

EN TORNO AL CONCEPTO TRADICIONAL DE TOLERANCIA

A) PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA TOLERANCIA

“Hubo un tiempo en que los disidentes solicitaban la tolerancia como una gracia, hoy la exigen como un derecho; pero vendrá un día en que la desdenarán como un insulto”.

No vamos a decir que estas palabras de Lord Stanhope¹ tienen un sentido profético y que nos hallamos en la tercera etapa de esta gradación. Pero, ciertamente, hoy, tras el fracaso político de las teorías totalitarias y el resurgir de los “derechos de la persona”, se mira con sumo recelo, si no ya “como un insulto”, toda actitud de simulada desaprobación en materias que afectan la entraña misma de la personalidad.

Esto vale sobre todo en lo tocante a la religión, precisamente porque en ella la libertad es más necesaria² y su violación más sensible.

Todavía pesa, sin embargo, sobre nosotros los católicos la tremenda sospecha de intolerancia: “Mi experiencia ecuménica me prueba —escribe el P. CONGAR— que el gran obstáculo, el obstáculo supremo, es la desconfianza. Esta desconfianza está alimentada por la sospecha de que, si nosotros nos hiciéramos los dueños, podríamos quizás convertirnos en perseguidores”³.

* El presente trabajo forma parte del estudio (de próxima aparición) *La libertad religiosa como derecho de la persona humana*, presentando como tesis doctoral por el Autor en la Facultad de Derecho canónico de la UNIVERSIDAD PONTIFICIA de Salamanca el 25 de junio de 1962.

¹ Ministro *whig* de Jorge I de Inglaterra. Era partidario de la libertad religiosa, incluso para los católicos, y pronunció estas palabras en la Cámara de los Lores hacia 1714 en plena persecución anglicana. Cfr. RUFFINI: *La libertà religiosa* (Torino 1901), p. 10.

² Cfr. entre otros textos, que citamos en la parte histórica de nuestro estudio completo, el siguiente de LACTANCIO: “Religio sola est in qua libertas domicilium collocavit. Res est enim praeter coeteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest ut colat quod non vult. Potest aliquis forsam simulare; non potest velle” (*Epitome divinarum institutionum*, 54 = ML. 6, 1061).

³ *Orden temporal y verdad religiosa* (“Documentos”, n. 10, p. 44). Como prueba de su afirmación cita la siguiente expresión de un libro reciente (en 1952) del Prof. Franz Leenhardt de Ginebra: “Si los católicos se hicieran los dueños y aplicaran sus teorías, nosotros los protestantes no tendríamos otro remedio que desaparecer”. E igualmente alude al libro de Paul Blanshard, aparecido en América por la misma fecha, y cuyo contenido resume así: si los católicos escribieran la Constitución americana, ¿qué pasaría?

Por su parte el P. Max Pribilla, en su art. *Intolerancia dogmática y tolerancia civil* (en “Documentos”, n. 4, p. 72), abogando por esta misma amplitud, trae la siguiente “frase sardónica” (dice él) de Nietzsche: “No es su amor a la humanidad sino la debilidad de este mismo amor, lo que a los cristianos de hoy les impide llevarnos a la hoguera” (*Más allá del bien y del mal*, n. 104); y esta otra no menos

Por más que insistamos en nuestra defensa, la doctrina de nuestros Manuales de Teología Moral o de Derecho público eclesiástico sobre "tolerancia" sigue siendo favorable a la escandalosa distinción, que maliciosamente⁴ suele ponerse en boca de los católicos: "Cuando estamos en minoría exigimos para nosotros la libertad según vuestros principios; cuando estamos en mayoría, os la negamos según los nuestros".

De ahí la necesidad de profundizar en el contenido de la idea de *tolerancia*, con el fin de dar una visión completa de la misma, que disipe todo malentendido en este aspecto tan delicado de la problemática religiosa.

B) IDEA TRADICIONAL DE "TOLERANCIA"

Generalmente se entiende por *tolerancia* la "permisión de un mal".

Suele distinguirse entre: 1) *simple permisión* (mera *permissio*) o sea, algo *negativo*; y entonces puede definirse con CAPPELO: "*permissio negativa mali realis vel hypothici*"⁵. Es la propia del particular. No puede llamarse virtud, aunque, en la práctica, su ejercicio supone muchas virtudes: paciencia, prudencia, caridad, etc.

y 2) *permisión positiva* de algún mal, que no se quiere, pero que se consiente con vistas a evitar un mal mayor o conseguir un bien mejor. Esta lleva consigo una cierta *protección* y es la propia de la autoridad. Se refleja en el propio ordenamiento jurídico y tiene como consecuencia el origen de un derecho al ejercicio de la práctica en cuestión. Realmente produce, pues, los mismos efectos que el derecho de libertad reconocido.

