

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1

SOBRE LA TOLERANCIA
Y EL PLURALISMO

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1

RAFAEL SANZ VALDIVIESO

SOBRE LA TOLERANCIA
Y EL PLURALISMO



MURCIA 2008

© Instituto Teológico de Murcia OFM
Centro Agregado de Teología
Fundamental
Facultad de Teología. PUA.
Plaza B. Andrés Hibernón, 3
E - 30001 MURCIA
Teléf.: 968 24 56 08
Fax: 968 23 31 62
E-Mail: itmsecrt@um.es

Web: franciscano.org
(Cuadernos de Teología Fundamental 1)
I.S.B.N.: 978-84-86042-75-2
Depósito Legal: MU-2.041-2008
Imprime: Selegráfica, S.L.

© Editorial Espigas
C/. Doctor Fleming, 1
E - 30003 MURCIA
Teléf.: 968 23 99 93
Fax: 968 24 23 97
E-Mail:
editorialespigas@telefonica.net
Web:
franciscanosofm.es

ÍNDICE

Presentación	7
Introducción	9
1.- Preliminares: los términos	13
2.- Tolerancia y tensiones en el mundo globalizado	21
3.- Tolerancia y comportamientos.....	27
4.- Tolerancia y pluralismo: breve historia	31
5.- Tolerancia: diferentes aspectos	41
6.- Tolerancia después de Trento.....	55
7.- Tolerancia y dignidad humana.....	64
8.- Conclusiones.....	74

Presentación

A lo largo del siglo XX se ha hecho un gran esfuerzo en el campo teológico. Las perspectivas de la teología actual han cambiado debido a la exégesis bíblica, a las ediciones críticas de los Padres de la Iglesia y Pensadores Medievales, a los trabajos sobre los Dogmas del Cristianismo, al uso de métodos nuevos de investigación aportados por la ciencia, al diálogo permanente con los acontecimientos habidos en nuestra historia más reciente, etc. Todo ello sitúa a la Teología ante retos nuevos no contemplados en épocas anteriores. Esto también ha afectado a la Teología Fundamental, que versa sobre la credibilidad de la Revelación. En la actualidad se profundiza sobre la veracidad de la fe cristiana y sus relaciones con las demás religiones, la historicidad de la vida de Jesús de Nazaret, su pretensión mesiánica y la universalidad de su mensaje salvador, además de la dimensión subjetiva de la fe, habida cuenta de las nuevas concepciones antropológicas aportadas por las ciencias humanas, etc. Se pretende, pues, ofrecer al mundo contemporáneo, fragmentado en tantas culturas, un sentido de vida que lleva consigo la revelación de Dios manifestada en Cristo Jesús.

La riqueza que entraña el Cristianismo hay que exponerla de una forma razonable y comprensible al mundo actual. Por consiguiente, la Teología debe dialogar con las ciencias y las situaciones de todo tipo que experimentan los pueblos, para que el mensaje salvador de Jesús recale en los hombres y suscite la esperanza que tuvo con su presencia en Palestina y la experiencia de su Resurrección en las primeras comunidades cristianas. Los «Cuadernos de Teología Fundamental» pretenden hacerse eco de todo ello. Porque, si es cierta la secularización galopante que observa-

mos en el Occidente cristiano, no lo es menos los deseos de un sentido de vida y una transformación de la sociedad que están contenidos e impulsados por el mensaje cristiano. Muchas veces, la dificultad está en acertar con la respuesta adecuada a lo que la sociedad espera del Cristianismo, según los problemas que padece, y responder a las esperanzas que anida para transformar las situación actual; otras veces, se necesita abrir el horizonte a gentes, pueblos y sociedades encerrados en sus intereses, hambruna, y falta de justicia y libertad; algunas situaciones expresan el ansia de relacionarse con un Dios que ayude al hombre a lograr su plenitud y saciar su sed de eternidad, estancada y frenada por diversas circunstancias y ajenas a la propia voluntad.

De todo ello quieren hacerse eco estos «Cuadernos» según la experiencia cristiana de Francisco de Asís y la tradición del pensamiento franciscano, avalado por siglos de reflexión y de diálogo con las culturas más diferentes. La experiencia franciscana del Evangelio y de la vida se sitúa entre la revelación que Jesús hace de la salvación de Dios y las situaciones concretas que viven las gentes en sus culturas. Ella ha sabido, históricamente, establecer una relación y originar diálogos entre la novedad evangélica y las tradiciones ancestrales que transmiten los pueblos, con las que se identifican, con sus interpretaciones sobre su origen, permanencia y final de la historia. La relación entre el sentido de vida que emana del Evangelio y los propuestos por las culturas han producido un fruto evidente en las evangelizaciones llevadas a cabo por los franciscanos en América, Asia y África a lo largo de sus ocho siglos de existencia. Y esto debe continuar con el mundo nuevo que se está alumbrando en la actualidad, con la interrelación de todos los pueblos surgida por la globalización, que no es sólo un movimiento económico y comercial, sino cultural y religioso. De ahí que estos «Cuadernos» intenten transmitir las nuevas situaciones culturales, los nuevos valores emergentes, las nuevas interpretaciones de la fe cristiana, las nuevas vivencias evangélicas, etc., puestas en diálogo permanente con el contenido de la Revelación cristiana.

SOBRE LA TOLERANCIA Y EL PLURALISMO

Introducción

Desde los años setenta y ochenta del pasado siglo XX hemos asistido a una profunda transformación cultural en la sociedad occidental, que se ha ido ampliando a todo el mundo, y ha dado lugar a una sociedad plural; ha influido y transformado los hábitos sociales y las relaciones personales, familiares e internacionales. No menos en la vida cristiana o en la presencia de la Iglesia dentro de esta sociedad pluralista. Hemos pasado de una sociedad cristiana más o menos unitaria y homogénea — acaso entendiendo de una forma rígida la unidad— a la eclosión de un mundo racionalizado y técnico que se ha descentralizado en algunos aspectos, pero en tantos otros se ha globalizado —no sólo por la importancia de la información y de las comunicaciones, incluidas las referidas a la vivencia religiosa y a la experiencia de la fe—. Es un reto que nos exige valorar el tiempo que nos es concedido, sin ceder a nostalgias del pasado ni resignarse a soñar en una especie de ghetto, y reflexionar seriamente y, con la ayuda de la fe, iluminar las realidades humanas.

Tenemos que percibir qué dirección lleva el viento de la historia y aceptar que la sociedad occidentalizada tiene un sentido —o hay que ofrecérselo— descubriendo que la historia no se repite, no necesita repetirse. Requiere la valentía de profundizar las intuiciones del mejor humanismo de raíz cristiana y los temas esenciales de la fe, ante la pujanza de una creencia casi general en la omnipotencia de la tecnología —todo es técnica-

mente factible— y de un mundo materialista que ha restringido —acentuando individualísticamente— cualquier posibilidad de salvación al poder de su propia autorreferencia y a su estar en el mundo. En este sentido precisamente cabe plantear el valor de la tolerancia a la luz de esta transformación cultural y social, para intentar comprender el significado de esta perspectiva global y sus horizontes terrenos. A la vez hay que tratar de iluminarlos desde la fe, aunque sea dentro de los llamados preámbulos de la fe, ya que ésta no abdica de nada de lo humano, porque la gracia supone la naturaleza, como la fe el conocimiento natural¹.

Estas indicaciones nos llevan a pensar en la tolerancia como un valor positivo dentro del contexto de nuestro mundo global y pluralista, ya que puede estar presente en campos muy diversos, desde los distintos ámbitos de la vida social y religiosa hasta la aplicación política de las leyes o de las relaciones internacionales. La tolerancia es importante para nuestro tiempo, y para el pensamiento contemporáneo, que la ha planteado desde la verdad con sus exigencias éticas y desde el respeto que requiere la libertad. Tolerancia no significa, en primer lugar, el mero soportar una carga, o el sobrellevar condiciones adversas, sino la dimensión del respeto de las ideas, los actos y los valores de los demás, cuando son diferentes de los nuestros. Es decir, la aceptación de la diversidad como un valor positivo que

¹ La intención es indicar algunas pistas de reflexión tomadas del abundante intercambio de noticias y situaciones de nuestro mundo, sin pretender establecer una base inamovible. Espero no caer en la presunción al presentar una visión completa. Sólo pretende subrayar aspectos que están al alcance de todos y que deben mucho a tantos autores y pensadores que han aportado su reflexión para llegar a una comprensión mejor del enorme dinamismo sociocultural de nuestra época. Puede verse una buena contribución en J. OLIVEIRA BRANCO, *A era da globalização. Perspectivas, questões, desafios*, en *Estudos Teológicos* 12 (2008) 129-202.

ayuda a entender la igualdad de las personas y afianza el reconocimiento de sus derechos. A la vez requiere un deber compartido, para aceptar la realidad personal y social que se vive cada día, las convicciones personales que deben tenerse en cuenta, no tanto para depender de lo que propone la “corrección política”, como para ofrecer las actitudes humanas que dan a la tolerancia su sentido profundo: el amor a la verdad y la sinceridad, el respeto, el sentido de la justicia y, si se piensa desde la fe, la caridad y la abnegación. El punto de partida es el valor de la persona en sí misma más allá de su procedencia, de su cultura o estilo de vida, de su raza, de su religión, o de los medios o bienes que posea².

Con estas indicaciones ya podemos adelantar que no entendemos la tolerancia como indiferencia (la propuesta frecuente del “todo vale y todo es igual”, a no ser que *toque* a mis intereses), ni como mera capacidad de maniobra social (si no me perjudica o no me condiciona, que hagan lo que quieran; no es mi problema), que esconde la verdad de las situaciones prácticas y de las tensiones. Esto sería tolerancia por defecto, aunque sea estratégicamente rentable. La reflexión que proponemos a continuación ha sentido el estímulo de los problemas humanos, culturales, sociales y religiosos que plantea la globalización y el pluralismo de nuestro mundo actual. Es cierto que a veces se piensa que la globalización y el pluralismo promueven no tanto la tolerancia cuanto la permisividad, o la fácil acomodación a lo predominante, apelando al recurso del progreso. Y como de

² En la tradición bíblica hay indicaciones referidas a la acogida al extranjero, cf. Éx 20,20; Lev 19,33-34; Jer 7,4-6, Ez 22,7. La actitud de Jesús de Nazaret siempre tiene en cuenta al enfermo, al extranjero, a la mujer, al pecador, al pequeño, como indica por ej. Lc 13,22-30 sobre los que entrarán en el reino, que ofrece una base de tolerancia positiva. La actitud de Jesús es mucho más que tolerancia, pues indica el modo evangélico de ejercerla. Se podría leer desde este punto de vista Lc 7,36-50.

hecho, ningún país o grupo humano puede vivir al margen de los demás, se asiste al intercambio sin control de operaciones financieras o comerciales y de la comunicación e información globales. Y se tiene la sensación de que ese descontrol se acentúa en la desigualdad entre emisores y receptores (es lo que indica especialmente el desequilibrio Norte/Sur) y en la transformación de la memoria histórica, porque se impone la cultura de mercado por defecto, en la que suele predominar lo efímero.

La dominación mediática sería el paso previo a la dominación económica. Esta es una actitud egoísta y reductora que se desentiende de las propias convicciones, o de la verdad y de sus exigencias. Por lo tanto, resulta intolerante para las conciencias, porque en el fondo no acepta la diversidad, sino que tiende a la colonización del pensamiento y a esconder al conocimiento realidades llamativas de países pobres. Mientras tanto desborda la información superficial y de las desigualdades que se muestran en la propaganda de bienes simbólicos, cuando escasea lo elemental para la vida. Es una forma de intolerancia que muestra su dimensión global.

Para que tenga sentido cristiano —como preámbulo o condición que posibilita la fe, la esperanza y la caridad— la tolerancia no puede ser ciega sino clarividente y justa ante estos procesos que afectan al pluralismo informativo.

Este «Cuaderno de Teología Fundamental» es deudor de todos los autores citados en la bibliografía y de tantas otras lecturas e intercambios, enseñanzas recibidas, que no siempre aparecerán citadas explícitamente, pero que han servido para desarrollar la exposición. Desearía no haber sido infiel al pensamiento recibido y no parecer presuntuoso al pedir una disposición benevolente a quienes deseen leerlo.

1. Preliminares: los términos

1.1. La palabra «globalización»³ (a veces se ha empleado “mundialización”) se ha extendido universalmente en poco tiempo, dejando de ser un neologismo para designar una característica de la vida en general, que afecta a toda la población de la tierra. Son muchos los aspectos que comprende, pero ha sido definida, sobre todo, por la interconexión de las relaciones comerciales, financieras, transacciones de bienes y servicios realizadas a escala mundial, movimiento de personas e intercambio de ideas, a la que se suman los avances tecnológicos. La facilidad de la comunicación, los «medios de comunicación» de gran alcance y en especial la televisión, que coloca sus productos — con mayor audiencia cuanto más superficial es su contenido—, dan lugar a que la globalización tecnológica relativice las distancias. De hecho, convierten la globalización en un estilo de vida con unas consecuencias muy variadas, de gran repercusión humana y social, entre ellas la aceleración del proceso de acercamiento de las personas, y con ellas de los sistemas sociales o los estilos de vida, de religión, sistemas diversos de convivencia social y política, que caracterizan el pluralismo cultural. Es cier-

³ Cf. M. CASTELLS, *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*. Alianza Editorial Madrid 1997-1999. El diario El Mundo.es/especiales/2001/07/sociedad/globalizacion, en su página web, ofrece datos económicos, políticos y de desarrollo tecnológico. Hay también una página web dedicada al asunto, globalización.org que ofrece datos, noticias y opiniones sobre el fenómeno, con especial atención a Latinoamérica. Es cierto que la globalización se ha presentado ante todo como fenómeno económico, pero son innegables las repercusiones sociales y políticas, quizá no siempre evidentes, y también desde el punto de vista religioso o del intercambio cultural. No es menos importante el aspecto de la distancia creciente entre las sociedades desarrolladas y las que están en condiciones precarias, debido al contexto globalizador discriminatorio para el “cono sur del mundo”.

to, además, que la globalización tecnológica⁴ mediante *Internet* vuelve accesibles todos los productos, al menos virtualmente, en cualquier punto de la tierra, con la consiguiente globalización de actividades económicas. Esto facilita realmente los intercambios, pero también los condicionamientos, porque adquiere importancia predominante lo que los medios ofrecen como relevante, sea útil o totalmente inútil, *determinando* al público conforme a la línea elegida. Es una consecuencia de la cultura globalizada dominante.

1.2. El fenómeno se caracteriza por su alcance económico, pero también por la repercusión social y de intercambio de civilizaciones, que no siempre es visto con agrado. Por eso la globalización promueve un proceso de *uniformización* —a veces definido como homogeneización de modas, tipos, marcas, música, imágenes, ideas de consumo, una verdadera recolonización de opciones—, que no carece de puntos difíciles ni de riesgos. Al establecer, de hecho, una ley de dependencia mutua, afecta a la misma concepción del «bien común», que ahora alcanza una dimensión internacional imprescindible. Sus virtualidades han vuelto *permeable* toda la tierra por la llamada economía de mercado, que ofrece bienes de consumo variados, y por la información que circula con gran facilidad. En una perspectiva de conjunto contiene aspectos negativos, pues ha dado lugar a lo que podemos caracterizar como «nuevas pobrezas» junto a las ya existentes que, de forma transversal, están presentes en el primero, en el segundo y en el tercer mundo; son consecuencia del

⁴ Las dos expresiones, globalización tecnológica o de la información y globalización económica, las emplea J. OLIVEIRA BRANCO, “A Era da Globalização. Perspectivas, questões, desafios”, en *Estudos Teológicos* 12 (2008) 129-202, esp. 130. Este artículo es una excelente reflexión sobre el asunto y sus implicaciones.

empobrecimiento y de la injusticia que produce el dominio comercial e intelectual y cultural, o militar, de parte de unos pocos sobre muchos, consecuencia de un predominio de lo económico sobre el desarrollo humano.

Es la reducción del ser humano como *medio* al servicio de la economía, o al patrón social tipo «consumir es vivir»⁵. El hecho de ver reducido el ser humano a la condición de productor o de consumidor es una consecuencia de la economía de mercado globalizada, al que contribuyen las nuevas tecnologías, que han creado una real interdependencia, inseparable de la globalización, no siempre equilibrada, por culpa de los conflictos de intereses o por las diferencias de desarrollo humano y económico.

1.3. En la descripción de estos datos, que tienen su vertiente social, política, religiosa y ética, no se trata de ser pesimistas, ni de ver la globalización sólo como «un conjunto de influencias exteriores que condicionan la vida humana a escala planetaria», con sus ambigüedades, o su aplicación según las conveniencias⁶. Se trata, sobre todo, de entender sus circunstancias en cuanto afectan a las personas; por eso, en todo este proceso no faltan puntos difíciles que nos hacen pensar en las reacciones que manifiestan intolerancia, y que intentamos comprender por los datos que son de dominio público (sin pretender agotar su varie-

⁵ Cf. OLIVEIRA BRANCO, "A Era da Globalização", 131-132.156. Alguna vez se ha dicho que la "globalización es, en general, la difusión de la cultura, las ideas, los productos, los espectáculos y la política de Norteamérica". Cf. POLLY TOYNBEE, "¿Quién teme a la cultura global?", en A. GIDDENS-W. HUTTON (Eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona, 2001, 269,272. Pero sería exagerado e injusto pensar que Norteamérica es responsable de los males de la globalización, aun reconociendo su predominio en los instrumentos de comunicación y de innovación, que tanto han contribuido a poner en marcha la globalización cultural.

⁶ Cf. OLIVEIRA BRANCO, "A Era da Globalização", 133,141-143.

dad, por su evidente complejidad) para que nos ayuden a ver la oportunidad de la tolerancia y los aspectos positivos del pluralismo. De esta forma también podremos descubrir cómo la inferioridad de condiciones, o el riesgo de manipulación, en los procesos de desarrollo humano, a menudo produce exclusión o marginación, que ampliada a escala global alcanza a muchas personas. Son situaciones que dan lugar a las tensiones que destruyen la convivencia civil, porque, en la práctica, ponen en peligro la dignidad humana, el ejercicio de la libertad, la confianza en las instituciones, la tolerancia y la responsabilidad.

1.4. Algunos datos de tales situaciones, que superan la noción común de globalización reducida a su vertiente tecnológica o económica, se encontraban ya en las reflexiones propuestas por el Juan Pablo II. Acaso sea él la personalidad mundial de los últimos años que más ha destacado en la promoción de la globalización de la solidaridad y de la esperanza y de unas relaciones internacionales atentas a un intercambio respetuoso y equilibrado, favorecedor de un humanismo integrador, de una globalización humanizadora. Sus palabras proceden de un discurso dirigido a la Pontificia Academia de las Ciencias, y nos permiten concretar un poco más el objetivo de este cuaderno dedicado a plantear la tolerancia como virtud necesaria en tiempos de globalización:

«El discernimiento que como discípulos de Cristo hemos de poner en marcha, aun teniendo en su mirada el aspecto económico y financiero de la globalización, tiene como objetivo primario sus inevitables repercusiones humanas, culturales y espirituales. ¿Qué imagen del ser humano es propuesta de esa forma y, en cierto sentido, también impuesta? ¿Qué cultura es la que resulta favorecida? ¿Qué espacio es el que se reserva a la experiencia de la fe

y a la vida interior? Se tiene la impresión de que los dinamos complejos, surgidos como efecto de la globalización de la economía y de los medios de comunicación, tiendan a reducir progresivamente al ser humano a una de las variables del mercado, a un producto de intercambio, a un factor totalmente irrelevante en las decisiones más importantes. El ser humano arriesga el llegar a sentirse de ese modo aplastado por mecanismos de dimensiones mundiales sin rostro y de perder cada vez más su identidad y su dignidad de persona»⁷.

