo religioso* como mero postizo para uso doméstico y no como *dimensión antropológica radical*; disyuntiva que revisite, 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, para hacerla más humana. De lo contrario, ante tantos problemas públicos que exigen respuestas éticas, nos veríamos abocados a una *intolerante paradoja: sólo podrán intervenir en el debate los convencidos de que lo que proponen no es verdad*.

Pocos negarán, a estas alturas, que resulta inconcebible imaginar a la *tolerancia* disociada de la *libertad*. No vendrá mal, por tan-

---

<sup>24</sup> El artículo 16 prevé, al margen de todo confesionalismo, relaciones de colaboración entre el Estado y las confesiones socialmente relevantes, aceptadas de mal grado desde el laicismo; cfr. por ejemplo L. PRIETO SANCHIS, que entiende 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), p. 139.

to, 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 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*<sup>25</sup>. Ello implica un *tercer punto de referencia objetivo*: junto al que fundamentaba el inicial rechazo y el que justificaba que – aún 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.

El relativismo fuerte, propio de las éticas “no cognotivistas” se ve de nuevo obligadamente descartado, si se suscribe esta neta distinción entre tolerancia e indiferencia<sup>26</sup>. 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.

---

<sup>25</sup> Valga una breve antología. «El problema de crear una verdadera cultura de la tolerancia es fijar los límites de lo tolerable», R. NAVARRO VALLS, 1995, *año de la tolerancia*, «El Mundo» 31.XII.1994, a propósito del proyecto de Declaración sobre la Tolerancia elaborado por encargo de la UNESCO. «La tolerancia empieza a ser una debilidad cuando el hombre comienza a tolerar cosas intolerables, cuando empieza a tolerar el mal», V. HAVEL “ABC Cultural” 5.V.1995. «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»; N.M. LOPEZ CALERA, *Derecho y tolerancia* (cit. en nota 5), p. 4. «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»; V. CAMPS, *La tolerancia posmoderna*, “ABC Cultural” 30.VI.1995. «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»; A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil* (cit. en nota 2), p. 99.

<sup>26</sup> «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»; F. SAVATER, *La tolerancia, institución pública y virtud privada* (cit. en nota 11), pp. 30 y 31.

*Si nada fuera verdad ni mentira*, no tendría sentido tolerar un error (convertido en imposible por definición), ni cabría desaprobada 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 derechos de terceros. Esto lleva al *rechazo de todo* paternalismo, que pretendiera prohibir a alguien, por su propio bien, determinadas conductas u opiniones. Queda, no obstante, implícitamente abierto un *doble interrogante*: qué entendemos por 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<sup>27</sup>, sino como 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 defiende ninguno de sus derechos individuales, sino que pretende imponerme agresivamente una convicción personal limitando abusivamente mi libertad<sup>28</sup>. A falta de sociabilidad natural, nada hay que faculte a convertirse en tercero para defender los derechos de aquéllos que no los hayan visto contractualmente reconocidos. Cualquier bien jurídico no reconocido como derecho

---

<sup>27</sup> Al respecto nuestros trabajos incluidos en *Derechos humanos y metodología jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, pp. 127-168 y, en concreto las referencias a S. CORTA en p. 155.

<sup>28</sup> «Los derechos tienen por función neutralizar preferencias externas, o sea, preferencias acerca de cómo deben vivir los demás», apunta, comentando el planteamiento de R. Dworkin, J.R. PARAMO, *Tolerancia y liberalismo* (cit. en nota 11), p. 85.

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 resaltar, 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 suficientes 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*.

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 → laicismo – que se identificarían indisolublemente con la actitud tolerante –, inevitablemente enfrentados, sin posible término medio, a objetividad axiológica → traslado de convicciones a lo público → fundamentalismo religioso.

El balance sería bien diverso: el relativismo ético, si va 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 convicciones, sin que nadie pueda arrogarse legitimación alguna para dar pie a prácticas inquisitoriales, bien para dar paso a la *imposición* al modo *integrista* de determinadas convicciones religiosas, bien para excluirlas amparándose en una *trucada neutralidad laicista*.

*Tolerancia y verdad* acaban reconciliándose, a la vez que su centro de gravedad se desplaza del 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 tolerante 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 tolerantes 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 multiculturalistas, de poco servirán las invocaciones al pluralismo<sup>29</sup> si faltan puntos de apoyo para superar el “miedo a la diferencia”<sup>30</sup>. Descubrir, tras la inmediatez del otro y del diferente, la paridad ontológica de la persona exige transcender lo físicamente aparente (raza, sexo, cultura ...), y no parece estar el ambiente para metafísicas y transcendencias; pero hacia ellas habrá que orientarse, si se quiere ser *tolerantes de verdad*.

---

<sup>29</sup> 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»; a la hora de la verdad, «las sociedades pluralistas, tolerantes, de Occidente, nos proponen una muy concreta forma de vida», *Los límites del pluralismo* (cit. en nota 7), pp. 49, 5, 13 y 20.

<sup>30</sup> JUAN PABLO II – en su discurso de 5.X.1995, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, sobre *Los derechos de las naciones*, 9 – ha destacado este rasgo, tras señalar que «el mundo debe aprender todavía a convivir con la diversidad», resaltando que «hay una fundamental dimensión común, ya que las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal».

Francesco D'Agostino  
(a cura di)

# *Ius divinum*

Fondamentalismo religioso  
ed esperienza giuridica



G. Giappichelli Editore – Torino

© Copyright 1998 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO  
VIA PO 21 - TEL.: 011-81.53.111 - FAX: 011-81.25.100  
E-Mail: GIAPPI@VENTURANET.IT

ISBN 88-348-7172-3

*Il volume è stato pubblicato con il contributo del CNR*

*Composizione:* Compograf - Torino  
*Stampa:* M.S./Litografia s.r.l. - Torino

NESSUNA PARTE DI QUESTO VOLUME PUÒ ESSERE RIPRODOTTA IN QUALSIASI  
FORMA A STAMPA, FOTOCOPIA, MICROFILM O ALTRI SISTEMI,  
SENZA IL PERMESSO SCRITTO DELL'EDITORE.