Por consiguiente, según la tesis tradicional, "la tolerancia *tiene siempre como objeto un mal*: un defecto físico, un error intelectual, una deformidad moral"⁶. "No se aprueba sino lo que es bueno, se tolera lo que es malo". "Tolerar lo bueno, tolerar la virtud, serían expresiones monstruosas" —escribiera nuestro BALMES—⁸.

fuerte e incisiva de Adolf Harnack: "Las persecuciones religiosas estallarían de nuevo, tan pronto como las Iglesias católicas tuviesen fuerza para ello, pues así lo expresa su concepto de la Iglesia y de la sumisión a la fe" (*La encina*, 13 (München 1925) p. 295).

⁴ J. MARITAIN (*Du régime temporel et de la liberté* (París 1933) p. 79, n. 1) la atribuye a Montalembert; otros la aplican a Louis Veuillot, pero, según Max PRIBILLA: (*art. cit.*, p. 76, nota 17) esta frase nunca se pronunció: Eugène Tevernier, en su libro "*Louis Veuillot* (París 1914) pp. 325-331 ha demostrado que probablemente se funda en esta observación de Macauley ("*Edinburgh Review*", julio 1835, p. 304): "Todo intolerante tiene la costumbre de decir a sus contrarios: 'Yo tengo la razón y Vd. está equivocado. Si Vd. es el más fuerte, debe tolerarme porque su deber es tolerar la verdad. Pero, si yo soy el más fuerte, yo le perseguiré a Vd. porque mi deber es perseguir el error'".

⁵ *Summa Iuris publici ecclesiastici* (Romae 1928) p. 270.

⁶ VERMEERSCH: *La tolerancia* (Buenos Aires 1950) p. 13.

⁷ T. de TRATMANSDORFF: *De tolerantia ecclesiastica et civili*, cit. en VERMEERSCH: *o. cit.*, p. 13.

⁸ *El protestantismo comparado con el catolicismo*, ed. BAC, (Madrid 1949) p. 342.

§ 1. Significado etimológico.

La significación tradicional viene a coincidir con la etimología de la palabra: "paciencia" o "Constancia en soportar" con una cierta necesidad.

En este sentido la toma CICERÓN cuando escribe: "Sapientis animus magnitudine consilii, *tolerantia* rerum humanarum, contemptione fortunae, virtutibus denique omnibus, ut moenibus saeptus, vincetur et expugnabitur?"⁹; y, en otro lugar: "*Tolerantia* tamen doloris laude sua non carebit"¹⁰.

Con mayor claridad lo expresa la siguiente frase de SÉNECA: "Aeque reliqua quoque inter se paria sunt tranquillitas, simplicitas, libertas¹¹, constantia, aequanimitas, *tolerantia*, omnibus enim istis una virtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat"¹².

Así pasa a la literatura cristiana.

Hablando de la paciencia en la adversidad, escribe SAN AGUSTÍN: "*Tolerantia* quae dicitur, patientia quae dicitur, sustinentia quae dicitur, longanimitas quae dicitur, non est nisi in malis"¹³.

Se advierte, sin embargo, —como nota FORCELLINI— en el uso del verbo "tolerar", como distinto de "padecer", una transposición o intercambio de matización. En efecto, "tolerare" se aplicaba a la fuerza física, "pati", en cambio, al padecimiento moral: v. gr.: "Hinc cruciatus acerbos viri fortis animus diutius *pati*, quam corpus *tolerare* potest"¹⁴.

SAN ISIDORO, por el contrario, dice: "*Tolerantia*, animi est; *patientia*, corporis"¹⁵.

Por consiguiente, la tolerancia, en su significación originaria, incluye siempre la *reprobación interior* de aquello que se tolera, y una cierta necesidad en soportarlo, ya que no se puede, por una u otra razón, evitar.

§ 2. Evolución histórica de la idea tradicional.

Trasladada al campo religioso y social, la tolerancia sigue incluyendo las tres notas originarias: a) discernimiento del *mal*; b) *reprobación* del mismo para no contaminarse con él; c) *imposibilidad de evitarlo* por respeto a un bien mayor: en realidad, pues, se podría; se trata sólo de una imposibilidad moral o hipotética.

Pero, indudablemente, la nota predominante es la consideración del mal y su reprobación.

⁹ *Paradoxa*, 4, 1.

¹⁰ *Institutiones oratoriae*, 2, 20. Así también TACITO AGRICOLA (20): "Pax vel incuria vel *tolerantia* priorum, haud minus quam bellum timebatur". E igual SÉNECA: *Epist.* 67; y el *Cod. Theodosianum* 6, 35, 4.

¹¹ En el mismo sentido interior de los estoicos: "Contemptus corporis sui certa libertas est" (SÉNECA: *Ep.* 66, 13).