Se explica, entonces, por qué nos encontramos ante algunas de las raíces sobre las que crecen tensiones y reacciones intolerantes, de una violencia difícil de explicar o de encauzar positivamente, que destruye cualquier opción por la tolerancia.

1.4.1. Sus palabras son de gran importancia y de una indudable autoridad mundial; unos meses antes lo había propuesto de forma un poco diferente, hablando en un discurso en la séptima sesión de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales. Ante los miembros participantes, señalaba que no estando constreñidas las comunicaciones a los límites geográficos o políticos del territorio de una nación, la economía de mercado parece que ha conquistado el mundo entero, dando lugar a la interdependencia de las economías y de los sistemas sociales, a la difusión de nuevas ideas filosóficas y éticas. Esto plantea la prudente necesidad de ejercer una vigilancia, que pertenece a las comunidades,

⁷ *Discurso* de Juan Pablo II a los Miembros de las Academias Pontificias con ocasión de la Sexta Sesión pública. 8 noviembre 2001, n. 3. Cf. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/november/documents/hf_jp-ii_spe_20011108_pontificie-accademie_it.html (29 de febrero de 2008). Traducción propia.

destinada a garantizar el principio del bien común. Cuando la globalización tiende a anteponer lo accesorio a lo fundamental, «es el bien universal el que exige que la lógica intrínseca del mercado se vea acompañada por mecanismos de control. Esto es esencial para evitar el reducir todas las relaciones sociales a factores económicos y para tutelar a los que son víctimas de formas de exclusión y de marginación»⁸.

1.4.2. Recordemos, además, unas consideraciones del actual Pontífice, en su discurso del 15 de junio de 2007 a los miembros del Pontificio Consejo de la Cultura; en el 25 aniversario de su creación, señalaba la necesidad de una apertura intercultural como terreno privilegiado para el diálogo, como signo de tolerancia, e indicaba, según el punto de vista de la Iglesia, que la globalización repercute en la cultura y sus intercambios: «Por tanto, resulta aún más urgente para la Iglesia promover el desarrollo cultural, cuidando la calidad humana y espiritual de los mensajes y de los contenidos, ya que también la cultura se ve inevitablemente afectada hoy por los procesos de globalización que, si no van acompañados constantemente por un atento discernimiento, pueden volverse contra el hombre, empobreciéndolo en lugar de enriquecerlo»⁹. Esta escala de valores nos parece de enorme importancia para la comprensión de la tolerancia como dimensión del sujeto persona, y no reducido a *medio* u objeto. La tolerancia para ser operante debe garantizar la posibilidad tanto de vivir de forma positiva las diferencias, como de

⁸ Discurso de Juan Pablo II a los participantes de la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, 27 de abril de 2001. Cf. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010427_pc-social-sciences_it.html, Traducción propia.

⁹ Discurso del Papa Benedicto XVI el 15 de junio de 2007, cf. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20000126_jp-ii_addresses-pccultr_sp.html#13 consultada el 1 de marzo de 2008.

mantener la responsabilidad dejando intactas las libertades fundamentales, que nos dan la medida de la dignidad humana y de la identidad cultural a salvaguardar en el pluralismo.

1.5. Por eso, parece importante proponer el valor de la tolerancia en tiempo de globalización y de pluralismo, ya que no se limita meramente a soportar de forma pasiva lo que es inevitable. Promueve a la vez una activa interacción de valores que por el pluralismo pueden favorecer la convivencia, la paz y el bien de las personas. No propondremos aquí otras consideraciones que las que puedan ayudar a descubrir el valor de cada persona como portadora de la dignidad propia de todo ser humano, y de su importancia social. Es importante tener en cuenta el valor de la tolerancia en sus diferentes propuestas a lo largo de la historia, tanto en el aspecto filosófico como en el cultural y desde el punto de vista de la moral, o en sus repercusiones políticas, sin olvidarnos de que las democracias también pueden dar lugar a brotes de intolerancia. En el campo de las relaciones internacionales la tolerancia es un principio de convivencia pacífica que no se reduce a soportar al contrario o a la nación competidora.

1.5.1. Para evitar los procesos de exclusión y de intolerancia quizá debiera proponerse a todas las naciones, en nombre de la tolerancia y del diálogo que propone su aplicación, la celebración del día de la «interdependencia», más que de la «independencia» de las naciones. Así la aspiración a lograr una igualdad efectiva no se reduciría a los procesos que sólo anteponen la identidad sociopolítica de tipo exclusivista, ni a meras proclamas teóricas que no pasan de las buenas intenciones —los derechos humanos de papel. Los organismos responsables y las naciones políticamente estables, o en condiciones económicas de desarrollo y bienestar se sentirían impelidas a poner en marcha programas de colaboración orientados por la solidaridad, de forma concreta. Así lo requiere el problema de la inmigración, la gravísima explotación del ser humano que es el tráfico ilegal de

personas, o la exigencia de un comercio justo, que ayude a superar las graves desigualdades económico-sociales y el déficit político cultural que afecta a muchas naciones¹⁰.

1.5.2. Es un hecho que las noticias diarias nos ofrecen cada día: nuestro mundo globalizado penaliza las regiones del cono sur. Lo que se podía entender como una dinámica de distribución de bienes, lleva al resultado de una concentración o acumulación de poder adquisitivo. Es lo que resulta de la relación entre dos mundos que presentan, por un lado, pueblos sumidos en la pobreza, o en condiciones humanas ínfimas, que, con recursos básicos propios, por falta de cualificación profesional, dependen de decisiones que caen fuera de su ámbito de responsabilidad a la hora de acceder a la elaboración o al uso de esos bienes; y por otro, economías desarrolladas y opulentas, que necesitan colocar sus productos para seguir aumentando la eficacia económica. Este desequilibrio provoca tensiones e inadaptaciones, da lugar a una devastadora asimetría social global; de hecho, aquéllos se ven privados de condiciones dignas, pero cargados de influencias de usos y costumbres que la economía y la comunicación les hacen llegar sin que mejoren sus condiciones; es lo que da lugar a desplazamientos inhumanos en busca de oportunidades que les aseguren un nivel de vida digno. Es una de las fuentes de insatisfacción que produce intolerancia en nuestro mundo actual, porque no es sólo el desequilibrio social y la pobreza real lo que se pone en evidencia, sino aspectos sociales, culturales y la visión religiosa que tiende a radicalizarse, con peligro de enfrentamientos.

¹⁰ La carta encíclica del Papa PABLO VI, *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967) contiene reflexiones importantes para poder entender algunos de los dinamismos de la evolución social contemporánea. Su visión sigue siendo pertinente. Se puede consultar en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html

1.6. En estos casos es una tarea difícil proponer la tolerancia como vía de reconocimiento e integración de las peculiaridades culturales o sociales y religiosas¹¹. La cultura lleva en sí una propuesta de entender el mundo y la existencia humana, con unos valores que orientan la práctica del ser humano al insertarse en el mundo y llevar adelante la vida. Esta dimensión de la cultura es siempre comunitaria, ya que «la comunidad es el presupuesto para que la vida del individuo pueda lograrse»¹². La cultura posee también una dimensión religiosa, como parte de su historicidad, que puede entenderse como brújula interior que orienta la vida y la historia, transmisora de una regla de sabiduría, de un sentido moral y de una educación en valores, lo cual le otorga un papel de gran valor en este campo de la tolerancia para la convivencia. Estos datos son sólo un ejemplo limitado, pero creemos que indican situaciones en las que se dan las circunstancias propicias al cultivo de la intransigencia y la falta de tolerancia.

2.- *Tolerancia y tensiones en el mundo globalizado*

2.1. Otros aspectos de la transformación de nuestro mundo actual y de sus repercusiones en la concepción de la tolerancia como valor positivo, los podemos descubrir en las transformaciones vertiginosas de los últimos veinte años. Desde 1989 la escala mundial globalizada se ha reforzado con la caída de los sistemas políticos centralizados, del socialismo estatalizador, que imponía una organización de la sociedad en la que las diferencias de clase fueran superadas por medio de la supresión de

¹¹ F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La Paz. Actitudes y creencias*. 4ª ed., Ed. Espigas, Murcia 2003, 297-308.

¹² J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme, Salamanca 2005, 56-57.

toda forma de explotación del hombre por el hombre. La pretensión de alcanzar el poder y desde el poder organizar la sociedad «sin explotadores ni explotados» ha resultado un colosal fracaso. La exigencia de justicia social, que se proponía asegurar al trabajador una vida libre de cualquier sometimiento, por la distribución equitativa de los bienes, nunca se ha visto confirmada en la aplicación concreta de estas formas políticas, históricamente determinadas por el materialismo, a lo largo del siglo XX. De hecho, terminaron en el colapso de los regímenes comunistas, o del socialismo real, en el año antes mencionado, sin olvidar que con frecuencia han sido máquinas de intolerancia aplicada con todo el poder tenebroso de un estado represor. De forma parecida los regímenes totalitarios de signo contrario, o de carácter militarista, han resultado igualmente opresores y en la práctica promotores de criterios políticos intolerantes.

2.2. Los intentos de comprensión de estas formas históricas, a veces, las han caracterizado como «el fin de una ilusión». Más bien deberían denominarse una «pesadilla», en un siglo como el pasado en el que brotaron e intentaron imponerse algunas propuestas totalitarias, asesinas, que dieron como resultado un profundo desorden antropológico y, con él, la deshumanización, el horror y la guerra, ya que la iniquidad que predominó se pagó de forma muy cara¹³. El predominio absoluto del «estatismo» y su prevalencia sobre todas las demás formas de organización social de los grupos humanos, termina ahogando la libertad y la iniciativa individual, o de los grupos sociales, convirtiéndose en una expresión de intolerancia. Un ejemplo claro fue la degradación económica y social de la sociedad soviética, en la que se negaban realidades esencialmente humanas, como con frecuen-

¹³ R. CONQUEST, *Reflections on a Ravaged Century*, London, 1999.

cia denunciaban disidentes dentro del sistema, o el mismo Papa Juan Pablo II, e incluso Mijaíl Gorbachov cuando, como gobernante, propugnaba unos cambios fundamentales y necesarios.

El estado absoluto (el *Leviatán* de Hobbes) como medio de eliminar la división de la sociedad en clases antagónicas ha resultado un fracaso que ha favorecido, una vez desintegrados el socialismo real (o socialismo de estado)¹⁴ y los regímenes autoritarios, por su incapacidad de funcionar al servicio de una humanidad mejor, el reforzarse de las tendencias globalizadoras, homogeneizadoras. No se han superado las desigualdades, y los conflictos de intereses no han afrontado los efectos negativos del mercado global, que ahora son de alcance mundial, como vemos en las crisis económicas. Si el resultado de la aplicación de la ideología a la política se quiere imponer a la fuerza, lo que produce es un *desorden* antropológico, llegamos a la deshumanización y al caos social, lo contrario a la tolerancia que se armoniza con la paz, porque la iniquidad no resulta gratis.

2.3. Comprobamos que la diversidad, cuando no la contradicción, supone una variedad en las concepciones sociales, políticas, morales, que entran en relación o en confrontación, es decir, que afectan a la cultura y a la forma de ver el mundo. Si, por un lado, chocan contra la homogeneidad cultural de las propias comunidades o ámbitos culturales, por otro la mera globalización del mercado puede llegar a igualar los comportamientos o las tendencias de la gente. Bastaría pensar en la capacidad de arrastre que posee la publicidad y su poder para imponer un producto o una tendencia a escala mundial aunque sea engañosa y se presente como signo de aparente progreso, por ejemplo, en las propuestas de uso y disfrute del ocio y el tiempo libre.

¹⁴ N. GONZÁLEZ, *Factores globalizadores en la Historia del siglo XX*, en A. BLANCH (Ed), *Luces y sombras de la globalización*, 45-46.

La heterogeneidad de los sistemas de valores lleva en sí prácticas sociales y políticas diferentes, pues el pluralismo propugna una aceptación de normas y actitudes políticas y sociales que hablan del contraste y de la diversidad, e implícitamente, aunque en menor medida, de las dificultades de convivencia o integración de las minorías étnicas, religiosas, o de las dificultades de la tolerancia cuando no se reduce a mero soportar.

2.4. Muchas de las prácticas propuestas por la globalización de la información o de la economía tienen una repercusión importante en el ámbito de la religiosidad. Su diversidad difumina los rasgos de identidad religiosa, produciendo una cierta alienación, o lleva equívocamente a la sensación de que todas las propuestas religiosas tienen el mismo valor (efecto de la globalización de la información que despersonaliza el contenido de la religiosidad y lo reduce a lo noticiable). O presenta las propuestas religiosas como un brillante simulacro y deja la impresión de que se pueden trasplantar sin más, o adoptar según las temporadas, como si fuera el caso de una especie de adaptación mórbida al ritmo de la moda. Así se ha visto en la propaganda, tal vez «apadrinada» por personajes públicos, más o menos famosos, del ámbito de la cinematografía o de la canción, de algunas formas de budismo, o de «sectas» que han dado lugar a casos peligrosos y a la alienación de los sujetos, porque les roba el sentido de lo absoluto o del valor de la propia conciencia.

De esta forma resulta que, por ejemplo en occidente, el creyente cristiano puede encontrarse con los propios familiares que se han vuelto ateos, o agnósticos, o se han hecho adeptos de una religión oriental, o de otra confesión cristiana, a veces fundamentalista. Y el que cree en la indisolubilidad del matrimonio, se esfuerza por vivirla coherentemente y lucha por ella, tiene en su familia parientes divorciados; o, en un ámbito más dramático, la mujer que en la maternidad da a luz a su hijo sabe que, en el mismo centro, una amiga suya o conocida ha abortado volunta-

riamente; por no mencionar la eutanasia como remedio médico a condiciones de salud terminales; y esto en un momento en que —como contraste—, se lucha a favor de la conservación y defensa de las especies, animales y vegetales, o se emplean medios considerables en el cuidado y propagación de algunos animales que se hallan en riesgo de extinción.

2.5. Si nos fijamos en las ofertas propuestas a la juventud, el joven puede oír en el mismo día tres o más opiniones diferentes sobre el uso y consumo de las drogas y sus efectos sobre las personas, e incluso una propaganda, trufada de propuestas de libertad y progreso, para su consumo y uso, como si fuera un remedio o un elixir para encontrar la libertad o la felicidad, o para lograr la diversión adecuada al fin de semana. Recordemos, además, de pasada la insistencia en actitudes y comportamientos humanos degradados, muy a menudo elevados a la categoría de cultura popular de consumo por una *sobreexposición* mediática que sólo muestra la miseria moral o la violencia verbal y de sentimientos a la que se somete a la gente, cuando no el analfabetismo afectivo que se exhibe en representaciones y series de televisión, donde el protagonista resulta ser el «yo dominador» como único referente de las relaciones personales. La intolerancia subjetiva se manifiesta claramente de esa forma.

2.6. No olvidemos la importancia creciente del saber científico en general, y en el campo de la medicina en especial, que se duplica cada pocos años y se fragmenta en sectores especializados al máximo, de forma que las personas no pueden llegar fácilmente a una síntesis abarcable y se ven reducidas a sobrellevar la «ignorancia». La información en este campo alcanza dimensiones globales, y alimenta, a veces, esperanzas que no son de fácil cumplimiento, con resultado de inseguridad ante la realidad médica de muchas enfermedades y su significado. Especialmente cuando estos conocimientos científicos se quieren aplicar

a situaciones concretas y a flor de piel, como, por ejemplo, la cura de las enfermedades difíciles, la experimentación genética como si fuera la panacea de las diferentes malformaciones, con todos los problemas de la bioética y de la manipulación humana, que hasta ahora parecía un límite insuperable. Una pregunta que surge a menudo referida a la ciencia es la facilidad para crear, almacenar, distribuir verdaderos arsenales de virus —a veces por modificaciones genéticas—, de los que se puede dudar que sean exclusivamente para el progreso de la ciencia y se sospecha con fundamento que se utilicen como amenaza biológica¹⁵. Ello hace sospechar de nuevo en propuestas que parecen intolerantes, o que promueven el espejismo de una solución casi milagrosa, dejando en silencio la dimensión ética y de respeto al ser humano enfermo, lo cual resulta intolerancia.

2.7. En este aspecto nos acercamos a otro campo, el de la antropología, en el significado humano que llevan en sí la globalización y el pluralismo, los problemas a que da lugar el querer aplicar una ideología de género que afecta a la concepción del ser humano y de su natural complementariedad biológica. Si el sexo femenino y masculino —con su capacidad hormonal de reproducción y de fecundidad— se consideraban como estatuto identitario, la ideología de género trata de imponer el género masculino o femenino que cada uno sueña llegar a ser, según una opción que más parece ilusión o resultado cultural. No digamos lo inabarcable de los caminos abiertos por la inteligencia artificial y el mundo de los ordenadores.

¹⁵ OLIVEIRA BRANCO, “A era da globalização”, 170. Es una cuestión seria que afecta a la investigación química, biológica, a la ecología antropológica.

3.- *Tolerancia y comportamientos*

3.1. En todos esos aspectos, que son sólo una selección incompleta pero representativa, ya vemos que hay unas consecuencias y repercusiones que podemos definir «antropológicas» y «éticas» por cuanto ponen de relieve que los valores que se daban por adquiridos en el sentir común, ante el choque de la globalización informativa y de los modelos que con ella se proponen, no están tan asimilados ni arraigados como se podría esperar o creer. Parece una conclusión pesimista la que se describe como la «caída de las certezas», o de los principios; al menos en las sociedades europeas, ha dado lugar al relativismo que se impone como criterio universal. La consecuencia inmediata, por ejemplo, es que el concepto de la ley, y el valor que tiene de garantía para la libertad, los derechos de las personas y la promoción del bien común, así como su obligatoriedad, por lo tanto la responsabilidad y la coherencia, han experimentado un retroceso frente a otros conceptos, como la flexibilidad, la adaptación, la novedad, la experiencia de rápido consumo, como si se pusieran en juego diferentes identidades. Y no sólo por efecto de un cambio de principios o de una adaptación, sino que se dejan a un lado los principios o se contestan e impugnan, porque se perciben como un impedimento y vuelven la vida más difícil. Las consecuencias se manifiestan como actitudes intolerantes o tensiones de no fácil respuesta en la práctica.

3.2. No era intención de este CTF presentar una clasificación exhaustiva de la «tolerancia» o del «pluralismo» al que aplicarla para que sea realmente signo del respeto por la diversidad, que son argumentos de gran calado y complejos en su desarrollo y articulación. La intención era esbozar unas pistas de reflexión y un comentario que propone tener en cuenta su valor para la actualidad y porque puede ayudar a pensar en algunas de sus aplicaciones a los aspectos que preocupan a muchas personas.

Tales son la libertad religiosa y la presencia de la Iglesia en la vida social y el alcance de sus propuestas morales para la convivencia pacífica, ya que en estas expresiones del intercambio globalizador hay aspectos positivos que favorecen la paz y la tolerancia, porque van de la mano¹⁶. En este contexto es donde la *tolerancia* y el pluralismo tienen su sentido y adquieren un significado actual de notable importancia, porque tales situaciones no son sólo patrimonio de grupos más o menos determinados, sino de mucha gente, que se ve implicada y concernida por el intenso intercambio de bienes, informaciones, noticias y acontecimientos.