¹² *Ep.* 67, 10.

¹³ *Enarrat. in psalm.* 31, ML 36, 271.

¹⁴ SÉNECA: *De tranquillitate*, 10. Cfr. CICERÓN: *Tusculana*, 2, 7, 18.

¹⁵ *Lib. 1 Differentiarum*, n. 420.

El concepto de tolerancia está presidido por una *preocupación ética*, que sólo considera al sujeto que tolera, y que se traduce en un “non possumus”. Sólo, en vista de la imposibilidad física o moral de evitar el mal, se establece el principio “tollerari potest”.

El hereje, el cismático, el infiel son considerados simplemente como “el mal religioso inevitable”.

La evolución de esta idea en el pensamiento cristiano primitivo se refleja perfectamente en la exposición de GRACIANO (II pars DECRETI, c. xxiii, q. iii y iv): Está hablando de la represión del mal y trata de demostrar que, aunque

non sunt immunes a scelere, qui non liberant eos, quos possunt liberare a facto (q. iii, c. 11),

iniuria vero sociorum armis propulsanda non sit¹⁶.

¿Cómo hay, pues, que obrar?

Mali tollerandi sunt, non abiciendi; increpatione feriendi, non corporaliter expellendi.

Es la respuesta, que estudia en la *quaestio iv*.

Su exposición es un tejer frases de SAN AGUSTÍN, adhiriéndose plenamente a su doctrina. Estas son las ideas principales:

— *Debemos tolerar a los malos cristianos a ejemplo de Cristo (que toleró a Judas) en bien de la paz; para que la unidad de la Iglesia no sufra detrimento*¹⁷.

Por consiguiente, el dicho de Isaías (52,11):

“*Recedite, exite inde, et immundum ne tetigeritis*” hay que interpretarlo *espiritualmente*: debemos evitarlos “*contactu cordis, non corporis*”. Quid est enim ‘tangere immundum’ nisi consentire peccatis? Quid est autem “exite inde” nisi facere quod pertinet ad correptionem malorum, quantum pro uniuscuiusque gradu atque persona, *salva pace*, fieri potest¹⁸.

— La intención queda, sin embargo, siempre clara: “*quando multitudo est in scelere, nec, salva pace ecclesiae, mala puniri possunt, tolleranda sunt potius quam, violata pace ecclesiae, punienda*”¹⁹. Luego, *a contrario*, cuando se pueda hacer sin perturbación de la vida eclesiástica, hay que reprimir y castigar el mal: “*in his, qui intus sunt, id est in fidelibus, putredo resecaanda est*”²⁰.

¹⁶ *Dictum Gratiani* de la introducción a la *quaestio iii*.

¹⁷ *C.xxiii, q. iv, cnes. 1, 2 et 3*.

¹⁸ *Ibidem*, cn. 4.

¹⁹ *Dictum* al can. 17.

²⁰ cn. 17.

— Con respecto a los *infielos*, puesto que “non sunt nostri iuris”, quede el juicio para el Señor, conforme al dicho del Apóstol²¹; pero no, por eso, se debe evitar su trato, porque sólo así podremos ganarlos para Cristo²².

El concepto de tolerancia religiosa para el cristiano queda, por lo tanto, bien definido. BATTIFFOL piensa que la expresión agustiniana: “*pro pace laudabiliter tolerant, non ea laudabilia sed damnabilia judicantes*”, sería la formulación exacta: “Formule remarquable qui pourrait servir à définir la tolérance: dans l'intérêt de la paix, on tolère ce que l'on condamne, et on a quelque mérite à tolérer ainsi”²³.

Así pasa a la *Summa Theologica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Bien que lo recibiera a través de GRACIANO, bien directamente de sus mismos escritos, la influencia del pensamiento agustiniano en esta materia es evidente.

Prescindimos ahora de otras cuestiones, que se estudiarán en la parte histórica de nuestro estudio sobre la libertad religiosa.

La doctrina de STO. TOMÁS sobre la tolerancia está contenida en el artículo 11, cuestión x, de la 2.^a 2ae.

Ya en las objeciones, que, como es sabido, abren cada cuestión de la *Summa*, aparece la *preocupación ética*: “*Videtur quod ritus infidelium non sint tollerandi*”. Y añade la misma razón, que vimos en GRACIANO: *consentirlo sería complicarse con el mal*: “*Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato consentire videtur qui no prohibet cum prohibere possit: ut habetur in Glossa, Rom, 1, 32, super illud “non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus”*. Sólo que, en vez del “*recedite*” de Isafas, acude a este texto de San Pablo.

En el cuerpo del artículo recoge las tres notas, que apuntábamos como características de la tolerancia: a) discernimiento del mal (*aliqua mala fieri in mundo*); b) reprobación del mismo (*summe bonus*); c) poder evitarlo (*omnipotens*). Pero, en lugar del ejemplo de Cristo (*que toleró a Judas*), aduce el de la divina Providencia en el gobierno del mundo; y, por el *bonum pacis*, “*maiora bona*” o “*peiora mala*”.

El paralelismo es, pues, perfecto. He aquí el texto completo de la *Summa*:

Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora quod pertinet ad correptionem malorum, quantum pro uniuscuiusque gradu atque persona, *salva pace*, fieri potest¹⁸.

aliqua mala peiora incurrantur: sicut AUGUSTINUS dicit in ii 'De ordine': “Aufer me-

²¹ “Quid mihi est de his, qui foris sunt, iudicare?” (1 Cor. 5, 12). *Dictum al can. 16.*

²² Can. 17.

²³ *Le catholicisme de Saint-Augustin* (Paris 1929), p. 291; cit. en LEONARD: *Liberté de la foi et tolérance civile* (en “*Tolérance et communauté humaine*” (Casterman 1952), p. 125), p. 127, nota 10. Advierte el autor que San Agustín, en este pasaje, habla de la tolerancia del castigo de los herejes por el brazo secular; pero creemos que es completamente aplicable a nuestro razonamiento.

retrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus". Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit vel propter aliquod malum quod vitatur.

Esta doctrina de SANTO TOMÁS DE AQUINO es evidentemente la que sigue inspirando toda la doctrina cristiana sobre tolerancia.

§ 3.—Crisis de esta concepción.

Hay una visión parcial del problema en toda la teoría tradicional, que acabamos de analizar.

En la relación social, que implica el tema de la tolerancia, la atención de la doctrina tradicional se fija exclusivamente sobre la persona que tolera. El otro queda reducido a la categoría de "mal", de "error".

Ciertamente se respeta su libertad de acceso a la fe. Sigue en pie el "credere est voluntatis", incluso la preocupación apostólica por atraerlo a la verdad²⁴.

Pero esto queda, como si dijéramos, en un segundo plano. Si acaso, como excusa para la "paciencia". Lo que impera en realidad es la abstracción.

Es la primacía de lo objetivo, de que habla CONGAR: "Poco importa quién es el que ha dicho una cosa. Lo que importa es saber si lo dicho es verdadero o falso"²⁵.

Ante el error, ante el mal, como ante la enfermedad, la única actitud moral posible se define en seguida: reprobación, alejamiento, abstención, represión a toda costa. Únicamente cuando la extirpación del "miembro" puede provocar la "muerte del organismo", se tolera el mal.

Así es como surge la noción de tolerancia como "permissio negativa mali realis vel hypothetici"²⁶, que viene invadiendo todos los textos de la Escolástica, y las comparaciones de la herejía con la epidemia, la locura, etc., en orden a la posible represión de la misma²⁷.

De este modo llega a nosotros la idea de "une attitude de patience raisonnée à l'égard d'un mal qu'on aurait le droit ou le pouvoir de combattre"²⁸; "un atteggiamento negativo verso il male presente o previsto"²⁹. Lo que resume el P. SOTILLO diciendo: "Tolerantia in suo conceptu involvit semper alicuius mali, erroris, molestiae permissionem, passionem, sustinentiam. Non enim concipitur boni et veri tolerantia. Quare solet definiri: comparativa permissio, non approbativa alicuius mali ad maius evitandum aut ob bonum maius obtinendum"³⁰.

²⁴ Ep. 34, 1 = ML 33, 132.

²⁵ Orden temporal y verdad religiosa, l. c., p. 48.

²⁶ CAPPELLO: cit. nota 5.

²⁷ Cfr. G. MARCEL: *Fenomenología y dialéctica de la tolerancia*, en "Filosofía concreta" (trad. esp. de "Du refus à l'invocation"), (Madrid 1959), p. 245.

²⁸ S. DENGHIEN: en "Dictionnaire d'Apologetique", s. v. *Tolérance*. El subrayado es nuestro.

²⁹ A. MESSINEO: en "Enciclopedia ecclesiastica" (Città del Vaticano 1954), s. v. *Tolleranza*. El subrayado es nuestro.

³⁰ L. SOTILLO: *Compendium Iuris publici ecclesiastici* (Santander, 1958), n. 226.

Es una cuestión de *hecho*; un modo de salvar prácticamente el conflicto existente entre el mal, que se condena, y el bien social, que se impone. En el fondo, una indulgencia práctica hacia aquello que, en líneas de principio, se desprecia.