Es llamativa, desde hace algún tiempo, la insistente repercusión de planteamientos referidos a la identidad de género, o teoría de la diferencia de género (*gender*) que introduce la distinción entre sexo biológico (*sex*) e identidad sexual atribuida (*gender*). Creo que en este punto tenemos un ejemplo de actualidad creciente, referido a la caída de las certezas, en el que se propone superar lo que permite distinguir al ser masculino del ser femenino y su complementariedad; cada uno se ve empujado a elegir o determinar su género según la preferencia individual o adquirida social y culturalmente. De ese modo, no importa la dimen-

¹⁶ En el año 1995 la 28ª Conferencia general de la Unesco trató el problema de la Tolerancia, y ha ofrecido una definición que puede servirnos como referencia. Cf. www.unesco.es: "Tolerancia es respeto, aceptación y apreciación de la riqueza y diversidad cultural, la forma de expresión y la manera de ser del ser humano. Tolerancia es armonía en la diferencia y no es sólo una obligación moral, sino que un requerimiento político y legal. La tolerancia, virtud que hace la paz posible, contribuye a remplazar una cultura de guerra por una cultura de paz". Esta declaración de los principios de la tolerancia fue adoptada solemnemente el 16 de noviembre de 1995 en la 28ª sesión de la Conferencia General de la UNESCO celebrada en París. Ha dejado un poco en penumbra la dimensión religiosa. Sobre la paz puede consultarse con provecho in F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La paz. Actitudes y creencias*. 4ª ed., Espigas, Murcia, 2003.

sión complementaria de lo masculino y lo femenino, expresión de la alteridad. Sería como propugnar una especie de puro y simple «dejar vivir» más o menos individualista¹⁷.

3.3. No se trata sólo de aspectos que reflejan la importancia y la presencia de la religiosidad en la cultura y en la sociedad, o de las concepciones diferentes, a veces enfrentadas, dentro del cristianismo, como sabemos por la historia de los siglos XVI-XVIII. Se trata, además, de las relaciones que la religiosidad puede establecer con la política, en la que actualmente parece predominar la tendencia a la exclusión de lo religioso en la vida pública (o a sustituir la presencia de la religión y su carga humanizadora con sucedáneos de vario tipo), e incluso a considerar la «religión como una creencia personal y de la vida privada», negando su presencia social y su valor cívico y oponiéndose a su visibilidad pública. No menos frecuentes son las ocasiones en las que se trata de utilizar la religiosidad —y su presencia en la sociedad— según la conveniencia o la estrategia política oportuna (la tentación de servirse de la religión en beneficio partidista), sin reconocer la profunda dimensión ética de lo religioso, y su contribución al equilibrio responsable de la sociedad, que es la que en los últimos decenios se ha visto debilitada¹⁸.

¹⁷ V. ANDREOLI, *Principia. La caduta delle certezze*. Rizzoli, Milano, 2007, 10-11. En la p. 12 llega a decir que el único principio admitido, con mayor o menor consenso, es “no tener principios”. Sobre el desafío que plantea la teoría del “género”, cf. H.-B. GERL-FALKOVITZ, “La Teoría del ‘gender’: una sfida per il cristianesimo”, en *Vita e Pensiero* 91,1 (2008) 40-51.

¹⁸ La opinión de J. Habermas, que se presenta como un ‘ateo metódico’, es clara al respecto: la sociedad laica necesita comprender las convicciones religiosas y el Estado democrático constitucional necesita el apoyo, como fundamento intelectual, de elementos que proceden de la religiosidad. Añadiríamos, también, que necesita de los elementos procedentes de la religión para tener claras las bases morales de la democracia, aunque no necesite de por sí una justificación religiosa. Es conocido el coloquio que

3.4. En nuestro tiempo, por ejemplo, sigue vigente el mito surgido en el siglo XIX de la presunta incompatibilidad recíproca entre la ciencia y la religión, con la precisión de que la teología o la religión organizada serían incompatibles con la ciencia o la razón. Desde ahí se ha propuesto como consecuencia más o menos explícita, podríamos decir de forma poco tolerante, que ser creyente es incompatible con la actitud mental y crítica de la ciencia. Incluso se llega a afirmar la «convicción, meditada y críticamente arraigada, de que para hacer filosofía, además de para practicar la ciencia, el ateísmo es una condición ineludible»¹⁹. ¿Se podría preguntar si el ser ateo indica una predisposición —o valor añadido— más o menos favorable para poder ser científico, filósofo o literato? Un dato que hace pensar es si sigue presente la convicción más o menos compartida de que ser católico (o cristiano) no es compatible con la condición científica, y si se encuentran casos concretos entonces se piensa que es a costa de

mantuvo Habermas con el cardenal J. Ratzinger, en el mes de enero del año 2004, antes de ser elegido papa, en la Academia Católica de Baviera (Munich, Alemania). Se puede ver una indicación de todo esto en J. HABERMAS, J. RATZINGER, *The Dialectics of Secularization*, en *Reason and Religion*. Ignatius Press, San Francisco, 2007. El periodista italiano S. MAGISTER titulaba su información en el semanario *L'espresso* de forma llamativa, 'La Iglesia asediada, pero Habermas, el ateo, se pone a defenderla' (*L'espresso*/www.chiesa 22/11/04). La Profesora Marta E. Fernández, del CONICET-Universidad de Belgrano (Argentina), propuso una ponencia en el VII Congreso Nacional de Política, de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina) en el mes de noviembre de 2005, distribuida por www.ciudadpolitica.org (consultada el 24 de febrero de 2008), titulada "Religión y razón en una sociedad 'global' y 'postsecularizada': Habermas y Ratzinger", con excelentes reflexiones al respecto.

¹⁹ Es lo que propone P. FLORES D'ARCAIS, partidario de la incompatibilidad entre la fe y la razón, en una contribución que publica junto con la del cardenal A. SCOLA, *Dio? Ateismo della Ragione e ragioni della Fede*. Marsilio, Roma, 2008, 15.

una especie de división personal de tipo esquizofrénico²⁰. Esta situación no tiene en cuenta la realidad del pluralismo que diversifica la idea de ciencia, pues no hay una sola ciencia (física, social, antropológica o humana), ya que las formas de conocimiento son variadas y la gama de disciplinas científicas se aplica a una dimensión concreta de la realidad. Tampoco se fija en las formas variadas de religiosidad (monoteísmo, politeísmo, panteísmo, o formas de filosofía de naturaleza religiosa o que ofrecen una visión del mundo y de su significado, o formas religiosas que no ofrecen una visión sobrenatural o la existencia de un Dios).

3.5. En el campo de la educación es donde se han manifestado tendencias que, presentándose como «laicas», en el sentido de proponerse una neutralidad ideológica, o de no confesionalidad social, no obstante manifiestan una cierta carga de exclusividad contra todo lo que suponga presencia pública de la religión, que parece más bien intolerancia, lo cual no favorece el trabajar a favor de la realización concreta de derechos universalmente aceptados, por mucho que se justifique en nombre del Estado, o como deber exclusivo suyo.

4.- *Tolerancia y pluralismo: breve historia*

4.1. Para intentar definir la «tolerancia» acudiremos a la filosofía y a la historia de la idea de tolerancia en sus diferentes etapas, ya que la cuestión de la tolerancia (y del pluralismo) han sido planteados muchas veces a lo largo de los siglos, con diferentes respuestas no siempre pacíficas. Lo mismo nos encontra-

²⁰ S. MURPHY SJ, "La falsa guerra della scienza contro la religione", en *La Civiltà Cattolica* 3781 (2008 I) 19-30, en esp. 20-21.

remos si miramos al sentido *teológico* de la tolerancia: en cuanto que es expresión de la convivencia humana (o de su ausencia y por eso la intolerancia es síntoma de conflicto abierto o latente), la tolerancia, creemos, que se presenta como un rasgo «existencial» del ser en el mundo que es el hombre, por su origen y, desde la fe, según el orden de la creación²¹, como característica de una criatura que tiene su origen en Dios y, por lo tanto, es algo bueno en sí. Estos rasgos que pertenecen a la historia del pensamiento, aunque no sea el oficialmente correcto, los tendremos en cuenta para no quedarnos en meros aspectos formales sobre la tolerancia, porque importan sus dimensiones positivas (en cuanto es una virtud que favorece la convivencia, defiende la dignidad de la persona, la vuelve responsable y fortalece la paz) y el hecho de ser un valor necesario en nuestro tiempo de globalización y pluralismo; ese valor positivo es resultado de un desarrollo a lo largo de la historia, sobre todo según los datos que poseemos en la cultura occidental y en el cristianismo, en los que

²¹ No hace falta dar una bibliografía sobre el tema que es abundantísima. Me he inspirado en algunos autores, y en lo que propone la Declaración *Dignitatis humanae*, del Concilio Vaticano II, sobre *La Libertad religiosa*. Fue publicada el 7 de diciembre de 1965. Además se pueden ver el artículo de G. SCHLÜTER y R. GRÖTKER, "Toleranz", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, citado *HWPPh* 10 St-T (1998) 1251—1262 y otros estudios como, H.R. SCHLEITTE, "Tolerancia", en H. FRIES (dir.), *Conceptos Fundamentales de Teología IV*, Cristiandad, Madrid 1967, 351-359. F. MOLINARI, *Tolleranza*, en L. ROSSI-A. VALSECCHING1040 (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Roma 1973, pp. 1060-1068, con bibliografía (ed. española *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, 4ª ed. con suplemento, Madrid, Ed. Paulinas, 1980, pp.1068-1086. S. MOSSO, *Tolerancia y pluralismo*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S.PRIVITERA, *Nuevo Diccionario de teología moral*, ed. española, adaptada por M. VIDAL, Ed. Paulinas, Madrid 1992, 1770-1782 (Ed. original *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. 4ª ed., San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, 1372-1383. El art. de S. MOSSO se puede leer cómodamente en la página web siguiente: mercaba.org/DicTM/TM_tolerancia_y_pluralismo.htm.

va unida a la concepción de la verdad, a su búsqueda, y a la no menos difícil cuestión de la libertad religiosa.

4.2. En cuanto al pluralismo, por ser una noción no menos compleja y, en primer lugar, referida a la cultura de forma general, y en concreto al pluralismo ideológico y religioso, o al pluralismo de proyectos humanos, tenemos que tener en cuenta el número y la diversidad de los elementos que forman parte de la cultura (GS 61) y los nuevos instrumentos de la comunicación, que constituyen una ayuda a la cultura universal y a la educación del hombre. El pluralismo, ampliamente legitimado aunque todavía no universalmente, en su sentido positivo es entendido, por lo tanto, como expresión legítima de la necesidad de un bien común, orientado al servicio del bien común, e intérprete de las justas aspiraciones de las personas, en la medida en que concuerdan con la recta razón; ya sea el pluralismo partidista, o el ideológico e incluso el legítimo pluralismo moral que se propone en la ética civil. Pero ésta, aun teniendo su base en la racionalidad, no debiera excluir opciones religiosas, porque no es la aceptación o el rechazo de la religión lo que la identifica, sino la racionalidad y el rechazo de la intransigencia²² en la vida ciudadana.

El pluralismo religioso²³ que se da en nuestras sociedades con la presencia de diversas religiones hay que entenderlo como unas creencias que intentan dialogar y convivir no con el enfrentamiento o la exclusión —factor del choque de las civilizaciones—, sino como contribución al equilibrio de nuestro mundo, y al trato amistoso que mantiene las propias convicciones sin necesidad de exclusiones. El pluralismo religioso es parte de los diversos esti-

²² M. VIDAL, *Ética civil*, en *NDTM*, 656-666.

²³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El Pluralismo teológico*, BAC 387, Madrid, 1976. La intervención de W. Kern, "Observaciones a la cuestión: ¿Una filosofía plural (como medio de una teología plural)?", 219-230, trata la relación de la teología y la filosofía.

los de vida y del patrimonio de cada grupo humano. Con eso no se pretende que la religión sea entendida como una ideología política, teniendo en cuenta las ambivalencias —o las contradicciones— acumuladas en las propias tradiciones, que podrían ser utilizadas, en sentido intransigente, como base de propuestas radicalizadas, o, al contrario, como simplificaciones objeto de los reproches por parte de los representantes del ateísmo²⁴. El pluralismo religioso no debe ser visto con ingenuidad como si se diera por descontado que todas las religiones propusieran un mensaje de concordia y de respeto por la libertad de las personas. Las religiones pueden ser factores de conflicto o de paz y, como actualmente vemos, pueden promover radicalizaciones de tendencias religiosas que han dado lugar a que se impute a la religión el ser la raíz de la violencia o de los males que aquejan a la humanidad²⁵. En relación con la tolerancia, la aportación más valiosa de las religiones se sitúa en su significado trascendente y en sus valores morales positivos, no en ser condicionantes de la política internacional.

4.3. En el tratamiento de la tolerancia nos parecía de gran importancia el tener en cuenta la declaración del Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*²⁶, sobre la libertad religiosa. En este

²⁴ En sentido filosófico y político, cf. S. CARAMELLA- P. GOMARASCA, "Pluralismo", en *Enciclopedia Filosofica* 9 (2006) 8721-8727 y también las breves indicaciones de la constitución del Concilio Vaticano II, GS 53.

²⁵ P. STEFANI, "Religione e politica. C'è un dialogo che può alimentare lo scontro delle civiltà", en *Il regno Attualità*, 2 (2008) 20. Cita una de las obras de crítica de la religión de moda, R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*. Mondadori, Milano, 2007. Pero Dawkins se deja en el olvido las razones sociales, económicas, políticas e ideológicas para explicar los diversos males de nuestro mundo.

²⁶ Cf. VATICANO II, *Documentos Conciliares Completos*. Edición bilingüe. BAC, Madrid, 1967. El decreto *Dignitatis humanae*, 708-735. Citado en adelante DH y número de párrafo.

documento se trata de las relaciones de las personas, físicas o morales, en la sociedad humana y en su organización política y, a la vez, de las disposiciones de los poderes públicos en los asuntos religiosos. La base del documento es la dignidad de la persona humana y su libertad, que se comprende como realización de la propia responsabilidad. En dicho documento se afirma que la conciencia, como dinamismo personal inalienable hacia la verdad y el bien, es signo inequívoco de la dignidad de toda persona, (como lo es su naturaleza social), sobre la que se funda el derecho a la libertad religiosa, derecho que vale para todos, aunque no se propongan buscar la verdad. Se superaba así una tesis en la que el matiz filosófico no ocultaba su limitación: «Sólo la verdad tiene derecho, el error no tiene ninguna clase de derecho»²⁷. El punto de partida no se coloca en la verdad en sí misma, como valor cerrado, sino en cuanto es un bien y un valor que pertenece a la constitución del ser humano, y a su conciencia, que mira y ve el mundo de las cosas; y en cuanto es conciencia de su libertad, abierto a la inteligencia, al conocimiento de lo real, en el que descubre un significado que es de gran importancia para la vida. Las lecciones de la historia, que muestra unas vacilaciones grandes al respecto, o una insistencia en verdades parciales o reducidas de forma positivista, se pueden tomar como una larga preparación para llegar a una mejor comprensión de la tolerancia y de su ejercicio, necesaria en tiempos de pluralismo²⁸.

²⁷ Cf. La introducción a la *Declaración 'Dignitatis humanae' sobre la libertad religiosa*, en *Documentos del Concilio Vaticano II*. Introducciones de K. Rahner y H. Vorgrimmler. Ediciones Paulinas, Madrid, 1969, 778.

²⁸ Se puede ver, por ejemplo, una exposición válida y clara de la historia en J. LECLER SJ, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*. Aubier, Paris, 1955. 2 vols., de la que citamos muchos datos. También me ha sido útil P.C. BORI (dir.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella Storia*. Il Mulino, Bologna, 1966. Cf. además, el citado estudio de G. SCHLÜTER Y R. GRÖTKER, "Tole-

4.3.1. El documento del Concilio Vaticano II tenía un precedente inmediato en la encíclica *Pacem in terris* (de fecha 11 de abril de 1963, día de jueves santo), en la que se afirma, hablando de los derechos del hombre (nn. 11-27) que cada persona lleva en sí una semilla de verdad o de búsqueda de la verdad que se manifiesta en la libertad como un valor positivo propio de la naturaleza humana. En el n. 14 de la carta encíclica se recuerda que «entre los derechos del hombre se debe enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público». En la recta conciencia se manifiesta el orden que Dios ha impreso y el sentido de la ley y de sus exigencias. Por ellas Dios guía a los seres humanos y los grupos que forman, que por sus relaciones resultan ser complementarios en la dialéctica de la vida.

La distinción introducida por la encíclica entre «el error y el que lo profesa» (n. 158)²⁹ y entre las ideologías y las instituciones era importante para poder abordar el problema de la libertad religiosa no sólo como un problema jurídico sino como un derecho fundamentado sobre la naturaleza humana, que la *Declaración universal de los derechos humanos* (de Naciones Unidas, 10 de diciembre de 1948) y las Constituciones de los Estados modernos

ranz”, en *HWPPh* 10 (1998) 1251-1262. W. F. ADENEG, “Toleration”, en J. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion And Ethics*, XII (1934, 2ª ed.), 360-365. La revista *Concilium* n. 18 (1966) dedicado a la libertad religiosa con bibliografía. No se trata de dar una descripción completa, sino de situarnos en el punto de vista filosófico general, y desde la moral. Cf. en general, R. GATTI, “Tolleranza”, en Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia Filosofica*. Bompiani, Milano, 2006, Vol. 12, 11639-11641. W. PROST, “Tolerancia”, en K. RAHNER, J. ALFARO et alii, *Sacramentum Mundi*. Herder, Barcelona, 1976, VI, 641-653.

²⁹ Se puede consultar la encíclica *Pacem in Terris*, la traducción española y en otras lenguas en la página http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html.

reconocen³⁰. En su base la encíclica ponía la concepción de la persona tal como ha sido creada por Dios, con la conciencia como eco de la acción de Dios, que abre el camino hacia la verdad y la salvación. De ahí se sigue —según la fe— que la sincera obediencia a la propia conciencia es como obedecer al mismo Dios, aunque aparezca de forma confusa. La libertad religiosa es un derecho propio de la persona que no puede ser obligada a actuar contra la conciencia.

4.3.2. Como vemos, la carta encíclica de Juan XXIII no aludía directamente a la tolerancia, pero al referirse a la libertad religiosa la afinidad con la tolerancia es innegable. Ésta es un principio de prudencia política que se refiere a situaciones en las que la convivencia exige la práctica de la tolerancia e implica a las personas (por una parte, en cuanto sujetos activos) y a los que tienen el deber de garantizar, por su función y con las disposiciones pertinentes, la tolerancia e incluso, por la fe cristiana, la solidaridad. Esto responde también a la sociabilidad de los seres humanos y a los valores espirituales que en la convivencia se expresan, como son la verdad, el amor, la justicia y la libertad. Teniendo en cuenta que la verdad arraiga en la libertad humana, porque es ejercicio del discernimiento y de la actividad racional, la fidelidad a la verdad ensancha la libertad y seremos libres en la medida en que todos lo sean y puedan en libertad conocer el amor y vivir la justicia, porque así se manifiesta el poder creador

³⁰ El n. 18 de la Declaración Universal de los derechos humanos, dice: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia", cf. <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm> (24 de marzo de 2008). Este año recae el 60 aniversario de la declaración.

del ser humano. La libertad debe existir por sí misma, pues, si se anula, se atenta a la dignidad de la persona y a su conciencia. Como dimensión de la libertad entendemos la tolerancia, porque no se queda en la indiferencia ni en la anarquía (mucho menos en el absolutismo). Ya que la tolerancia sabe que la constrictión o la coacción no sirve para determinar una creencia, sino que por la firmeza de sus convicciones o principios se puede mostrar comprensiva con lo que es diferente, sin anularlo. Esto significa también que si la verdad posee un valor absoluto nunca debemos relativizarla ni absolutizar lo relativo. La búsqueda de la verdad y el amor por ella no se separan del amor y el respeto por la persona³¹.