Naturalmente, a fuerza de abstracciones, se abstrae también la persona del creyente ortodoxo. Se empieza a hablar de los derechos de la "verdad" y del "bien"; se niega, a su vez, todo derecho al "error" y al "mal". *Lo que, de suyo, es una relación de personas pasa a ser una dialéctica de conceptos.*

Aquí se encuentra, según nuestro modesto parecer, la raíz del falso planteamiento de la cuestión, que aumenta indudablemente la dificultad en esta materia, ya de por sí difícil de resolver e, incluso, a veces, —según veremos— casi imposible de solucionar, al menos completamente.

§ 4.—*El radicalismo religioso como posible explicación del falso planteamiento.*

La razón última de este desenfoque de la cuestión, a nuestro modo de ver, hay que buscarla también en SAN AGUSTÍN. Por ahora es sólo una sospecha que, ciertamente, no nos parece falta de fundamento.

Hemos insistido varias veces en la carga *negativa*, que domina nuestro concepto tradicional de tolerancia; la que hemos llamado *excesiva preocupación ética*, que se traduce en la reprobación, alejamiento, represión...

Tal vez esto pueda tener explicación en el ambiente histórico concreto de la Comunidad eclesiástica de Hipona y en el mismo San Agustín.

1. En general, *la cristiandad norteafricana*, si en algo se distinguió especialmente, fue precisamente en su *radicalismo religioso*.

Ya desde la predicación de Montano, que tan buena acogida tuvo en el espíritu fogoso de Tertuliano³¹, continuando con San Cipriano³² y el cisma de Novaciano³³, hasta el Donatismo³⁴, la Iglesia africana tuvo una marcada inclinación al rigorismo.

Sin duda contribuyó también a esto el ambiente púnico, a duras penas conciliado con el espíritu de los conquistadores romanos³⁵. La "aequitas" romana fue para ellos siempre un laxismo.

El mismo Obispo tiene que *ceder* más de una vez ante este carácter intransigente de sus diocesanos.

En dos ocasiones tuvo que subir al púlpito para defender a sus monjes de las exigencias exageradas del pueblo (Sermones 355 y 356)³⁶.

³¹ Cfr. bibliografía en LLORCA: *Historia de la Iglesia. Edad antigua* (Madrid 1955), p. 227, nota 85.

³² Cfr. LLORCA: *op. cit.*, pp. 301-302 y bibliografía allí citada.

³³ *Ibidem*, p. 344 ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 393 ss.

³⁵ Cfr. DONAL X. BURT: *Teoría agustiniana sobre tolerancia en materia religiosa*, "Augustinus" 5 (1960) 372, c).

³⁶ ML 39, 1568-1574; 1574-1582.

Pero, sobre todo, es célebre el hecho que narra en su carta a San Jerónimo³⁷: el Obispo de Oea (la actual Trípoli) se había procurado algunos manuscritos nuevos de la Biblia con la versión revisada por San Jerónimo. Lefá un día en la *asamblea litúrgica* la historia de Jonás y, al llegar al nombre del arbusto maravilloso, que nació durante la noche sobre el profeta dormido, él leyó, conforme a la nueva versión, “yedra” (*edera*), en lugar de “mata de calabazas” (*cucurbitas*) del texto antiguo. Toda la asamblea comenzó a gritar: “¡Eso es falso!”; y el obispo tuvo que dejar la versión del hebreo “para no perder a su grey, que no quería perder su “cucurbitas”.

Algo parecido ocurrió al propio San Agustín. Hizo leer un Viernes Santo la Pasión del Señor según un texto concordado de los cuatro evangelistas, en vez del texto de San Mateo, que era el acostumbrado. El pueblo protestó y al año siguiente tuvo que volver al texto de San Mateo³⁸.

2. Pero es que, además, *también él era así*. Ya el mero hecho de ser un convertido es un punto a favor para el rigor. Es casi una ley psicológica: el fervor y el entusiasmo arrollador suelen ir en proporción directa de la antigua dejadez; sobre todo en temperamentos sensibles y ardientes, como era el de San Agustín³⁹. Ejemplos de esto los ofrece abundantes la historia de la Iglesia y de las almas.

Si a esto añadimos las reliquias de sus antiguas creencias maniqueas, el mismo idealismo neoplatónico, que lo seguía inspirando⁴⁰, la conciencia de vivir en un mundo que se desmoronaba por momentos⁴¹, y el triste espectáculo del ascetismo orgulloso de los círculos pelagianos⁴² y las persecuciones de los donatistas, que le dividían las almas⁴³; no ha de extrañar que su antiguo optimismo juvenil se convierta en desconfianza pesimista hacia las fuerzas de la naturaleza humana, sobre todo, cuando, por la lectura de la epístola a los Romanos, concentra su atención en el pecado y en la gracia⁴⁴.

“*Ses hereux dons naturels —llega a decir VAN DER MEER— l’ont préservé de renier l’humanité dans la pratique*”⁴⁵.