4.4. Esta es una verdad objetiva aceptada y respetada en el ámbito de la libertad religiosa, como la declaración del Concilio Vaticano II afirma: «... todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla», y esto dentro de los deberes que «afectan y ligan la conciencia de los hombres; [afirma, además], que la verdad no se impone de ninguna otra manera sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas» (DH 1). El punto de partida es la dignidad de la persona humana encaminada por su conciencia a buscar la verdad, que está de acuerdo con la tradición de la Iglesia sobre la revelación y con su deber de anunciarla, como también de anunciar el Evangelio, como expresión de esta verdad de la salvación, sin servirse de la coacción. El principio formal del respeto y la consideración de la igualdad fundamental de todas las personas, de todos los pueblos y de sus tradiciones

³¹ J. CORTS GRAU, "Los conceptos cristianos de verdad, justicia, amor y libertad, y su conexión con la paz y el orden", en Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Pacem in Terris*. BAC, Madrid, 1963, 99-126; esp. 112-113.

culturales, puede ser la base de una ética mundial que tenga en cuenta el valor de la persona y su dinamismo espiritual.

4.4.1. Indica el documento que hay cuatro grados en los que se explica la libertad religiosa. El primero es el de la libertad personal para la propia vida, derecho fundamental de la persona, sea su actitud positiva o negativa ante la religiosidad (o ante la realidad de la tolerancia, añadimos), pues su mundo de actividad personal es intangible (DH 2). El segundo es formar comunidades religiosas o rendir culto comunitario como ejercicio de la libertad y de la inmunidad de coacción —derecho de tales comunidades a su vida propia dentro de las justas exigencias del orden público—, por la naturaleza social del ser humano y de la misma religión (DH 4). El tercer grado es el relativo a la enseñanza y al testimonio público de su fe, de palabra y por escrito, o con otros medios, actividad socialmente positiva que se puede presentar como coacción o persuasión no honrada o menos recta, teniendo en cuenta los derechos de los demás (DH 4d). El cuarto grado es el reconocimiento constitucional, o reconocimiento civil especial (DH 6)³².

4.4.2 Tanto en la búsqueda de la verdad como en la libertad religiosa para rendir culto a Dios, de forma privada o pública y

³² Desde la encíclica *Pacem in Terris* se habían aclarado muchas de estas fórmulas, como muestra el comentario a la misma, cf. Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Pacem in Terris*, BAC 230, Madrid, 1963. Cf. T. JIMÉNEZ URRESTI, *La Libertad religiosa vista desde un país católico: España*, en *Concilium* 18 (1966) 99-100. En el mismo número hay una colaboración de P. Huizing con bibliografía sobre la libertad religiosa, en la que hay numerosas referencias al valor positivo de la tolerancia hasta 1966. Uno de los estudios indicados en la Bibliografía es de A.F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and Religious Liberty*, publicado en Ginebra 1959. Según este estudio, como también se ve en los del jesuita J.COURTNEY MURRAY, uno de los que contribuyeron a la redacción del documento DH en el Vaticano II, la libertad religiosa está ligada al espíritu cristiano del Evangelio y es fundamental para una sociedad libre y democrática.

para formar comunidades religiosas, se requiere la inmunidad de coacción, porque no se basa sólo en la libertad de conciencia y de culto, ni se trata de la mera tolerancia, sino del fundamento que es la dignidad de la persona; ésta es vinculante también en el ordenamiento jurídico de la sociedad, ya que la igualdad jurídica de los ciudadanos es un elemento del bien común de la sociedad (DH 6b-d; cf. 2). Desde Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II, es la doctrina común entre los teólogos: la libertad de religión no es simple tolerancia del error y del mal, sino un derecho natural del ser humano a seguir según su conciencia la voluntad de Dios y a cumplir sus mandamientos. Por eso lo normal es reconocer la libertad religiosa no sólo desde la doctrina, sino ante todo desde la práctica, partiendo de la posición central de la persona en la sociedad.

4.4.3. Así la doctrina de la Iglesia llegaba con estos documentos a la maduración de las raíces evangélicas en las que se apoya el valor de la conciencia personal. Con ella puede llegar hasta el fondo de su autonomía personal (la conciencia es norma próxima de la acción humana, la conciencia es la raíz de la subjetividad, el dinamismo de la persona hacia el bien y la verdad, que no son alcanzables en su totalidad, porque la verdad y el bien objetivos no los agotamos ni por la inteligencia de ellos ni en el lenguaje que los expresa). Y al reconocimiento de los mismos derechos humanos para todos, cuya base es la dignidad de la persona, desde la libertad de religión hasta los derechos formales dentro de un orden constituido según la justicia. Por tanto, el ser humano es algo más que una estructura biológica o un organismo más o menos condicionado.

Trataremos de encontrar en los datos de la historia una ayuda para comprender la tolerancia, rastreando también sus formas o sus crisis, y dirigiendo nuestra atención a lo que nos pueda decir la Sagrada Escritura y su interpretación en el tiempo, así como a los aspectos positivos de la tolerancia y del pluralismo que son aplicables a nuestro tiempo.

5. Tolerancia: diferentes aspectos

5.1. Veamos un poco la historia y lo que nos enseña el uso de los términos. El lenguaje, normalmente, por las conexiones que establece, y no sólo desde el punto de vista de la gramática, establece una serie de relaciones entre las palabras que funcionan con frecuencia como usos indiscutidos. Pero también, por la falta de atención y el descuido, pueden dar paso a la superficialidad, y por la rapidez con que los acontecimientos y las noticias se suceden, no siempre sus contenidos y significados son aceptados de la misma forma. Una de las palabras contextuales más usadas, el término tolerancia, lleva tras de sí, enseguida, su contraria, *intolerancia*, y nos ofrece varios significados, que se pueden escalonar según las indicaciones elementales de uso frecuente. No entramos en significados de tipo científico experimental, que hablan de las reacciones o del comportamiento de los componentes bioquímicos o de las moléculas, ni en los relativos al valor nominal o real de las cosas o de las monedas y su aleación.

5.2. Los términos. En una descripción muy general, sin intención de ser exhaustivos, aparece un primer significado, que podría ser definido sin excesivas pretensiones como *débil* y está también reflejado en el Diccionario de la Real Academia; es el que indica la aceptación más o menos forzosa, o de condescendencia, comprendida en la «acción y efecto de tolerar» (1), sea por una actitud positiva de «respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias» (2), es decir, por condescendencia o por necesidad, la aceptación forzosa de lo que es diferente; en sentido político, el «reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente» (3). En el término latino «tolerantia» se incluye aún otro aspecto que la relaciona con la virtud del valor, pues se refiere a soportar los males físicos o los reveses de la fortuna (4). Con esta mínima definición conse-

guimos varios matices; en el tercero de ellos se incluye la tolerancia de la diversidad en asuntos de religión - también se entiende de moral o de organización política -, en la que se incluyen históricamente la libertad de cultos y la posibilidad de celebrar pública o privadamente actos que no son los oficiales del culto o de la religión del Estado.

5.3. Alcance. No importa, en primer lugar, el hecho de que en esa expresión diferente se pueda descubrir el error, porque prevalece la convicción de que antes de reprimir la diferencia es preferible actuar con indulgencia y condescendencia tratando de evitar daños peores³³. Nos situamos ante datos elementales, en los que se indica que lo permitido no exige aprobar ni sostener lo que uno considera un mal o, cuando menos, un bien cuestionable. En esa tolerancia puede haber una reprobación, al menos interiormente, si se considera un mal, pero se renuncia a usar la fuerza para reprimirlo. No se trata de indiferencia, que no concede importancia ni valora lo que considera diferente. Una segunda dimensión es la consideración positiva del respeto o la aceptación de quienes sostienen puntos de vista diferentes a los propios. Así se llega a aceptar que hay un «derecho al error», consecuencia de la imperfección que viene a ser como una «ley

³³ Es un aspecto que se puso de relieve en los siglos XVI y XVII cuando se debate la cuestión de la tolerancia con motivo de la Reforma protestante y sus consecuencias; en este periodo se llegará a unir la idea de tolerancia con la de la fe cristiana y la de la libertad, aunque también dará lugar a la adaptación del principio “una fe, una ley, un rey” y en cada principado un mismo principio, el Estado no admite más que una sola religión, *cuius regio, eius religio*; cf. LECLER, *Histoire*, I; en esa cuestión ha de ser considerada la concepción de la verdad, que posteriormente, y sobre todo en la moderna sociedad pluralista, se planteará también como “derecho al error”, es decir, a no gravar penalmente la posibilidad de error, cf. P. CAÑADA, *El derecho al error*, Herder, Barcelona 1968.

de gravedad» que afecta a todo lo humano, expresada en el famoso adagio *errare humanum est*, que podemos entender como el derecho a equivocarse sin que se caiga en el riesgo de poner en peligro la supervivencia³⁴.

Tolerancia quiere decir, entonces, soportar personas, opiniones o actos, que por razones morales o de otro tipo serían rechazadas. Afecta a personas o a grupos que pueden ejercerla o exigirla. Se puede aplicar a minorías religiosas de parte de comunidades religiosas mayoritarias o por parte del Estado, y de nuevo nos veríamos en el camino de la libertad religiosa, de la libertad de fe o de conciencia. El problema no se reduce, en efecto, sólo a los rasgos peculiares de los movimientos político-religiosos de la Europa de los siglos XVI y XVII, aunque la situación histórica de la tolerancia y el pluralismo, han ido —con frecuencia— de la mano del descubrimiento de lo que entendemos por ciencia — con su postulado de autonomía del conocimiento científico—, y de su interacción con la libertad religiosa, y también, dentro de la relación entre el poder político y la fe religiosa.

5.4. El sentido político no sólo se referiría a la inmunidad para quienes profesan religiones diferentes de la oficial, sino también a garantizar la libertad de pensamiento y la posibilidad de

³⁴ Una postura parecida se expone en el análisis de A. F. Carrillo de Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty*, Genève, World Council of Churches, 1959, según el cual “mantener el derecho al error se distingue del deber moral de garantizar la libertad de conciencia, independientemente de si está en el error o no”, en definitiva de proteger a la persona en su culto a Dios según su conciencia. En las llamadas “sociedades abiertas” se admite el ensayo y el error, frente a la organización inmutable de las instituciones; el ensayo y el error es lo que hace posible en las democracias el relevo de gobiernos sin violencia, intentando valorar positivamente las ventajas y las desventajas. El término “sociedad abierta” es de K. Popper, pero lo ha vuelto a destacar R. DAHRENDORF, *El recomienzo de la historia. De la caída del muro a la guerra de Iraq*. Ed. Katz, Buenos Aires, 2006, 168.

expresarlo³⁵. Está claro que este significado tiene tras de sí un recorrido histórico largo e importante que se fue decantando progresivamente, con momentos de especial relieve durante las «guerras de religión» de los siglos XVI -XVII, con las consecuencias devastadoras de muchas de ellas. En este largo recorrido va creciendo la conciencia de la distinción entre pertenencia política y pertenencia religiosa, que después será formulada desde la filosofía por J. Locke, J. Milton, Stuart Mill y otros, aunque no siempre se llegara a una tolerancia para todos, como en Inglaterra sucedía con los católicos o como el iluminismo muestra en algunas de sus propuestas³⁶.

5.5. Pero volvamos a la historia. Se puede decir, sin una pretensión de exhaustividad, que ni en la Antigüedad ni en la Edad Media, se ha planteado el problema de la tolerancia tal como se nos presenta en el mundo contemporáneo, porque es un valor «que ha surgido en la conciencia de los últimos cinco o seis siglos»³⁷. De la historia tomamos datos que son de todos conocidos, con la preocupación de no caer en la superficialidad. En el imperio romano, y entre los griegos, se «toleraban», por ejemplo, otras religiones diferentes de la religión imperial o estatal, dentro de un límite, debido a la visión sincretista resultante de las conquistas de otros pueblos; de éstos se toleraba la religiosidad como garantía de unidad de los propios pueblos sometidos. Roma adopta los dioses de los pueblos vencidos, lo que era una forma de tolerancia condicionada, en cuanto no se oponían a la unidad del imperio, pues si ésta peligraba, entonces aplicaba la

³⁵ Para una información clara al respecto se puede ver el concepto "Toleranz", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) 10 (1998) 1251-1262.

³⁶ GATTI, *Tolleranza*, 1163.

³⁷ R. GUARDINI, *Ética*, BAC 596, Madrid, 1999, 569.

coerción y la intolerancia, por ejemplo contra los cristianos que rechazan el culto al emperador y los sacrificios prescritos en la religión oficial.

Algunos ejemplos nos llevarían a Sócrates (+ 399) condenado por introducir divinidades nuevas y corromper a la juventud, o a mencionar a los sofistas, que criticaban seriamente a los dioses y su concepción materialista —proponiendo una concepción de la divinidad más unitaria—, a Platón, en cuya obra *Las Leyes* (libro X, que es una larga reflexión sobre el ateísmo) pide pena de muerte para los que niegan a Dios y no quieren enmendarse, y para los que siguen cultos a dioses extranjeros. La idea de fondo era, y ha permanecido durante mucho tiempo, que la unidad religiosa es fundamento de la convivencia de la sociedad y del buen funcionamiento del Estado, por lo que, si se destruye esa unidad, se pone en peligro la patria³⁸.

5.6. Los cristianos perseguidos en los primeros tres siglos plantean el problema de la tolerancia como respeto de la libertad debido a personas que no cometen delitos contra el Estado, pues lo aceptan y contribuyen al bien común, aunque en conciencia profesaban una fe que les llevaba a distinguir, y no a identificar, el poder político y el poder religioso. De todas maneras, en los autores bíblicos el concepto de tolerancia no lo encontramos, porque lo que presentan es una cierta exclusividad referida a la identidad de Israel como «pueblo de Dios», dentro del mono-

³⁸ Una situación semejante se daba en los primeros siglos cristianos, cuando la Iglesia estaba del todo separada del Estado y perseguida por rechazar los dioses de Roma, pues tanto el Estado como cada ciudad estaban estrechamente vinculados con sus dioses; así en el estado o en la ciudad se toleraba, por ejemplo, a los judíos, o los cultos orientales, en cuanto propios de pueblos - o naciones - sometidos. El panteón romano consistía en un politeísmo ecléctico, cf. LECLER, *Histoire...*, I. y *Libertad religiosa... en Concilium* 18 (1966) 7; S. Mosso, *Tolleranza...* 1372-1373.

teísmo, que tiende a evitar las demás formas religiosas; es explicable en un contexto muy definido, como el de la cultura y la religiosidad del medio oriente siro palestino. Nos referimos a la posibilidad de plantear la cuestión como una consecuencia del monoteísmo, que sería origen de una intolerancia fruto de la monolatría (concepto un poco raro, por su matiz negativo, ya que parece referirse a la exclusividad y fidelidad exigidas por el único Dios vivo y verdadero, presente, por ejemplo, en el caso de algunas narraciones del libro de Josué, caps. 1-12, donde se establece la eliminación de los habitantes de las ciudades ocupadas).

5.6.1. Quizá la intolerancia religiosa derivada de la fe en el único Dios vivo y verdadero sea fruto de una identificación excesiva de la verdad del Dios creído y conocido en la revelación — de la realidad de Dios en sí misma— con la propia creencia religiosa, la propia percepción de Dios, erigida y considerada verdad que excluye otras creencias que pueden ser parciales y limitadas³⁹.

Antes del siglo IV d.C. hay autores que usan el concepto de «tolerantia» como capacidad de soportar el sufrimiento, como

³⁹ G. BARBAGLIO, “Il monoteismo, fonte dell’intolleranza?”, en *Dizionario di Teologia della Pace*, a cura di L. Lorenzetti, Ed. Dehoniane, Bologna, 1997, 975-976. Este autor publicó otro estudio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi, 1991, trad. al castellano, *¿Dios violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Ed. Verbo divino, Estella (NA), 1992. En este libro se plantea el problema ético de la violencia y de la ira de Dios, que en la Escritura es frecuente y que puede ser de difícil comprensión si no se tiene en cuenta la formación progresiva de la conciencia y de la percepción de la revelación; hasta llegar a la encarnación de Jesús de Nazaret, a su muerte y resurrección, no se ha manifestado la plenitud de la revelación y la purificación de las formas antropomórficas usadas para hablar de Dios. La apropiación de un lenguaje violento e intolerante no es posible a la luz de las palabras y de los gestos de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, que murió para darnos la vida. La comprensión del monoteísmo no se agota en la idea de exclusividad.

hace Cipriano en su tratado *De mortalitate*, XXVII⁴⁰ acercando el sentido de tolerancia al de *patientia* o incluso al de *sufferentia*, rasgo que veremos prolongado en su vertiente ético social posteriormente. Pero hay ya, en esta época, otros aspectos que nos interesan, como la tolerancia hacia los fieles pecadores en la Iglesia (la cuestión del bautismo y de los *lapsi*), o la presencia de los judíos, de las prostitutas. El Edicto de Milán de Constantino (313), aun siendo la primera declaración importante de tolerancia, dando a los cristianos y a los demás la concesión de seguir la propia religión y el propio culto, no supuso en los siglos siguientes el asentarse una mentalidad de tolerancia como valor adquirido. Teodosio I (347-395) en un discurso al Senado romano después del 387 exhortaba a los senadores, que pretendían la reinstauración del ara de la Victoria, a dejar las supersticiones paganas, y se negaba a financiar el culto de los templos paganos, o prohibía cualquier ceremonia pagana en público. Incluso en el año 392 un decreto impone la prohibición en todo el imperio (cf. *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 2). Además es conocido por su oposición al arrianismo, al que consideraba opuesto a la unidad del imperio, que veía reforzada con la unidad religiosa⁴¹. En los siglos posteriores, cuando surgían las controversias teológicas y las herejías (con sus divisiones y violencias), o ante la persisten-

⁴⁰ Escrito en el año 252 con ocasión de una epidemia de peste, PL 4, 609-615.

⁴¹ De algunos rasgos intolerantes de Teodosio tenemos noticias por dos episodios trágicos, uno la intolerancia de los cristianos de Callinicos (Capadocia), que quemaron la sinagoga y el emperador ordenó que fuese reconstruida pagándola el obispo, aunque la oposición de San Ambrosio evitó el cumplimiento, cf. AMBROSIUS, *Epistula* 40, PL 16,1148-1169; el otro es la represalia de Tesalónica, por la que hubo de hacer penitencia en la Navidad de 390, cf. ÍD., *Epistula* 51, *De Obitu Theodosii*, PL 16, 1209-1214; 1447-1468. En cuanto al *Codex Theodosianus*, en algunos decretos privaba de los derechos civiles a los apóstatas, XVI, 7,1-2; o castigaba las ceremonias paganas públicas XVI, 10,10; en Egipto XVI 10,11; y en todo el Imperio, estableciendo multas y confiscaciones de bienes XVI, 10,12. Cf. *Theodosiani libri XVI cum Cons-*

cia del paganismo y la presencia de los judíos, la *christianitas* manifestará rasgos intolerantes en la medida en que se afirma en su dimensión terrena de Reino de Dios (disminuyendo la tensión escatológica de los primeros siglos). Llegará a ser perseguidora por motivos de unidad religiosa, sirviéndose del principio «compelle intrare» (Lc 14,23 parábola de los invitados al banquete: «El amo dijo al criado: Sal a los caminos y veredas, y *oblígalo a entrar* hasta que se llene la casa»); desde San Agustín se llega a distinguir una persecución *justa* y otra *injusta*⁴².

5.6.2. San Agustín había sido partidario de no usar la fuerza de la coerción para lograr la unidad en Cristo, proponiendo servirse de razones o de palabras para convencer, pero algunos casos graves le hicieron cambiar de opinión, aceptando el uso de las sanciones imperiales como fuerza legal de coerción en la época del donatismo, para lograr el arrepentimiento⁴³. Por eso hace uso de Lc 14,23 teniendo en cuenta que la salvación es un deber y el obispo debe hacer lo posible por alcanzarla en sus fieles. Es una forma de entender la libertad que en la Iglesia no es ilimitada y debe estar regulada por la caridad (cf. Gál 5,13) pero también por la disciplina, ya que la pena aplicada nunca va más allá de la exclusión de la comunión (cf. 1Cor 5,13 pero cf. Mt

titutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae ediderunt Th. Mommsen et Paulus M. Meyer. Ed. 2, lucis ope expressa. Berolini, Apud Weidmannos, 1954. [Primera ed. de 1905], 2 v. en 3 tomos. Vol. 1. *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*; edidit adsumpto apparatu P. Kruegeri; v. 2. *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*.

⁴² Cf. AUGUSTINUS, *Epistula* 44, 4,7 (PL 33) de finales del año 397 y la descripción sintética que hace F. MOLINARI, en *DETM*, 1051-1052.

⁴³ Es el caso de la *Epistula ad Vincentium*, 1,2-3 (*Ep.* 93, PL 33,329) con la corrección saludable y la instrucción, en orden a la salvación, no la mera represión. En la misma epístola 2,5 se refiere a Lc 14, 23 – *compelle intrare* – y al caso de Saulo / Pablo constreñido a abrazar la verdad por la intervención de Cristo en el camino de Damasco.

18,17) y quiere ser una pena espiritual, ante todo, para no utilizar la violencia contra los pecadores.

San Agustín era partidario del principio clásico «nadie cree sino queriendo»⁴⁴, que manifiesta la tolerancia y la paciencia (ante los maniqueos, por ejemplo) desde su propia experiencia de converso y apoyado en la parábola del trigo y la cizaña (cf. Mt 13,24-30). La parábola es la referencia indiscutible de la tolerancia evangélica: si se arranca la cizaña se corre el riesgo de arrancar el trigo. Pero la controversia donatista —como dijimos— le hizo cambiar un poco su forma de ver las cosas y promovió una severidad más rigurosa cuando existía el peligro de corromper el grano de trigo sembrado, pero esa misma severidad no se apartaba en él de la observancia de la caridad. No obstante, con el paso de la tolerancia a la dureza de la intolerancia llegará incluso a pedir la intervención del poder de la autoridad civil, como manifiesta la presencia de la pena capital en la prohibición de los sacrificios paganos⁴⁵. Poco a poco en el derecho eclesiástico se llegará a una «*permissio comparativa*» según la cual la tolerancia de conductas consideradas pecaminosas o heréticas se permitirá para evitar males mayores, distinguiendo entre «*tolerantia*» y «*approbatio*».

⁴⁴ AUGUSTINUS, *Ad Catholicos de secta donatistarum* 9,23 donde menciona la fe como acto voluntario y libre: “Cum arbitrio quippe libero homo creatus est, et si vult credit”; *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* (PL 42, 174-175). Cf. *Retractationes* II, 5; PL 32,362; *Epistula ad Vincentium* (Ep. 93) 2,4 citada.

⁴⁵ Cf. la nota 28 y *Codex Theodosianus* XVI, 1,2; 5, 1; 10,4). Una de las consecuencias sería la condena de Prisciliano en el año 385, acusado de gnosticismo y de maniqueísmo, pero hay constancia de que los Obispos se opusieron a su ejecución y SAN JERÓNIMO defiende la paciencia, porque puede suceder que la fe impía un día se arrepienta y vuelva a defender la verdad, *In Matthaeum* II, 13 PL 26,96. También SAN JUAN CRISÓSTOMO excluye la pena de muerte, porque una cosa es “reprimir a los herejes” y otra distinta “condenarles a muerte”, *In Matthaeum hom.*, 46,2; PG 58,477.

5.6.3. La Edad Media, con todo su complejo desarrollo en el tiempo, verá nacer la institución de la Inquisición, cuya base será el vínculo estrecho que se da entre el orden religioso y el poder civil, compenetrados hasta el punto de afirmar “*Ecclesiam et Imperium esse unum et idem*”⁴⁶. Esta tendencia unitaria político-religiosa encuadra el pensamiento sobre la libertad religiosa en la práctica de la constrictión de la autonomía personal llevada a cabo por la subordinación del poder temporal al espiritual. Además, en caso de conversión, los pueblos seguían la «opción religiosa» del rey, que no siempre daba lugar a que en el corazón estuviera arraigado el fundamento de la fe, que es cuestión «de voluntad y no de necesidad»⁴⁷. Una de las afirmaciones de Santo Tomás va en esta línea: «*credere est voluntatis*». Aunque la circunstancia de la época fuera la de las cruzadas y las guerras contra el Islam, es un principio que va de acuerdo con la sensibilidad de hoy y, sin duda, para la actual sensibilidad cristiana, es insostenible la guerra en cuanto conquista armada como forma expansión religiosa. Las circunstancias y factores político-religiosos de la época —también los económicos y sociales— llevaban a un enfrentamiento con el Islam, que a veces se justificaba proponiendo esta interpretación: no se trata de convertir por la fuerza, sino de deshacer los impedimentos exteriores para que llegue la fe, sin olvidar que también se daban ocasiones en las que se habla de defensa.

5.6.4. Tomás de Aquino se refiere a la tolerancia cuando habla de los ritos de los paganos, de los judíos y de los herejes, porque se considera que la intolerancia en esos casos daría lugar a males

⁴⁶ Diploma alemán del siglo XIII, *MGH Constitutiones et Acta* II, 63, citado por F. MOLINARI, *DETM*, 1054.

⁴⁷ Son palabras del monje ALCUINO (+ 804) cuando Carlomagno forzó la conversión de los sajones; además dice que “se podrá empujar a alguien al bautismo pero no a la fe”, *Epistula* 113, *MGH Ep. Kar. Aevi* II, 164, citado por F. MOLINARI, p.1054.

peores o impediría bienes mayores. Es decir, no es partidario del bautismo a la fuerza, aunque sí de la condena de los herejes (cf. *STh* II-II, 10,11, 12)⁴⁸.

Esta diferencia en cuanto a los herejes se basa en otras consideraciones, porque comprometen la verdad, de la que se han apartado, y corrompen la fe, sobre todo cuando llevaban en sí rasgos subversivos o anárquicos, como deja entrever la lucha contra los cátaros. No fue una reacción de intolerancia religiosa, ni, ante todo, contra el principio de libertad religiosa, sino más bien una reacción contra la disolución de la sociedad y, por intereses diferentes a los de la Iglesia, llevada a cabo por los príncipes y la sociedad. Esto dará lugar a la creación de la Inquisición y a que los herejes sean tratados con más dureza que los paganos, considerando la herejía una culpa grave (como la blasfemia). Se aplica un nuevo axioma que completa el anterior y formula Santo Tomás: «aceptar la fe es un acto de voluntad libre, mantener la fe aceptada es una necesidad»⁴⁹. La pena de muerte aplicada a los herejes era ejecutada por el brazo secular.

Con todo, es también en la época medieval cuando se empieza a reflexionar sobre la conciencia subjetiva, no obstante se vea la oscilación entre tolerancia e intolerancia, ya que la estructura social y la unidad frente al Islam eran decisivas a la hora de actuar contra los herejes; pero se empezaba a ver el pecado en la voluntad mala y no tanto en el acto por sí mismo, lo cual llevaría a distinguir entre el error y la persona equivocada. Este ir progresivamente evaluando el papel de la persona y de su conciencia, aunque sea errónea, se manifestará en el principio que se basa en la distinción tesis/hipótesis (en sí no es bueno que existan creencias erróneas; pueden ser toleradas para lograr un bien mayor o para evitar un mal grave, que resultaría si se prohibieran).

⁴⁸ Cf. *HWP* 10,1252-1253.

⁴⁹ S. THOMAS, II-II, q. 10, a. 8c ad 3. Las q. 10-11 tratan estas cuestiones. Cf. LECLER, *Libertad religiosa...*, 12.

5.7. Pero es en el Renacimiento y el humanismo cuando llega la consideración de los diversos modos de ver la fe, o las formas de expresar la religiosidad con su variedad de ritos. Alcanza una de las expresiones clásicas sobre la tolerancia en la obra de Tomás Moro, católico que no ha vacilado en aceptar el martirio por su fe, *Utopia*, publicada en 1516. En la obra se manifiesta contrario al ateísmo y propugna la libertad de cultos religiosos; no hay una religión de Estado, y, aunque parece propugnar una imposición de la religión cristiana, afirma que la religión no debe ordenarse por la violencia. La intención de Tomás Moro se quedó en mera propuesta teórica, e incluso se podría decir que al servicio de una concepción más moral y política que estrictamente religiosa. Al ser pura imaginación, porque la época no era propicia para planteamientos semejantes, como veremos, parece una concepción de la religiosidad al servicio de la institución política más que de las personas⁵⁰.

5.7.1. La opinión de Erasmo de Rotterdam tiende a tomar la parábola de la cizaña (Mt 13,24-28) como propuesta de una «concordia religionum», en tiempos en los que el «pluralismo confesional» no era muy bien visto, como muestra entre otros Lutero, o se podía considerar como tiranía espiritual⁵¹. Erasmo con su *Philosophia Christi* acepta que el ser humano, no obstante el pecado, con su razón y libre albedrío, y la gracia de Dios, puede actuar positivamente a favor del bien para conseguir la paz y la salvación. Era una

⁵⁰ TOMÁS MORO, *Utopía*, o en su título completo, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, Lovaina, T. Martens, 1516 aunque la carta de Erasmo lleva fecha de 1517; en su segunda parte describe el estado o la ciudad de Utopía, en la que hay una condisión de todos los medios y recursos, aunque hay también un control estricto de los “filarcos” y “protofilarcos”. Una edición española es la de Eugenio Imaz, junto con las obras de T. Campanella y F. Bacon, Fondo de Cultura Económica, México 1941.

⁵¹ M. LUTERO, *Carta a los Príncipes Johan y Georg von Anhalt* (12.06.1541), *WABr* 9 (1941) 441s.

posición muy diferente de la de Lutero. Las actitudes intolerantes se manifestarán con insistencia en el siglo XVI cuando la coexistencia de varias confesiones de origen cristiano, en vez de dar una respuesta al problema surgido, se hará cada día más difícil y acudirán a las armas, ya que no sólo se dividirá la institución eclesial, sino también el modo de pensar que inspirará la concepción de la cultura en la historia. El mundo europeo cristiano se había dividido en naciones y se dividía en el plano espiritual con la Reforma protestante (católicos, luteranos, calvinistas y anglicanos), lo que agudizó el problema de la tolerancia tanto en Alemania como en Suiza, Francia, Inglaterra o en los Países Bajos y España, ya que mantenían la idea de pena de muerte para el hereje obstinado e incorregible⁵².

5.7.2. En la paz de Augsburgo de 1555 se estipulaba que las personas podían elegir entre las dos únicas tradiciones religiosas reconocidas (católicos o luteranos), como resultaba de la negociación entre los príncipes seguidores de una u otra. A escala propia de cada principado el principio era el mismo: el Estado no admite más que una religión, por lo tanto los súbditos de la otra debían emigrar a un estado de su confesión. Se aplicaba así el axioma indicado más arriba (cf. nota 20): *cuius regio eius religio*⁵³: la religión del rey o del príncipe o del gobernante era la religión impuesta a los súbditos y, de hecho, era el príncipe quien se convertía en cabeza de la religión. No se trataba la tolerancia religiosa individual, pues la libertad religiosa no ganaba, sino que se sometía al arbitrio del monarca, como se puede ver entre los

⁵² LECLER, *Histoire...* I. passim.

⁵³ La paz de Augsburgo, firmada entre Carlos I de España y V de Alemania y los representantes de la Liga de Esmalcalda, confirmaba la confesión de Augsburgo de 1530, que aplicaba a los territorios de la reforma y a las ciudades libres el culto propio, la fe luterana (*ius reformandi*) e igualdad de derechos que los territorios católicos, cf. LECLERC, *Histoire I*; y *Libertad religiosa*, p. 15 dice que dicho axioma se atribuye al canonista luterano Joachim Stephani (1544-1623).

mismos calvinistas o en el caso de los anabaptistas, que podían ser acusados de herejía y perseguidos como tales.

5.8. La libertad de conciencia se irá abriendo paso en las discusiones de esa época, que tendían al extremismo, que reprende Erasmo, cuando proponía ponerse de acuerdo en los artículos fundamentales y obligatorios y distinguirlos de las verdades derivadas, que podían ser objeto de discusión. La idea de Erasmo no fue aceptada por los católicos, que veían en su propuesta un relativismo dogmático; ni por los luteranos, igualmente apegados a su fórmula de fe desde 1530 (Confessio Augustana), que proponían el primado de la Sagrada Escritura, y la justificación por la fe, como obra de Dios en Cristo (por lo tanto imputada al hombre que la acepta por la fe). Pero la línea irénica de Erasmo fue seguida por algunos, como Sebastián Chateillon (1515-1563, nombre latinizado Castellio) que escribió un tratado titulado *De haereticis an sint persequendi*, contra Calvino que había condenado a muerte a Miguel Servet⁵⁴ en 1553. En él afirma que «matar a un hombre no es defender una doctrina, sino matar a un hom-

⁵⁴ SEBASTIEN CHATEILLON, *De l'impunité des heretiques / De haereticis an sint persequendi* (de 1554); texte français inédit publié par M. Valkhoff ; texte latin inédit publié par Bruno Becker, Droz, Ginebra, 1971. Casiodoro Reina lo tradujo al castellano. La tesis de fondo es parecida a la de Erasmo, el cristianismo no se basa tanto sobre la precisión de la doctrina cuanto sobre la rectitud y pureza de la vida. Las diferencias de opinión no deben comprometer la caridad. Etienne Pasquier (1529-1615), publicaba en 1561, *Ad regis Galliae consiliarios exhortatio. Quo pacto obuiam iri possit seditionibus, quae ob religionis causam impendere uidentur: ex Gallico translata...* en el que se inspiraba también Castellio. La réplica que dio a Calvino se titulaba *Contra libellum Calvini*; fue traducida al alemán por S. Zweig en 1936, sirviendo contra el nazismo imperante entonces (publicado por El Acantilado, Barcelona, 2002). Castellio publicaba en 1563 el opúsculo *Conseil a la France desolée* contra la violencia ejercida sobre la conciencia anticipando el resultado del Edicto de Nantes de 1598.

bre», y defiende la libertad de conciencia; llegó después a pedir la libertad de culto en el otro escrito de 1563. Con todo, la «libertad de conciencia» en esta época no quiere decir libertad para creer lo que la propia convicción razonada descubra (aun en el caso de una conciencia errónea), sino «libertad para obedecer a Dios», lo que no está en la línea de la tolerancia o del «libre albedrío», pues la época no llegaba más que a la tolerancia en el sentido débil de «tolerar el mal» menor.

La época no daba lugar para una tolerancia en materia religiosa, ni en el campo de la Reforma, ni en el Catolicismo, como vemos en las tensiones que rodean el Concilio de Trento y su búsqueda de la unión doctrinal. De hecho, el resultado fue la comprobación de la división, ya que se trató de distinguir lo que era el *credo* católico de la propuesta protestante, sin insistir en los puntos de convergencia. No fue posible, debido a las divergencias, un diálogo sobre bases pluralistas, a pesar de la preocupación por mantener el principio «condenar la herejía, no a los herejes». Por eso el Concilio de Trento fue una toma de conciencia de la división real, en la que no faltaban las presiones nacionales, los inconvenientes de la propia situación y acción pastoral de los obispos, como muestra la difícil aplicación de los decretos de reforma práctica en la vida de las diócesis⁵⁵.

6.- Tolerancia después de Trento

6.1. En la época posterior al concilio tridentino, con las guerras de religión en Francia (1562-1598), se percibe un endurecimiento en los partidarios de la mentalidad coactiva, del aparato

⁵⁵ La aplicación de los decretos conciliares indicaba la residencia obligatoria del obispo en su diócesis, la visita pastoral, el sínodo diocesano, la creación de los seminarios, la renovación de la predicación y de los sacramentos.

inquisitorial, en el último tercio del siglo XVI. Y, a la vez, una floración de auténtica mística y de dinamismo interior radicalmente evangélico, de espíritu y verdad, antes de llegarse a las discusiones sobre la observancia jurídica de leyes y normas cuya trasgresión implicaba automáticamente una serie de sanciones graduales. Las ejecuciones de la pena capital dictadas por la Inquisición, el absolutismo de los estados confesionales, los movimientos antisemitas, alimentaban la intolerancia, que a veces daba la mano a la superstición o a los prejuicios que no afectan sólo a los católicos. Las guerras del siglo XVII (con su trasfondo religioso hasta la paz de Westfalia en 1648) afectaron a ambos bandos, que usaban el concepto de «fe verdadera», y dieron lugar a las consecuencias intolerantes que han continuado durante varios siglos.

Se pueden mencionar las dificultades de los católicos en Inglaterra, donde estaba prohibido el culto católico y se multaba por no asistir al culto anglicano. Incluso después de la Paz de Westfalia, donde se aprobó que los príncipes no debían imponer la propia religión a los súbditos, se perseguía a los católicos y se obligaba a jurar a los funcionarios y a los militares el rechazo a la doctrina de la transubstanciación (en 1673). Es el llamado *Test Act*, que después en 1689 fue abolido, pero que en realidad perseguía la simple celebración de la Misa y prohibía a los católicos adquirir bienes o heredarlos⁵⁶. Como consecuencia del postulado político de la unidad confesional, sólo los miembros de la

⁵⁶ Oliver Cromwell, anticatólico declarado, abolió las leyes penales contra la no asistencia al culto anglicano, en 1650, pero no era un gesto de tolerancia positiva, porque los católicos eran considerados 'idólatras'. El *Test Act* de 1673 obligaba a los empleados públicos a prestar juramento de fidelidad a la Iglesia anglicana, y a firmar la declaración contra la fe en la transubstanciación. En 1689 se amplió el reconocimiento a otros no católicos. Algunas de estas prohibiciones duraron hasta 1829, cuando se promulgó el *Roman Catholic Relief Act*.

Iglesia establecida oficialmente eran elegidos para los empleos públicos; los católicos, los disidentes no anglicanos y los judíos veían limitados su derechos civiles y de familia.

6.2. En el siglo XVII, Benito Spinoza escribe su tratado de interpretación de la Escritura, (*Tractatus theologico-politicus*, de 1670)⁵⁷. La primera parte, sobre todo, es la dedicada a la Escritura y a la libertad de pensamiento y de palabra respecto de la Escritura y de la teología; la segunda se refiere más a la libertad de pensamiento y de palabra ante el derecho y la política de la doctrina calvinista. La interpretación de la Escritura es lo que trata en los caps. 7-12 de la primera parte, y la consecuencia de ellos es que la verdad de la Escritura no debe ser confundida con la verdad de la razón, que tiene un ámbito más amplio, porque abraza todo el campo del saber (caps. 13-15). Coinciden en el punto que es el fin propio de la Escritura, enseñar a los seres humanos que se pueden salvar siguiendo los dos principios de la justicia y de la caridad, el respeto por lo que es de cada uno y el amor al prójimo como a sí mismo. La Escritura pide la fe que requiere sólo obediencia, y coincide con la razón en la práctica de los dos principios indicados, que en lo demás no está vinculada necesariamente a la Escritura. Es necesaria la Escritura porque pocos seres humanos llegan a la virtud por medio de la sola razón, aunque todos pueden ejercitar la obediencia y llegar a la salvación.

⁵⁷ El *Tractatus theologico-politicus* se puede leer en la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid 1986. En 1674 fue condenado por la corte holandesa junto con la obra de L. Meyer, *Philosophia Sacrae Scripturae interpretis*, 1666 y la de Hobbes, *Leviathan*, 1651, traducido al latín en 1658. El *Tractatus theologico-politicus* es importante por la defensa de la libertad de pensamiento. Cf. el cap. XX, que se titula "Ostenditur, in Libera Republica unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere licet". Sobre todo este punto me parece clara, y en ella me apoyo, la exposición de F. MIGNINI, *Spinoza*, en *Enciclopedia Filosofica* 11 (2006) 10980-10995, esp. 10988-10989.