³⁷ *Ep.* 82, 5, 35 = ML 33, 275-292.

³⁸ *Serm.* 232 = ML 38, 1104; cfr. *Serm.* 218: *In parasceve*, donde cita todos los textos según San Mateo = ML 38, 1084-1087.

³⁹ Cfr. F. VAN DER MEER: *Saint Augustin Pasteur d’âmes* (París 1955), vol. ii, p. 424.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 418.

⁴¹ *Ibidem*, p. 419.

⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 443.

⁴³ “La obra de la Iglesia estaba siendo impedida; sus obispos y su clero estaban expuestos a las crueldades y depredaciones de aquellos pícaros (los donatistas en general y los circuncelliones en particular)... La obra teológica para atraer a una mente recta estaba siendo impedida; para prevenir esto y facilitar a la Iglesia una vida en paz..., Agustín y los obispos de Africa se movieron gradualmente hacia una apelación al poder civil para defenderse contra la ilegal violencia de los donatistas” (WILLIS: *St. Augustine and the Donatist Controversy* (London 1950), p. 129; cit. en BURT: *art. cit.*, p. 378).

⁴⁴ Cfr. VAN DER MEER: *op. cit.*, p. 443.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 441.

En *materia dogmática*⁴⁶ como en *moral* (teórica)⁴⁷ su tendencia rigorista es evidente. “Que él no fue más infalible que sus adversarios en las cuestiones relativas a la gracia y a la libertad, todos los católicos lo saben, después que los cánones del Concilio de Trento han afirmado vigorosamente el papel de la gracia sin causar perjuicio a la naturaleza”⁴⁸.

Perece mentira que un hombre tan humano, de tan gran corazón —suyas son estas palabras: “nihil fiat immaniter, nihil inhumaniter”⁴⁹—, por una mezcla de rigor lógico y de adhesión apasionante a una idea personal, que él juzgaba en su buena fe ser de la Escritura, pudiera llegar a afirmaciones horribles de un rigorismo a ultranza, inspirando un movimiento tan inhumano como el Calvinista y una ascética tan fría como la jansenista de Port-Royal: “c’est là —dice el autor citado— une des ironies de l’histoire des âmes”⁵⁰.

En la misma práctica pastoral, en la que domina con mucho el aspecto bondadoso, cordial y comprensivo, que define al espíritu agustiniano, no dejan de ejercer su influencia rigorista San Cipriano y San Ambrosio, a los que había escogido por modelos de obispos⁵¹.

Pero es, sobre todo, su *pasión por la unidad* de la Iglesia la que lo ciega, por así decir, ante la herejía.

Ningún otro dogma impresionó tan profundamente a San Agustín como la misión salvadora de la Iglesia. Desgarrar su unidad era inutilizar este maravilloso medio de redención, repetir la crucifixión en el Cuerpo Místico, destruir la obra amorosa de Dios. “Amenazar la unidad de la Iglesia es, nada menos, en su pensamiento, que... comprometer la salvación del mundo”⁵².

De ahí que, en principio, siempre fiel a su tesis de la no coacción⁵³, esté dispuesto a tolerar los mayores vicios “ne Ecclesia dividatur”⁵⁴. Sólo al ver que las medidas pacíficas no valían con los donatistas sino que, antes al contrario, se aprovechaban de la benevolencia para impedir la obra de la Iglesia⁵⁵, es cuando, precisamente por la misma razón de la unidad eclesial, admite la intervención del Estado, primero como medida defensiva y después también positiva, para la unión⁵⁶.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 435.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 436-437.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 435.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 442.

⁵⁰ P. 436.

⁵¹ P. 433.

⁵² NOURRISON: *La philosophie de Saint-Agustin* (París 1866) ii, 65; cit. en BURT: *art. cit.*, p. 373, n. 8.

⁵³ No perdamos de vista que, en San Agustín, el problema de la tolerancia se refiere casi siempre exclusivamente al castigo del hereje por el brazo secular.

⁵⁴ *Super Joan. Tractatus*, ad c. 12 = ML 35, 1762.

⁵⁵ *Ep.* 93, 17 = ML 33, 329; cfr. también *Ep.* 185, 29 = ML 33, 792.

⁵⁶ En la “parte histórica” de nuestro estudio sobre *La libertad religiosa* estudiamos con más detención esta evolución del pensamiento agustiniano.

La justificación la encuentra el Santo Doctor comparando a la herejía con los otros males sociales: si el castigo del adulterio, del robo, del homicidio no supone coacción indebida de la libertad humana, *a fortiori* no hay tal coacción en las leyes contra la herejía, siendo ésta el peor mal social por sus consecuencias irreparables⁵⁷.