6.2.1. Quedaba así demostrada la distinción entre la teología y la filosofía, que puede desarrollar el pensamiento, pues Spinoza trata de encontrar los límites de la libertad de pensamiento y de palabra en el ámbito del Estado (segunda parte, caps. 16-20). Aquí defiende los derechos naturales inalienables, como son los de la libertad de pensamiento y de palabra, que no desaparecen en el individuo por el hecho de pertenecer a un estado constituido. Del examen del estado teocrático (de los israelitas en tiempos de Moisés y después de él; pero también de todo tipo de teocracia, católica o calvinista) deduce la peligrosidad de que los ministros religiosos puedan interferir en la legislación o en los problemas de gobierno. La autoridad religiosa, dice Spinoza, no debe interferir en los asuntos civiles, aunque el magistrado puede intervenir en los aspectos externos del culto religioso si tiene que defender el orden y la paz del Estado.

6.2.2. Al final, cuando hace el elogio de la ciudad de Amsterdam como ejemplo de tolerancia religiosa, defiende la libertad de pensamiento en un estado libre y la licitud de decir lo que se piensa. La libertad es el bien supremo, y puede ser conquistada por el perfeccionamiento del conocimiento y la ayuda de los demás, que el Estado debe garantizar. B. Spinoza fundamenta la libertad de pensamiento libre de condicionamientos religiosos, pero es esencial que se dé un Estado justo en el cual se pueda garantizar la libertad de pensamiento. La confesión religiosa o la Iglesia debe limitarse al culto y a la predicación de la fe y la obediencia según la Escritura, que también recomienda la obediencia al poder establecido. La tolerancia parece ganar terreno – según la opinión de Spinoza - si la dimensión religiosa y su influencia queda sometida (o devaluada?) ante la política, lo cual dará lugar a momentos de menor tolerancia.

6.3. Merece atención también la historia del Jansenismo, con su complejidad, ejemplo de lo difícil que puede ser la tolerancia, porque reúne en sí aspectos que tocan tanto la espiritualidad

(doctrina de la gracia) y la concepción de la Iglesia, como la política, dentro de la reforma católica, subrayando el papel de la conciencia y de la libertad interior, el sentido agudo de la trascendencia de Dios expresada con radicalidad. Blaise Pascal puede ayudarnos a comprender esa dimensión, además de la presencia de un “antijansenismo” que no siempre se identifica con la doctrina de la Iglesia, y que dio lugar a contrastes y a las diferentes condenas de proposiciones referidas a la gracia y al estado de naturaleza caída del ser humano, el mérito o demérito y la libertad o la necesidad⁵⁸. La controversia sobre la gracia y las consecuencias para la moral de la segunda mitad del siglo XVII dejó posteriormente paso a la alianza entre el jansenismo y el galicanismo después de la Bula *Unigenitus* (1713). Pero son tiempos de oposición al poder monárquico junto a una concepción absoluta de la autoridad, cuando la distinción entre lo espiritual y lo temporal, la religión y la política, apelaba a la razón y a la interiorización de la religiosidad, a la conciencia de los derechos de la persona. Aunque también aparecía una tendencia intelectualista de la fe y un cierto extremismo a la hora de defender su posición⁵⁹. Eran reacciones contrarias a la identificación entre el poder temporal y el espiritual, al estado confesional, que se manifestarán de lleno en la revolución francesa.

6.4. Estos pocos datos nos dan a conocer las dificultades que el derecho civil europeo encontrará para llegar al reconocimiento de la libertad y dignidad de las personas en materia de reli-

⁵⁸ Sobre el Jansenismo y su comprensión cf. D. BOSCO, *Giansenio e Gian-senismo*, en *Enciclopedia Filosofica* 5 (2006) 4275-4730 con bibliografía.

⁵⁹ En el siglo XVIII, un jansenista italiano, PIETRO TAMBURINI, relacionado con el Sínodo de Pistoia de 1786, publicó en Pavía un tratado titulado *De tolerantia ecclesiastica et civili*, publicado bajo pseudónimo, Thaddaeus de Trautmandorf, *De tolerantia ecclesiastica et civili ad Iosephum II augustum*. Fue puesto en el *Index Librorum Proh.* Decr. 18 sept. 1789.

gión y superar el régimen del estado absoluto confesional. De estas fechas finales del siglo XVII (de 1689) es la importante obra de J. Locke, *Epistula de Tolerantia* (*A Letter concerning Toleration*), primera de las tres que editó. La escribió en latín cuando estaba en Holanda y al ver a los calvinistas (hugonotes) perseguidos que huían de Francia, en la que el Edicto de Nantes había sido abolido (1685) por Luis XIV. La misma Holanda era un estado teocrático calvinista que también tenía problemas de intolerancia religiosa, por lo que la *Epistula* de Locke quizá debamos considerarla sólo como el punto de vista protestante, porque en ella aparece la frecuente retórica «antipapista» al uso⁶⁰. No obstante, su propuesta tendía a considerar iguales a todas las comunidades cristianas con tal de que no fueran contra el orden social establecido, a la separación de la Iglesia y el Estado, a la libertad de los ciudadanos, dentro de lo que ordena la ley natural revelada por Dios (como vimos en Spinoza).

6.5. Thomas Hobbes se apoya en la Escritura, porque su autoridad sirve para exigir una obediencia incondicional al soberano, que debe proteger a las iglesias y tutelar el culto, porque las confesiones religiosas pueden ser causa de violencia y de guerras (de intolerancia) a veces por cuestiones dogmáticas o de interpretación de la Escritura. En este punto Hobbes va contra la doctrina católica que reconoce la autoridad espiritual del Papa, diferente de la autoridad temporal (monarquía inglesa) y, a veces, contraria a ella. Somete la religión al Estado, lo que no era preci-

⁶⁰ La publicación primera fue anónima: *Epistola de tolerantia* Ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.I.O.L.A. Goudæ, apud Justum ab Hoeve. MDCLXXXIX [1689]. 96 p. Cf. *Epistola de tolerantia = A letter on toleration* / John Locke ; Latin text edited with a preface by Raymond Klibansky; English translation with an introduction and notes by J.W. Gough. Clarendon Press, Oxford 1968. xlv, 171 p. Hay una segunda y una tercera *Letter on Toleration* de los años 1690, 1692.

samente tolerancia, como es evidente. Otro de los autores de la época es Pierre Bayle, el autor del famoso *Dictionnaire historique et critique* (1697, cuatro tomos) y de un comentario a las palabras ya mencionadas desde San Agustín, «compelle intrare». En él proponía que la conciencia subjetiva es la expresión de la convicción personal del creyente. Esto nos acerca más a la tolerancia civil que después se defenderá para crear una «república pluriconfesional», aun en el caso de los ateos y de los fanáticos extremistas (Locke los consideraba nocivos para la sociedad; Bayle en el *Dictionnaire* considera a Spinoza un ateo peligroso) a los que concedía que podían formar una sociedad que tuviera también en cuenta el derecho natural⁶¹.

6.6. P. Bayle es un defensor de la conciencia, pero de la conciencia formada en una tradición social y religiosa ya consolidada en su época. Se pregunta por las oscilaciones de la conciencia, pero su época no es comparable con la complejidad de los problemas que la conciencia contemporánea tiene que tener presentes, por dar un ejemplo mínimo: la clonación, los problemas energéticos y la cuestión nuclear, el terrorismo internacional o la degradación ambiental, el derecho a la salud y a una vida digna aún no lograda para dos tercios de la humanidad. Ante la tolerancia, la conciencia actual, aun estando formada e informada, consciente de la importancia de la fe y del conocimiento que

⁶¹ Cf. Estas opiniones deben mucho al artículo en Formato Documento Electrónico: F. BAHR, "John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia", *Tópicos (Sta. Fe)*. [online]. 2004, no.12 [citado 9 Abril 2007], p.43-64. Cf.: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2004000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1 666-485X. Se podría citar también a otros autores que han contribuido a exponer el derecho natural como Hugo Grocio (que fue condenado después del sínodo calvinista de Dordrecht contra los arminianos) y B. Spinoza, e incluso Voltaire con su *Traité de la tolérance*, 1763.

aporta, así como de su exigencia moral, en estas cuestiones tan complicadas, no puede creerse soberana y juez único en estos problemas a los que la política o las iglesias no pueden dar una respuesta adecuada⁶². La verdad (las iglesias, como las religiones, se refieren a la verdad, sea revelada o sea consuetudinaria o tradicional) no puede imponerse por la fuerza. La constricción, o las tradiciones, o la obediencia no sirven cuando se trata de adherirse libremente a la verdad; por lo tanto, la primacía la alcanza la conciencia, en la que va inscrita la ley natural, que es reflejo de Dios, y que hay que seguir, incluso cuando parece equivocada.

6.7. Los siglos siguientes ofrecerán cambios notables con la independencia de los Estados Unidos, que en su constitución (de 1781) admite la libertad como derecho natural del hombre y considera la religión como la obediencia debida a Dios, pero practicada según la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia. Por eso todos los hombres tienen derecho a la libre profesión de la religión según su conciencia, tal como aparece en la *Declaración de Derechos* de Virginia de 1776. Se afirmaba la libertad de conciencia que el iluminismo y el liberalismo difundirán, después de la Revolución Francesa y la asamblea constituyente de 1789, que también la proclama como derecho fundamental del hombre. Aunque esa misma tolerancia que propugnaba se transformó en intolerancia despiadada, e incluso en terror, cuando quisieron imponer la política religiosa jacobina de la Constituyente en la región de La Vandée, por la fuerza, exterminando a los que se oponían a ella.

⁶² P. VALADIER, *Détresse du politique, force du religieux*, Seuil, París, 2007; cf. *Il Regno Attualità* n. 14 (15 luglio 2007) 465-466.

6.8. La interpretación de tendencia marxista decía curiosamente que La Vandée era una «región contrarrevolucionaria», a la que acusaba de estar organizando la restauración. Esto no deja de ser una forma intolerante de entender los hechos, acusando a las víctimas para justificar el terror con el que quisieron imponer la política contra los realistas. Pero de estos casos de totalitarismo, desde el último tercio del siglo XIX y en el pasado siglo XX, hay gran abundancia que la historia ha documentado suficientemente. En el siglo XIX nació un sentimiento de oposición a todo lo que significara orden religioso, de rechazo de toda afirmación no inmediatamente científica, sobre todo si la convicción religiosa, filosófica o ética, venía avalada de alguna instancia con valor de autoridad. Esta corriente produjo, en la Iglesia, resistencias fortísimas a la concepción liberal y positivista —por su rechazo de la existencia de verdades metafísico religiosas válidas para la vida y para el orden social— con las controversias sobre la libertad religiosa y de conciencia, sobre los derechos humanos. Las formas de opresión totalitaria, justificadas por la ideología, en el siglo XX quizá han sido mucho peores en sus consecuencias que las guerras de religión en la historia pasada. Y esta situación es la que ha hecho pensar que el Estado soberano, en sus formas totalitarias, constituía el mayor peligro para la libertad y una fuente de violencia ciega, al rechazar la idea de una autonomía de las personas y su libertad.

6.9. Por otra parte, la democracia no ha dejado de producir algunos engranajes que la han vuelto un tanto injusta cuando se limita a lo formalmente garantizado, dejando a los individuos reducidos a número de estadística o de votantes. Mientras tanto siguen sin solucionar los problemas de marginalidad urbana, que afecta no sólo a ancianos y dependientes, sino también a toxicómanos, enfermos mentales y disminuidos físicos e inmigrantes; que se manifiesta en los problemas escolares y de asistencia sanitaria, etc. Esos son indicios no sólo de problemas rea-

les, sino también de posibles intolerancias latentes o manifiestas y de crisis de las políticas sociales, pensadas, con frecuencia, de espaldas a las necesidades de las personas.

7.- Tolerancia y dignidad humana

7.1. La tolerancia⁶³ que propugna la dignidad de la persona humana y el respeto de la conciencia, la confianza en la eficacia que posee la verdad, tiene su raíz en el Evangelio. Pero tuvo que pasar un tiempo muy largo para que la afirmación de la existencia de la verdad adquiriese el valor de un criterio que se constituye contemporáneamente como respeto de las opiniones ajenas. Esta adquisición es la que se ha consolidado a lo largo del siglo XX, y en ella ha tenido mucho que ver la religiosidad y la misma Iglesia. Desde el punto de vista de la doctrina de la Iglesia no se plantea como un *aut/aut*, partiendo de la existencia de verdades objetivas y tratando de que la tolerancia arrope posturas u opiniones equivocadas. La tolerancia como disposición del ánimo siempre permite que otros piensen o actúen de forma distinta a la mía, e incluso hace posible que esta diversidad se manifieste (es un ejercicio de caridad no sólo intelectual, sino concreta). La práctica de la tolerancia capacita para aceptar la diversidad cultural, —en sentido antropológico (de cara a las tensiones, conflictos en parte consecuencia de los desequilibrios económicos y políticos) y en sentido religioso (para comprender la dificultad objetiva que resulta del soportar la diferencia cultural)—, y para aceptar unos pocos preceptos que aseguren una moral universal.

⁶³ Una breve y sustanciosa exposición de la tolerancia como virtud se puede ver en M.-Á. MARTÍ GARCÍA, *La Tolerancia*, Pamplona 1995. Asimismo algunos aspectos de R. GATTI, "Tolleranza", en *Enciclopedia Filosofica* 12 (2006) 11640-11641.

Con las personas siempre hay que ser tolerantes, y el acento aquí recae no tanto en la postura equivocada que se tolera, sino en que puede ser la expresión de lo que una persona es.

Llegamos así a los matices: a la hora de ser portadores de la verdad, que propugna no la arrogancia de su posesión (matiz de intolerancia), sino la inteligencia de lo que puede haber de verdad en las posturas opuestas. Este aspecto que se refiere a la apertura de la inteligencia, la gnoseología está siempre en formación progresiva, lo que evita el dogmatismo. Tampoco es una justificación del escepticismo, o del subjetivismo, que elimina todo criterio de verdad, o produce la indiferencia y vacía de significado la tolerancia (aspecto que tiene sus reflejos políticos). Pero el matiz que interesa subrayar es el que nos lleva a su valor moral, en cuanto que la disposición del ánimo que llega a tolerar el mal, en ocasiones en las que hay que evitar males mayores, no equipara la tolerancia a una complicidad con el mal, a su aprobación. Ya que la recta razón se orienta según la verdad, el bien y la justicia y distingue el bien del mal aunque no siempre se pueda separar el bien de un mal menor, como veíamos en la parábola de la cizaña (Mt 13, 24-43).

7.2. Hemos tocado unos aspectos que se refieren al segundo significado de la tolerancia, que algunos consideran *fuerte*, y no depende de las circunstancias más o menos forzosas, ni de la condescendencia más o menos contingente, sino de una posición clara y moralmente absoluta: acepta la pluralidad de creencias y/o de formas de fe, de mentalidad y de opciones morales, así como de usos y costumbres, proponiendo el diálogo como la mejor forma de convivir en la diversidad y de resolver los conflictos.

Así, de la capacidad física o espiritual de «tolerar» cosas y situaciones, que pueden ser desagradables o causar daños (tolerar las temperaturas, el clima riguroso, el organismo *tolera* esta o aquella dosis de medicación, o de intervención quirúrgica —en

el caso de patología—), pasamos a una actitud o comportamiento personal y de grupo. Es una actitud que permite, acepta, respeta, apoya convicciones políticas, religiosas, éticas, o comportamientos diversos de los propios, y, además, se puede referir a la comprensión o a la indulgencia de los defectos o de los errores de otros. Este matiz contiene también un rasgo que podría hacer pensar en la pasividad ante un ejercicio de derechos no reconocidos del todo, o de los que uno no es titular definido.

7.3. Pero el término —y el concepto— experimenta esta carga fuerte cuando la tolerancia se aplica como espacio de convivencia en el juego de relaciones, actitudes y comportamientos o enfrentamientos sociales, religiosos, morales o políticos. Tolerancia no se debe emplear aquí para definir el mero soportar de forma calculada comportamientos o principios considerados inaceptables por sí mismos (según el punto de vista en que se sitúe). Esto llevaría a una dimensión negativa que con frecuencia aparece en manifestaciones públicas, ya que lo mismo que en un momento dado se «toleran» esos principios o comportamientos, podrían no tolerarse e incluso referirse a ellos para promover la exclusión política o social, o la marginación religiosa. Este matiz es importante, porque depende de quien lo proponga y, en la actualidad, corre el riesgo de ser manipulado al proliferar las creencias más diversas, cuando vemos cambiados profundamente muchos de los referentes religiosos, morales y políticos en sentido mundial, con el trasfondo de una más amplia y difundida libertad, a veces presentada como «progreso» de forma demagógica y sin claridad. Lo que planteamos es la tolerancia como dimensión ética de la persona que es capaz de ver y aceptar a los demás con objetividad y sin perder la conciencia de sí mismo, sin olvidar las identidades culturales y sus diferencias, que son una riqueza plural y una garantía frente a la despersonalización. La tolerancia debe promover desde esta visión todo lo humano, la vida en definitiva.

Por ejemplo, cuando se plantean aspectos relativos a la libertad de expresión, o los avances en la biología de la procreación humana, con los problemas morales y médicos que plantea la clonación y la propaganda a favor de un uso terapéutico de los embriones (presentado a veces como remedio casi milagroso). En este caso la ciencia debe contribuir no solo a llevar la investigación a la superación de todo límite, o a constituirse en poder de dominio, sino a que la justicia sea posible y fácilmente aplicable entre los hombres y los pueblos, a conocer mejor al ser humano en sí y en sus dimensiones individuales y comunitarias y a darle mejores posibilidades de realización⁶⁴. Si nos detenemos en la forma de gestionar la enseñanza y la escuela veremos cómo la ciencia, posiblemente, nos ha aportado muchas teorías pedagógicas, a veces puramente experimentales, que no han logrado que nuestro País alcance el nivel requerido por la sociedad, además de haberse convertido en un objeto de lucha demagógica⁶⁵.

7.4. La tolerancia, entendida como virtud que orienta la educación, supone siempre que se enseña a personas para proporcionarles conocimientos y para que aprendan a usar su libertad y su responsabilidad. Esto nos introduce en una educación que enseña a enfrentarse a la fatiga que supone el vivir —crecer y madurar— con la mirada puesta en el futuro, en el que hay que

⁶⁴ Las motivaciones proceden de unas frases de G. SIEGWALT en “Entretien Gérard Siegwalt”, en *Lumière et Vie* n. 277 (janviers-mars 2008) 8, inspiradas en la opinión de Georg Picht: “Une science que détruit la nature ne peut être vraie”.

⁶⁵ ¿Podríamos decir que éste es un ejemplo en el que “todos han mentido”? Las palabras las tomo de H. ARENDT, *Truth and Politics*, New York 1968, donde propone que en las cosas importantes – como lo es la educación – el que dice la verdad ya ha comenzado a cambiar el mundo y a mejorarlo y está participando en los asuntos públicos.

vivir las fases de la experiencia sin que éstas arrasen a las personas como si fueran analfabetos afectivos, que buscan la felicidad como si se ofreciera empaquetada para su consumo inmediato. De ahí la necesidad de una educación en los valores y en la ética que ayuda a trascenderse a uno mismo, superando las fáciles promiscuidades ideológicas a merced de una maquinaria informativa que consume al individuo y produce soledad y violencia, sin enseñar a distinguir y a separar el bien del mal. Un rasgo de intolerancia que condiciona la educación y la escuela del presente es dejar en silencio la dimensión ética y sus exigencias aplicadas a la vida concreta de las personas, el esfuerzo que se requiere para entender, por ejemplo, las tendencias que marcan el uso del ocio entre los jóvenes y sus consecuencias.

7.5. Podemos tomar en consideración la presencia de la religión en una sociedad y en un Estado y tratar de entenderla como elemento conciliador, superando enfrentamientos pasados entre la religión y la cultura, o entre la cultura y la fe, la teología y la ciencia, porque la religión debería ayudar a comprender mejor la realidad y las formas de actuar del ser humano. Es un campo en el que siempre debe trabajar tanto la tolerancia. Y no digamos si tratamos de entender las formas de ejercer el poder (desde la democracia pluralista y sin desconocer las derivaciones de tipo clientelar) y la concepción democrática del mismo. No se niega la importancia de los partidos políticos que proponen diferentes formas de entender y organizar la sociedad, y de orientar los comportamientos sociales. Lo que llama la atención es que tantas veces la actuación de los partidos se basa en el rechazo absoluto del otro, o en la consideración del otro partido como enemigo político al que hay que aislar o excluir, cuando no denigrar. Esto es una muestra de mentalidad intolerante que se refleja en actitudes visibles, desde la violencia del lenguaje excluyente hasta la violencia entre adolescentes y escolares, o en el ocio y la diversión extenuante y de riesgo, de los fines de semana, las

carreras suicidas de coches, con el balance de víctimas de la llamada *guerra doméstica* del ocio⁶⁶.

7.6. La tolerancia se propone como un valor actual, una virtud —podemos decirlo claramente— que coincide con la sensibilidad de nuestro tiempo, al menos en teoría, es decir, como concepto, en cuanto que culturalmente va unida a una aceptación indiscutible de los derechos humanos, o de la dignidad humana de cada persona por el mero hecho de serlo. Esta sensibilidad actual está abierta por sí misma a la moral, o por decirlo de otra manera, es en sí misma un valor moral. Por eso las conductas intolerantes son desaprobadas, consideradas como «malas» para la persona y la sociedad. Las relaciones humanas son un campo abonado para que la tolerancia o la intolerancia se manifiesten como una actitud que se traduce en las consecuentes acciones, o que afecta a las convicciones, las ideas, los gustos, las formas de comportarse. Podemos decir que en este campo de las relaciones sociales la tolerancia es una virtud que se conquista por el ejercicio activo de actos de tolerancia y que sirve para reconocer la madurez humana y el talante democrático de una sociedad⁶⁷. Es, pues, una disposición del ánimo que lleva a res-

⁶⁶ V. ANDREOLI, en su obra *Carta a un Adolescente*, publicada en RBA, Barcelona 2006, propone una educación que ayude a jóvenes y adolescentes a ser protagonistas, porque si no la tendencia social les lleva a ser “héroes de la nada” los fines de semana, en el estadio de fútbol o en la violencia intolerante que los convierte en los nuevos bárbaros, quizá como dice, porque son “ricos en cosas, pero pobres en afectos”. Es el predominio de la conducta “pulp fiction”, según la famosa película de Q. Tarantino.

⁶⁷ MARTÍ GARCÍA, *La Tolerancia*, 18-19. La madurez o el talante democrático es lo que se esperaría con más frecuencia en las manifestaciones de nuestros políticos, que se permiten, con frecuencia, la descalificación y los ataques al oponente de la forma más grosera, amparándose en la pretendida libertad de expresión, que se convierte así en libertad para denigrar.

petar a los demás cuando piensan o actúan de forma distinta a la propia, aplicada a las relaciones humanas y teniendo en cuenta que la dignidad de la persona está por encima de cualquier opinión o asunto que se trate.

7.6.1. El valor central de la persona y de su dignidad es la base de la tolerancia y de la aceptación de la igualdad común de derechos y deberes que toca a todos y todos deben tener en cuenta. En cuanto virtud, está abierta a las verdades de la fe que caracterizan al ser humano como persona, creada por Dios, con libertad y dotada de conciencia y razón. Es una verdad que es válida aun teniendo en cuenta las desviaciones de los mismos creyentes que malinterpretaron el contenido de la fe, influidos por las circunstancias de una época, o por incoherencia en la aplicación de los principios teológicos y las normas morales que proponen el respeto y el amor a las personas, aunque se hallen «subjetivamente» en el error. Es importante este aspecto para que, desde la fe y aceptado el valor de la Iglesia como sacramento de la salvación, no se excluya a nadie de una verdadera relación con Dios en los no cristianos o en otras religiones. Al lado del respeto a la libertad ajena ponemos como exigencia la convivencia pacífica y positiva entre los hombres que no debe poner en peligro el anuncio del Evangelio y la llamada a la conversión. La actitud de la Iglesia antigua y medieval, o las situaciones de los siglos XVI-XVII, en materia de tolerancia religiosa, se superan si se mantiene firmemente la gratuidad de la gracia. Desde la gracia como don de Dios no hay lugar a la vanidad o al orgullo de quien posee *la* verdad y, por lo tanto, el amor al prójimo y el respeto se viven desde la humildad.

Cuando se refieren a la Iglesia Católica es especialmente evidente la falta de respeto y surge la sospecha de que se expresan opiniones faltas de fundamento para tratar de imponer intereses de poder que podemos calificar de intolerantes.

7.6.2. En este apartado hay que incluir otro aspecto relevante en el momento presente, la igualdad de derechos y deberes del hombre y de la mujer, sobre la base de la dignidad humana compartida. Sea en la familia, como en el trabajo (en la remuneración adecuada), en la escuela y la educación superior, como en la libertad religiosa. La aceptación de la igualdad de derechos y deberes, superada la lentitud de su realización y las exclusiones de las mujeres, que aún persisten en cuanto a participación en la vida pública, no debe ocultar el valor de la diferencia entre hombres y mujeres, ni la igualdad tiene que ser homologación con modelos masculinos o patriarcales. Aquí encontramos la tendencia actual a imponer lo políticamente correcto y la propaganda reciente de la ideología de género, con su propuesta de superación de la diferencia natural, biológica. Se pretende lograr la transformación cultural de las diferencias biológicas y anatómicas, para propugnar una concepción que depende de la construcción histórico-social, efecto de los condicionamientos sociales y de los modelos culturales, en la que se elige individualmente el modo de ser, hombre o mujer, según las preferencias, especialmente en la expresión de la orientación sexual. Es la tendencia que se manifiesta en algunas propuestas de educación para la ciudadanía, o en la poderosa campaña del movimiento gay.

La consideración desde la tolerancia en este caso deberá tener en cuenta, tanto la conciencia de pertenencia a uno u otro sexo, —que es propia del sentido de la subjetividad, del yo personal, anterior a la identificación de las características y comportamientos asociados al concepto de masculinidad o de feminidad⁶⁸—, como la conciencia de la alteridad y el respeto de las diferencias complementarias. Deberá tener en cuenta, además, el

⁶⁸ L. MAPPELLI, "Identità de genere", en *Enciclopedia Filosofica* 6 (2006) 5475-5477.

valor (filosófico y moral) del principio materno y paterno, que se basa en la igualdad de ambos, sin que haya ningún motivo para justificar la intolerancia del hombre (machismo) hacia la mujer, ni por miedo del varón ni por comportamientos misóginos, signo de intolerancia y de incultura⁶⁹, porque el tiempo trabaja a favor de la igualdad de la mujer.

7.7. En sentido positivo la tolerancia llevará, desde el respeto y el amor al prójimo, como dijimos antes, a poner las bases de una convivencia pacífica y, en sentido cristiano, a una comunión con todos los seres humanos. Y esto, no sólo por una exigencia moral, sino porque se corresponde con la voluntad de Dios de salvar a todos, que debe ser posible en la convivencia humana. Pues la culminación de esa historia salvífica se ha realizado en la encarnación de Cristo, en su muerte y resurrección, que supera las barreras y propone el valor de una humanidad pacífica y reconciliada en la diversidad que la caracteriza. De esa armonía no se excluye la creación y el respeto a nuestro mundo creado. Por eso es necesaria la libertad religiosa y la tolerancia hacia las culturas y las religiones. Por encima de las formas históricas, que son las que pueden cambiar o reformarse, se busca una comunión en la verdad (necesaria también entre los católicos y los cristianos en general). Pues el amor al prójimo requiere una sumisión personal a la verdad en la que se está arraigado, desde la propia conciencia, desde el conocimiento y la fidelidad. El derecho a la libertad religiosa no puede separarse de la responsabilidad personal y social, por cuanto los derechos de los demás deben ser contemplados, lo mismo que los propios deberes ante los demás y ante el bien común: «con todos hay que comportarse según la justicia y la humanidad» (DH 7).

⁶⁹ M. GARCÍA, *La Tolerancia*, 78.

7.8. Para garantizar la libertad religiosa en la sociedad civil, ésta tiene el derecho de protegerse contra los abusos que puedan surgir del ejercicio de la libertad religiosa y por medio del poder civil debe ejercer esta protección según normas jurídicas que sean expresión del bien común y del orden público justo. La libertad se apoya en un fundamento religioso trascendente y no sólo en la mera convención, dato este que el estado secularizado no puede olvidar. La sociedad debe respetar la normativa por la que se reconoce la libertad más amplia posible, que no debe ser limitada sino en lo necesario y cuando sea necesario. La tolerancia adquiere así una vertiente política, como medio para evitar que una parte sola (el monarca o el estado y sus directos gestores en el gobierno) tome decisiones que afectan a todos, cosa que es visible en nuestras sociedades democráticas y «pluralistas». Y, además, debe llegar a la aceptación pacífica de la distinción entre autoridad civil y sociedad religiosa, de su separación desde el punto de vista político, que es lo que está detrás de algunas de las discusiones sobre el estado *laico*, o sobre la *laicidad* del estado.

7.9. No se ha llegado a una relación entre Religión y Estado, ciudad de Dios y ciudad terrena (según San Agustín), que sea perfecta, porque siempre hay una cierta tensión. La Iglesia ha llegado a expresarse en el Concilio Vaticano II en el sentido de renunciar al recurso del poder temporal para persuadir a las personas. Esto quiere decir que la Iglesia (en cuanto es objeto de fe, y por tanto con una exigencia absoluta) en su proposición y anuncio de la verdad no se puede mostrar intolerante, porque entonces será inadecuada su actuación o su realización. Pero eso no quiere decir que la religión tenga que ser excluida de la vida pública, como parece proponer un tipo de discurso público que abusa del término «laico»⁷⁰, dándole un significado negativo

⁷⁰ “Laico / laicidad”, parecen usados con un cierto matiz exclusivo como si quisiera decir “anticlerical”, o anticatólico, lo cual excluye el valor

excluyente. Al proponer la verdad que procede de la revelación de Dios, la Iglesia tiene en cuenta que la respuesta a la fe es creer «voluntariamente», lo que lleva en sí el defender que nadie pueda ser constreñido a creer, a abrazar la fe contra su voluntad: «nadie cree sino queriendo»⁷¹. La libertad es fundamental para la fe, porque la verdad se presenta con más fuerza de convicción – y su conocimiento crece – cuando refuerza y da coherencia a la «veracidad» y fidelidad de las relaciones humanas. Por eso, a quienes se considere desde la propia fe «equivocados», se les debe reconocer el derecho y la posibilidad de exponer y practicar sus creencias. La libertad religiosa contribuye a mantener y afianzar la tolerancia, en cuanto facilita el desarrollo del ser humano en sus circunstancias históricas concretas.

8.- Conclusiones

8.1. A modo de conclusión de este comentario, podemos indicar algunas ideas. La tolerancia va unida y se entiende inseparablemente de la concepción de la persona y de su doble apertura, a la verdad y a la comunidad, sea en su dimensión civil o en su dimensión religiosa. Tiene una vertiente psicológica y social en la que es necesario plantear su actualidad —su urgencia, podríamos pensar— en nuestra sociedad multicultural y multirreligiosa, porque se refiere a la coexistencia y su dificultad y a la relación entre las personas, en especial cuando se verifica la relación entre mayorías de población y minorías étnicas o sociales.

de lo religioso y su utilidad pública. Cf. Card. Cormac MURPHY O'CONNOR, *Religione e spazio pubblico. Per amore della Democrazia*, en *Il Regno attualità*, n. 10 (2007) 343-348, esp. 343.

⁷¹ La frase citada es de San Agustín, *In Ioannem*, tract. 26, PL 35, 1607. Santo Tomás la cita en *STh.* I, q. 111 a. 1 ad 1: “nullus credat nisi volens”; cf. J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Rialp, Madrid, 1980.

La entendemos, ante todo, como una actitud interior, propia de las personas en su condición de individuos y de los grupos. No es asimilable al desinterés o a la indiferencia, ni se puede quedar en un mero soportarse, sino que se basa en el respeto y en la aceptación positiva de los valores. El pensamiento y la actitud tolerante es convicción personal, no mera condescendencia, del valor de las personas, de su capacidad de convivencia y de existir establemente en libertad, incluida la libertad religiosa.

8.2. La tolerancia y el pluralismo, que se aceptan como consecuencia de la libertad religiosa, son compatibles con la búsqueda de la verdad, con la fe religiosa, y con las obligaciones de la persona hacia la comunidad política y hacia la Iglesia. La Iglesia ha tomado conciencia clara de estas realidades, y las ha profundizado, desde el citado documento del Concilio Vaticano II y desde la carta encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris*, en la que la libertad religiosa y de opinión son consideradas derechos fundamentales. Nunca se debe confundir el error con el que yerra, aun cuando sea en datos de conocimientos insuficientes de la verdad, o en el campo moral y religioso. No se trata de tolerancia negativa de un mal menor, sino de renuncia a la imposición porque el que yerra es un ser humano con su propia dignidad. Hay otro motivo: la acción de Dios no se extingue, ni queda sometida al error de su interpretación de uno u otro.

Esta posición reconoce el dinamismo de la persona hacia la verdad y el bien, que manifiesta su conciencia como fuente y raíz de sus decisiones, de sus potencialidades humanas. En la búsqueda de la verdad y del bien es necesaria la decisión personal, que pone en juego la inteligencia y la libertad, que son facultades de la conciencia, de la propia subjetividad única e irrepetible. Hay que tener en cuenta que la verdad, en sentido absoluto, no se puede establecer políticamente ni tampoco desde la ciencia (que se mueve en el campo de las verdades funcionales y operativas propias de las ciencias). La verdad no es monopolizable, ni tampoco depende de un acuerdo social o de una mayoría

votante (esa es la tendencia de lo políticamente correcto), ni se agota en su totalidad, como tampoco se agota el bien. Si no hay decisiones libres no es posible el conocimiento fundamental de la verdad, ni la tolerancia como disposición del ánimo, ni siquiera cuando se trata de la verdad o del bien objetivos, que a veces pueden resultar impuestos. La verdad a la fuerza es un valor dudoso, por ejemplo, la forma de violencia o de constricción que se impone por la fuerza de la costumbre o por las técnicas de publicidad y de manipulación ideológica (de la que la publicidad no es ajena).

8.3. Lo que sí hemos visto en la experiencia de los últimos decenios, de cambios vertiginosos y transformaciones sociales y del sentido moral, es que la ausencia de criterios de verdad (el relativismo como doctrina política) vuelve ineficaz y vacía de sentido la tolerancia, porque hace inútil el diálogo y provoca una indiferencia o un desencanto que se manifiesta como apego a lo tangible. La consecuencia es que la diversidad de opiniones, aun siendo reconocida, queda relegada a su propia autorreferencia aunque muchas opiniones convivan yuxtapuestas. El recurso a la dignidad de la persona va unido al valor de la subjetividad, pero evitando el riesgo de reducir la noción de persona a la de «individuo» según la preferencia postmoderna, una simple consciencia subjetiva y sin referencia a la realidad.

El individualismo libertario, según el cual sólo vale lo que es decisión del individuo, —y el erigir los deseos individuales en derechos a reivindicar—, olvida que cada individuo se complementa recíprocamente con los demás, y que los derechos no son infinitos⁷². En este sentido algunas propuestas de las llamadas

⁷² La constitución *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, cuando trata de la dignidad de la persona humana, habla del ser humano que “por su misma naturaleza es un ser social, y sin la relación con otros no puede ni vivir ni desarrollar sus propias cualidades”, GS 12.

«progresistas» (o dentro de lo políticamente correcto) dan la impresión de dejar poco lugar a la tolerancia que se invoca para proponer tales leyes, pues parece predominar el intento de desmontar el modelo de familia tradicional. En este caso, es lícito preguntar si, para dar un marco jurídico a las uniones de personas del mismo sexo que desean vivir juntas, se debe llegar a proponer una ley sobre las tendencias sexuales, sobre una u otra orientación sexual, que tiende de hecho a confundir el matrimonio con tales uniones. Al matrimonio —o a reconocer tales uniones— no se debería llegar por una orientación sexual, sino en cuanto que son personas⁷³.

8.4. No se trata de negar «derechos» a las personas orientadas hacia otra persona de su mismo sexo. Se trata de mantener como un valor fundamental para la sociedad, y para la madurez de las personas, el matrimonio como una institución que permite ir más allá de la pura intersubjetividad de la pareja, de los estímulos y de las recaídas de la afectividad, para abrirse a un tercero, el hijo (o los amigos, o la sociedad, o Dios), y constituir la familia desde el núcleo matrimonial institucional hombre y mujer, como aportación a la sociedad desde el primado de la persona como un bien en sí misma. No se pueden equiparar sin más las relaciones homosexuales estables y las de una pareja matrimo-

⁷³ En este problema va implicado otro de no menos importancia, referido a la paternidad o maternidad, la parentalidad que se expresa en el vínculo establecido por la generación y la filiación; el hecho de poder ser padre y madre pertenece a cada hombre y a cada mujer – a todos en definitiva – estableciendo que los dos sexos no son intercambiables, ni equivalentes, desde el punto de vista del matrimonio, que tiene en cuenta la disimetría corporal hombre/mujer, al afirmar sus características complementarias expresadas en la relación personal, y no se reduce a producto cultural. Esto da lugar a que los dos sexos no sean intercambiables. Cf. la reflexión propuesta por Sylviane AGACINSKI, “Due genitori dello stesso sesso? No grazie”, en *Vita e Pensiero* 91, 2 (aprile 2008), 36-43.

nial hombre/mujer. De ahí que la familia que forman el hombre y la mujer, como núcleo social básico e imprescindible, se explique por la diferencia de sexo que la integra, masculino y femenino, y de generaciones, ámbito en el que se adquiere conciencia de la verdad más íntima del ser humano y de su destino comunitario. Los intentos de transformarla por instancias políticas o legales pueden verse como un signo de intolerancia, que no afecta en primer lugar a las relaciones Iglesia-Estado, sino a las personas y a la concepción del bien común, a la que debe orientarse el ejercicio del poder y sus recursos cuando no se reducen a mera propaganda.

En estos casos parece que el individualismo, más o menos privatizador, reduce el progresismo a «gramática de los derechos»⁷⁴ que pone al individuo singular por encima de todo, entronizando como norma el «álgebra de los egoísmos» —la aritmética del tener—, a veces votada en mayoría.

8.5. En otro orden de cosas, hay casos chocantes en los que podemos pensar que los seres humanos en sus posturas ideológicas son poco coherentes cuando afectan a los intereses propios. Y esto pone en peligro la tolerancia positiva: los que no toleran que el centro de tratamiento de residuos esté en su término municipal, pero no les importa que el vertedero esté en la ciudad de al lado; o rechazan las instalaciones de un centro penitenciario, se oponen a los trasvases fluviales, la guerra por «blindar los cauces fluviales», el ecologismo que piensa en la época de Neanderthal como paradigma de conservación de la naturaleza.

Podríamos pensar, en otra dimensión, lo que significa y requiere de la tolerancia como actitud válida en nuestra sociedad pluralista, la pretendida adopción de madres/padres solteros

⁷⁴ Son frases que tomo del escritor B. ARPAIA, *Per una sinistra reazione*. Guanda Editore, Milano, 2007.