CONCLUSIÓN de este, ya quizá demasiado largo, discurso: *para San Agustín el hereje representa "el mal religioso". La libertad religiosa de la herejía es, para él, la tolerancia del mal.*

Hay, pues, como decíamos, una visión parcial del problema. Escinde, por así decir, la persona del heterodoxo: por una parte es la oveja perdida que él ardorosamente busca atraer por imperativo de su caridad pastoral⁵⁸; por otra, —en el caso de que no pueda remediarse sin detrimento de la paz— es el mal que hay que tolerar.

Este es el defecto de planteamiento que denunciábamos. No es *un mal*, *un error* lo que tenemos delante, sino *una persona* que lo padece. No es la herejía, sino un alma caída en ella.

Ante esta otra visión del problema, nuestra reacción no puede simplificarse en reprobación, abstención y alejamiento. Bajo el punto de vista de la religión, esta postura no está suficientemente justificada.

Se impone, por consiguiente, una revisión del concepto tradicional de la tolerancia⁵⁹. En lugar de esa transacción amistosa —en el mejor de los casos— entre disposiciones psicológicas, que implican un cierto maquiavelismo larvado, debemos rehabilitar en ella el dinamismo espiritual, que encuentra en la transcendencia divina su punto de apoyo y su principio motor.

C) EL CONTENIDO POSITIVO DE LA IDEA RELIGIOSA DE TOLERANCIA.

Tenemos que partir del hecho cierto de que, en materia de religión, la tolerancia tiene que ser ante todo una relación personal provocada en el creyente por un afán noble de servicio de Dios, de cumplimiento de Su voluntad.

Por consiguiente, la actitud del que tolera ha de ser de orientación marcadamente apostólica: de "mediador" entre la transcendencia divina y las otras libertades, que se suponen apartadas de las misma. "Se trata —como escribe MARCEL— de una relación triádica"⁶⁰. El hombre religioso actúa, pues, como instrumento de la voluntad divina.

⁵⁷ Ep. 204, 4 = ML 33, 940; Cfr. *Contra Gaudentium*, 1, 19 = ML 43, 716.

⁵⁸ Suya es esta maravillosa expresión, que nos descubre toda la hondura de su corazón de Pastor de almas: "*Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*" (*Confess.* libr. 13, 9, 10 = ML 32, 848).

⁵⁹ Alguien, con más autoridad que nosotros, lo ha reconocido ya: "El significado de la palabra *tolerancia* es bastante vago y no responde a una categoría teológica plenamente satisfactoria. Su valor es, sobre todo, descriptivo y evoca algo más bien psicológico que teológico" (CONGAR: *Orden temporal...*, p. 39). MONS. TABERA: (*Tolerancia e intolerancia*, en "XIV Semana esp. de Teología" (Madrid 1955), p. 143, n. 6) piensa, sin embargo, que "la tolerancia es una idea realísima, una actitud claramente definible en teología, con un objeto netamente expresado y un contenido positivo". La define: *una permisión puramente negativa (ibid.)*.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 247.

Esto hace suponer que, aparte la responsabilidad o “mandato”⁶¹ que implica toda tolerancia, *la auténtica tolerancia religiosa debe reunir las siguientes condiciones:*

1. *Fe firme y decidida*, que hace adoptar una posición firme frente a las manifestaciones de la opinión contraria. La verdadera actitud tolerante, lejos de nacer de una relajación del propio convencimiento y que traduciría un cierto escepticismo interior, supone un proceso completamente inverso.

De modo conciso y exacto lo expresa MARCEL: “Reconozco en mí que el valor de la creencia consiste en que traduce mi ser mismo, mi realidad de sujeto; por lo mismo, una creencia extraña a la mía me parecerá como siendo ella también la expresión —aunque diferente— de otra realidad personal, que debe ser también salvaguardada”⁶².

De ahí que la tolerancia exija no una simple *no-intolerancia*, sino también la *contra-intolerancia*. Mostrarme tolerante con los otros “no quiere decir simplemente que me guarde muy bien de maltratarlos: les aseguro, en la medida en que depende de mí, una completa libertad, impido que se vaya a estorbar sus reuniones, profanar sus ceremonias, etc.”⁶³.

Claro que, aparentemente, esto puede parecer “traicionar” la propia creencia, concediendo parecido respeto a situaciones religiosas opuestas y negando a la propia fe su “fuerza de expansión”, que nos exige una labor de proselitismo.

Nada, empero, más inexacto. Precisamente se trata de conseguir estos mismos fines (de exaltación y expansión de la propia convicción) por medios más eficaces y más conformes a la condición racional y libre de la persona⁶⁴.

Se trata de ganar la voluntad del prójimo, mediante nuestro servicio a la *transcendencia divina*, en la “relación triádica”.