(sin tener en cuenta lo que pueda ser beneficioso para el hijo/hija y su derecho a un padre y una madre). ¿Qué pensaría Freud ante algunas propuestas actuales? O la adopción que reclaman los «matrimonios» gay, y no digamos los «úteros de alquiler», como si se aplaudiera la pretensión de realizar una proeza al ser «abuela-madre», tratando de ir contra las leyes naturales. Toda esta excesiva valoración de lo individual olvida que el «yo» es parte del nosotros, y que el exceso de individualismo —el predominio del yo dominador— conduce a la intolerancia.

8.6. La regla de la mayoría (de la decisión mayoritaria) como instancia normativa o justificadora en muchos de estos casos no debería invocarse. Puede ser intolerante al imponer un resultado que quizá sea sólo provisional y pasajero hasta que se llegue a un horizonte de verdad más completo en sus varios aspectos y favorable al bien común. En este caso la tolerancia resultaría significativa para todos (no sólo a favor de los grupos más poderosos o con más capacidad de presión y propaganda); la tolerancia se plantea como respeto a la conciencia humana, que debe ser madura, formada e informada (es decir, debe tener en cuenta la «falibilidad» —expresión directa de la contingencia del ser humano—, o, en términos de fe, la *pecaminosidad* que le afecta, que no es sólo mera fragilidad biológica, o anomalías estructurales). Así podrá actuar en sentido auténticamente humano. Contingencia o limitación no significa sólo insuficiencia, sino también posibilidad abierta, capacidad de decisión y ejercicio de sus perfecciones, de su conciencia intelectual, de su capacidad de madurez.

8.6.1. En el campo de la educación es aún más importante la tolerancia, pues debe preparar a las personas para aceptarse tal como son; a asumir las limitaciones (sea en el ámbito estudiantil como después en el profesional), para poder esforzarse y superarlas razonablemente, y a aceptar a los demás con todas sus

limitaciones, es decir, para ser capaces de amar a los demás, de respetarlos por lo que son, y de ayudarlos a crecer y madurar. Si una sociedad —o un estado— tiene que poner a sus adolescentes y jóvenes en manos de los jueces o de los psicólogos para que resuelvan los fallos -las anomalías estructurales - de su adaptación o integración social, podemos decir que la educación ha fracasado y creará sólo marginados y/o autoexcluidos.

8.6.2. Y no sólo indica que la educación en general ha fracasado, sino que la llamada educación emocional ha perdido el rumbo y se ha vuelto un laberinto de patrones negativos, un callejón sin salida hacia la ausencia de normas y la pérdida de referencias. Lo que da como resultado automatismos rígidos en los que aparece el estrés, la desconfianza y la pérdida de la tolerancia, la violencia irracional. Así se refleja en la convivencia de familias rotas y en la educación escolar irresponsable, que no prepara para defenderse mentalmente —y en la práctica— de los varios mecanismos adictivos, produciendo vulnerabilidad y agresividad (o la chulería intimidatoria, que ronda la delincuencia, como se ve en el acoso estudiantil, violencia de manada). Este punto es indicativo del fallo generalizado de las reformas escolares de los últimos treinta años y de cómo se han manipulado los planteamientos teóricos de la educación. Con ello se ha llegado a un resultado concreto, eliminar el esfuerzo que exige el aprendizaje o el estudio y, quizá, comprobar que lo que resulta es un joven (o un niño) manipulable, o consumista desatado de la inagotable pseudocultura, pero no mejor preparado ni más abierto a la tolerancia.

8.7. Para la verdad religiosa y de fe vale también este proceder por el camino de la verdad y del bien, ya que la fe en Jesucristo no exime de la adhesión voluntaria y libre a lo que Dios ha revelado, aun sabiendo que la comprensión de la totalidad de la verdad es limitada, «como en un espejo, borrosamente» (1Cor 13,12). La fe apunta a una meta trascendente, que es Dios mismo,

como fundamento último, por lo tanto inagotable para el entendimiento y el lenguaje humano, ya que la verdad en su totalidad queda siempre por delante de la inteligencia humana. Como afirma la revelación cristiana, sólo en el Cristo glorioso se manifiesta la plenitud de la verdad. A la luz de este misterio descubrimos el valor de la persona, del sujeto que está por encima de los objetos, y es «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26), por lo tanto no reductible al análisis objetivo, y abierto a la comunidad. La persona debe estar en el centro de los que mueven los procesos conceptuales y científicos, o de las políticas verdaderamente democráticas, porque es portadora de los signos de la verdad, de una dignidad, que tiene su fundamento último en Dios y es amada por Dios más allá de sus errores y pecados y de cualquier fatalidad biológica posible⁷⁵.

8.8. En el clima espiritual de nuestro tiempo, el mundo de hoy suscita con mayor intensidad el problema de la antropología, del ser humano, de su verdad, sus aspiraciones, limitaciones y destino. Ningún problema es más urgente que el conocimiento cabal del ser humano y de los valores que hacen la vida auténticamente humana. Ésta es la razón que fundamenta la tolerancia, la verdad, no el relativismo universal o el escepticismo, que darían lugar a la violencia impuesta por el más fuerte. La fidelidad a la verdad conocida y fielmente seguida es la que pide la tolerancia y la conciencia clara de la inviolable dignidad de la persona, para que no sea sólo «soportar»/tolerar con resignación lo que se considera mal menor, sino respeto y estima cordial del otro, de su persona en la diversidad que puede hacer avanzar hacia la verdad y el bien.

Se ha afirmado que para mantenerse abiertos a la verdad es necesaria la «modestia humilde e insatisfecha», que no pretende

⁷⁵ MOSSO, *Tolleranza...*, en NDTM, 1378.

poseerla de forma exclusiva, porque entonces nos disminuye o nos reconcentra sobre nosotros mismos de forma ilusoria. A los humanos no nos es dado nada que ya esté hecho. Hay que edificarlo todo bien fundamentado, sea la vida, o la verdad y la libertad, o el amor. Eso quiere decir que hemos de aprender a ser humildes en la búsqueda de la verdad y a ver las posibles «semillas del Verbo» donde se encuentren. En nuestro caso, con la ayuda de la tolerancia, que lleva a una verdadera humanización, nos descubre que «todo lo que es verdadero (*omne verum*), venga de donde venga, procede del Espíritu de Dios (*a Spiritu Sancto est*), y no sólo en el plano teórico, sino también como ayuda para la acción humanizadora⁷⁶. La concepción de la persona, del ser humano, en la tradición cristiana —y en sus raíces bíblicas— cree que el ser humano se conoce mejor desde la fe en Dios, porque es «imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,26).

La tolerancia como virtud requiere una actitud serena, que debe ponernos en guardia ante algunas pretensiones que no hacen honor a la verdad cabal del ser humano, como lo expresó Benedicto XVI: «Queremos ser los únicos propietarios en primera persona. Queremos poseer el mundo y nuestra propia vida de manera ilimitada. Dios es un obstáculo. O se hace de Él una simple frase devota, o lo negamos del todo, proscrito de la vida pública, hasta el punto de perder todo significado. La tolerancia que, por así decirlo, admite a Dios como opinión privada pero lo niega públicamente, de la realidad del mundo y de nuestra vida, no es tolerancia sino hipocresía. Sin embargo, allí donde el hombre se alza en único señor del mundo y dueño de sí mismo, no podrá existir la justicia. Allí puede dominar sólo el arbitrio del

⁷⁶ O. BRANCO, “A era da globalização... 168-169,176-177. En la p. 185 cita la frase procedente del AMBROSIASER, *In 1Cor 12,13* (PL 17,258): “*omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*”, en TOMÁS DE AQUINO, *STh 1-2*, q. 109, a. 1 (BAC 149, Madrid 1956, 671).

poder y de los intereses. Por supuesto, se puede echar al Hijo de la viña y matarlo, para saborear egoístamente los frutos de la tierra. Pero entonces la viña se transformará en un terreno devastado por los jabalíes, como nos dice el Salmo responsorial (cf. Sal 79,14)»⁷⁷.

La tolerancia y el respeto mutuo requieren un reconocimiento humilde de los propios límites, necesitan la reconversión del yo dominador al nosotros que nos acoge, nos reconoce y nos ayuda a madurar; y necesitan del empuje de la gracia de Dios para poder llegar a ser verdaderamente tan humanos como Dios mismo nos lo propone. La tolerancia como virtud positiva debe guiar a las personas en las coordenadas éticas de la convivencia pacífica y del intercambio recíproco, ayudando a superar las «ansiedades» y desajustes procedentes de las dificultades de la globalización o de las consecuencias del pluralismo. La tolerancia debe promover la solidaridad y favorecer el diálogo

⁷⁷ BENEDICTO XVI, XI Asamblea del Sínodo de los Obispos, 2-23 de octubre de 2005. *Homilía* en la celebración de apertura el día 2 de octubre. Algunas de estas tentaciones de intolerancia las hemos visto en episodios públicos, como dice René REMOND, *Le nouvel antichristianisme*, Marc Lebourcier, 2005; entre ellos el caso Buttiglione, o en su sentido anticatólico y anticristiano en alguno de los libros de Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama Barcelona 2006; de Victor J. STENGER, *God, the Failed Hipótesis: How Science Shows that God does not Exist*, Prometheus Books, New York, 2007 e incluso Christopher HITCHENS, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group, New York, 2007 en su cap. 18, título final, el diecinueve, dice que hace falta un nuevo iluminismo; en otro libro había propuesto una antología de lecturas selectas como “manual del ateo”, HITCHENS, *The Portable Atheist: Essential readings for the Non Believer*, Da Capo Press of the Perseus Books, Philadelphia (USA), 2007. En otro orden de cosas, se puede considerar no menos intolerante el “revisionismo maniqueo” de la memoria histórica, la caracterización del oponente político como adversario / enemigo al que demonizar o excluir de la vida pública, o la nueva asignatura de Educación para la ciudadanía, con su latente ideología de adoctrinamiento.

go —la escucha mutua y la comunicación— de las religiones y culturas, teniendo en cuenta siempre a las personas y el bien al que aspiran.

«Tratad a los demás como queréis que ellos os traten» (Lc 6,31; Mt 7,12), la regla de oro de la tolerancia activa, se refiere a las actitudes, al modo de proceder, para que todo ser humano se comporte con los demás en cuanto humano, sin ver a los demás como un obstáculo, o un adversario. Esta actitud tolerante requiere la aceptación de los *derechos humanos* que comprenden a la humanidad⁷⁸; a) el respeto a la vida humana en todas sus fases; b) la justicia como actitud fundamental que promueve el respeto mutuo y la honradez de la fidelidad a la verdad; c) la igualdad radical que supera la esclavitud o las estructuras inhumanas, para apoyar la libertad y la justicia; d) la solidaridad en el desarrollo que tiene en cuenta la asistencia humanitaria y respeto del medio ambiente; e) la responsabilidad que trabaja por el bien del otro y se esfuerza por asumir la dignidad de cada persona.;f) la dimensión religiosa y trascendente como valor propio de las personas y de su dignidad.

⁷⁸ Cf.F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La paz...* 304-308 con propuesta para educar en la paz, o podríamos decir en la tolerancia que favorece la paz como actitud práctica.

Bibliografía

- ADENEG, W. F., "Toleration", en J. HASTINGS, *Enciclopedia of Religion And Ethics*, 2ª ed., vol. XII (1934) 360-365.
- BARBAGLIO, G., "Il monoteismo, fonte di intolleranza?", en *Dizionario di Teologia Della Pace*, a cura di Luigi Lorenzetti, EDB, Bologna, 1997, 975-76.
- BLANCH, A. (Ed.), *Luces y sombras de la globalización*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000.
- BORI, P. C. (dir.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella Storia*. Il Mulino, Bologna, 1966.
- BORI, P. C., "Tolleranza", en *Dizionario di Teologia Della Pace*, a cura di Luigi Lorenzetti, EDB, Bologna, 1997, 976-978.
- BORNE, E., "Tolerancia religiosa", en *Diccionario de las religiones*, ed. Cardenal Paul Poupard, Herder, Barcelona, 1987, 1756-1758.
- CARRILLO DE ALBORNOZ, Á. F., *Roman Catholicism and Religious Liberty*, publicado por World Council of Churches, Ginebra, 1959. 95 pp. (Traducción francesa, *Le Catholicisme et la liberté religieuse*, Paris 1961).
- DIODATI, R., "Tolleranza e Intolleranza", en *Dizionario di Teologia Della Pace*, a cura di Luigi Lorenzetti, EDB, Bologna, 1997, 973-974.
- FERRATER MORA, J. "Tolerancia", en *Diccionario de Filosofía*, 4. Alianza Editorial, Madrid, 1984, 3267-3269 (información histórica y filosófica).
- GATTI, R., "Tolleranza", en CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, Vol. 12, 11639-11641.

- GUARDINI, R., *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*. Ed. por Hans Mercker, con la colaboración de Martin Marshall, BAC 596, Madrid, 1999, 569-588.
- LECLER, J., *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*. Aubier, Paris 1955. 2 vols.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La paz. Actitudes y creencias*, 4^a ed., Espigas, Murcia, 2003.
- NOCETTI, S., "Di genere in genere. Storia di un concetto", en *Vivens Homo* 18 (2007) 293-306.
- OLIVEIRA BRANCO, J. *A era da globalização. Perspectivas, questões, desafios*, en *Estudos Teológicos* 12 (2008) 129-202.
- PROST, W., "Tolerancia", en K. RAHNER, J. ALFARO et alii, *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona, 1976, VI, 641-653.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.
- SCHLÜTER, G. - GRÖTKER, R., "Toleranz", en *HWPh* 10 (1998) 1251-1262.
- THEOLOGICAL STUDIES, 69 (June 2008) 245-432. El número está dedicado al tema "*Theology and Globalization*", con 10 artículos de varios autores.
- UTZ, A.F. - STEITHOFEN, H.B., *La concepción cristiana de la democracia pluralista. Actas de un Simposio Internacional en Madrid*. Herder, Barcelona, 1978.

**PUBLICACIONES
INSTITUTO TEOLÓGICO FRANCISCANO**

I. SERIE MAYOR

1. Nieto Fernández, A., Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago. (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

2. Rodríguez Herrera, I./ Ortega Carmona, A., Los escritos de San Francisco de Asís. (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003², 763 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41 €

3. Nieto Fernández, A., Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3). P.V.P. 12,62 €

4. Sánchez Gil, F.V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), De la América española a la América americana. (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € — AGOTADO —

5. Nieto Fernández, A., Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX. Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp, 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

6. Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), América. Variaciones de futuro. (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

7. Sanz Valdivieso, R., (Ed.), Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas. Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

8. Borobio, D., Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI). (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24 cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

9. Riquelme Oliva, P., *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840)*. (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

10. Álvarez Barredo, M., *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías*. (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

11. García Aragón, L., *Summa Franciscana*. (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €

12. Chavero Blanco, F., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*. (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

13. Marín Heredia, F., *Torrente. Temas bíblicos*. (ISBN 84-86042-1 6-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. Iborra Botía, A. (Ed.), *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena*. (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 23,44 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte*. (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia*. (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., *Los Franciscanos en Murcia. San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX)*. Ed. de R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza*. (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia*. (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20. San Antonio de Padua, *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen*. Texto

bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 €

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.*(ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 10,00 €

23. Martínez Fresneda, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.*(ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

24. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Ed. de M. Culiáñez y M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

25. Riquelme Oliva, P., *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1827-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 25). P.V.P. 7,50 € — AGOTADO —

26. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 €

27. San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo.* (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

28. Gómez Cobo, A., *La “Homelia in laude Ecclesiae” de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

29. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

30. Uribe, F., *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 84-86042-44-5) Murcia 1999, 591 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 30,05 €

31. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R., *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —AGOTADO—

33. Manzano, G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. I, qq. 1-2; p. 3, qq 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

34. Riquelme Oliva, P. (Dir.), *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehegín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia.* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. García García, M., *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 206 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 39). P.V.P. 12 €

40. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 566 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €

41. González Ortiz, J.J., *Transmisión de valores religiosos en la familia.* (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €

42. Oltra Perales, E., *Vocabulario Franciscano.* (ISBN 64-609-7396-4) Valencia 2005, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 42). P.V.P. 19,00 €

43. Carrión Íñiguez, V.P., *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2007, 840 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 43). P.V.P. 63,00 €

44. Álvarez Barredo, M., *Habacuc un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro.* (ISBN 978-84-86042-66-0) Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 44). P.V.P. 18,00 €

45. Gómez Ortín, J., *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico.* (ISBN 84-86042-68-2) Murcia 2007, 185 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 45). P.V.P. 19,00 €

46. Pérez Simón, L. (Ed.), *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 84-86042-70-4) Murcia 2007, 1584 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 46). P.V.P. 46,00 €

47. Lladó Arburúa, M., *Los Fundamentos del Derecho Natural en Guillermo de Ockam.* (ISBN 978-84-86042-69-1) Murcia 2007, 235 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 47). P.V.P. 22,00 €

II. SERIE MENOR

1. Martínez Sastre, P., *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). — AGOTADO—

2. Martínez Sastre, P., *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € — AGOTADO—

3. María, F., *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. Martínez Sastre, P., *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico.* (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5.- Marín Heredia, F., *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas.* (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. Marín Heredia, F., *Mujer. Ensayo de teología bíblica.* (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 €

7. Riquelme Oliva, P., *La Murcia Franciscana en América.* (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. Martínez Sastre, P., *Francisco siglo XXI.* (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —AGOTADO—

9. Martínez Sastre, P., *Carisma e Institución.* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

10. Marín Heredia, F., *Diálogos en la Luz.* (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

11. Marín Heredia, F., *Jesucristo visto por un ángel.* (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

12. Díaz, C., *Esperar construyendo.* (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

13. Rincón Cruz, M., *Certeza (1988-1994).* (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

14. Martínez Sastre, P., *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los Laicos.* (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € —AGOTADO—

15. Marín Heredia, F., *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios.* (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

16. Merino, J.A., *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie.* (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

17. Parada Navas, J.L., *Ética del matrimonio y de la familia.* (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 €

18.- Martínez Fresneda, F., *La Paz. Actitudes y creencias,* Desarrollo práctico por J.C. García Domene (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2004 (4ª ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

19.- García Sánchez F. Mª., *El Cántico de las criaturas.* (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

20.- Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Vida. Historia. Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 €

21.- Martínez Fresneda, F./ Parada Navas, J.L., *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

22.- María, F., *Floreциllas Santaneras* (ISBN 978-84-86042-72-1) Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). P.V.P. 10 €

23.- Gómez Ortín, F. J., *Guía Maravillense.* (ISBN 978-84-86042-74-5) Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). P.V.P. 10,00 €

III. TEXTOS

1. Martínez Fresneda, F., *Jesús de Nazaret.* (ISBN 84-86042-63-1) Murcia 2007 (2ª ed.) 883 pp., 14'5 x 21'5 cm. (PITM TE 1). P.V.P. 24,90 €

2. García Domene, J. C., *Enseñanza Religiosa Escolar: Fundamentos y Didáctica.* (ISBN 84-86042-64-8) Murcia 2006, 296 pp., 14'5 x 21'5 cm. (PITM TE). P.V.P. 15 € - Incluye CD-Rom.

3. Uribe, F., *La Regla de San Francisco. Letra y espíritu.* (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2006, 378 pp., 14'5 x 21'5 cm. (PITM TE 3). P.V.P. 19,05 €

Pedidos a: **Librería Franciscana**

Dr. Fleming, 1

E-30003 MURCIA

Tel.: 968 23 99 93

Fax: 968 24 23 97

Correo-e: editorialespigas@telefonica.net

Web: www.franciscanos-ofm.org