2. De donde se sigue otra segunda condición de mi tolerancia: he de *actuar siempre como instrumento* de Dios.

De ninguna manera debo actuar de modo que el *otro* pueda pensar que la voluntad divina, a la que yo digo servir y que él no conoce todavía, “no es más que una máscara con la que disfrazo opiniones a las que estoy apegado como se está a sí mismo, y el deseo que tengo de ejercer mi poder, de hacer entrar a los demás en un orden del cual soy el centro”⁶⁵.

3. Esto no lo puedo conseguir más que con el *amor*, un amor empapado de fe y tan *fuerte*, que despierte en el alma del prójimo la auténtica visión

⁶¹ MARCEL: *op. cit.*, p. 244.

⁶² *Ibidem*, p. 239.

⁶³ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁴ “Si yo pretendiera poner al servicio de la voluntad de Dios medios de fuerza..., impongo a quien pretendo convertir, una imagen execrable del Dios, del que digo ser intérprete” (MARCEL: *o. c.*, p. 244 s.).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 244.

de la verdad divina comunicada. Es el apostolado por el testimonio de la palabra y de la propia vida: "es persuadir a las gentes a aceptar la autoridad suprema de Cristo, entregarse enteramente a El, estar a su servicio en el amor, en la comunión de su Iglesia"⁶⁶.

Así es la tolerancia de la Iglesia. Nadie como Ella se mantiene fiel a la Verdad divina, cuyo depósito le fue confiado⁶⁷; pero nadie, también como Ella, ha sabido defender la inviolabilidad del santuario de las conciencias negándose absolutamente a cualquier coacción en la adhesión a la fe.

Aun a pesar de la claudicación de algunos católicos e incluso de algunos jerarcas, como aparece en la historia de la libertad religiosa, siempre, sin embargo, mantuvo insobornable su doctrina de que "ad amplexendam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia quod sapienter Augustinus monet: 'credere non potest (homo) nisi volens'"⁶⁸.

"Por esta razón, si algunos, sin fe, son de hecho obligados a entrar en el edificio de la Iglesia y a acercarse al altar y recibir los sacramentos, éstos, sin duda, no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo; porque *la fe, sin la cual "es imposible agradar a Dios"* (Hebr. 11, 6), debe ser un libérrimo "homenaje del entendimiento y de la voluntad (Conc. Vatc., De fide cath., cap. 3)"⁶⁹.

Constituye la disciplina vigente en la Iglesia: "Adultus, *nisi sciens et volens* probeque instructus, ne baptizetur"⁷⁰.

Es el contenido de la sabia sentencia agustiniana: "interfícite errores, diligite errantes". No dice solamente "no molestéis, permitidles vivir...", sino "diligite"; es decir, "hacedles bien, ayudadles...": caridad es dar, mejor, darse.

El santo Cardenal Lavigerie llevaba a tal extremo su respeto hacia los mahometanos que, siempre que pasaba por delante de una mezquita, se descubría y entraba a orar. Sin duda que esta noble actitud del Cardenal ganó más adeptos al catolicismo que sus más encendidas predicaciones y disputas.

Como el gran apóstol de los ginebrinos, San Francisco de Sales. Después de treinta años de experiencia en el trato con los herejes, solía decir que la mejor apologetica, para lograr la conversión de los errantes, no era la de controversia, sino la de "conquista": "Depuis j'ai toujours dit —escribe él— que qui prêche avec amour, prêche assez contre l'hérétique, quoi qu'il ne dise un seul mot de dispute contre lui"⁷¹.

⁶⁶ "El testimonio cristiano, la libertad religiosa y el proselitismo", en "Troisième Assemblée du Conseil Oecumenique des Eglises" (Nouvelle-Delhi 1954-1961) (Genève 1961), p. 254.

⁶⁷ Pío IX: *Qui pluribus*, n. 7: *Colección de Encíclicas*, publ. de A. C. E. (Madrid 1948) p. 53; *Cod. Juris Can.*, c. 1322, § 1.

⁶⁸ LEÓN XIII: *Immortale Dei*: Dz. n. 1875.

⁶⁹ Pío XII: *Mystici Corporis*, n. 47: *Col. Encicl.*, p. 736.

⁷⁰ *C. J. Can.*, c. 752, § 1; c. 750, § 2.

⁷¹ Cfr. E. THAMIRY: *La méthode d'influence de Saint François de Sales* (Paris 1922), pp. 18-20.

Fiel reflejo de la caridad de Dios, que no quiere la muerte del pecador, sino atraerlo a su comunión y a su gloria.

CONCLUSIÓN

1. El mundo moderno, aunque en su origen parte de cierto relativismo doctrinal, que nosotros no podemos admitir, ha llegado a "la *découverte du sujet et du rôle du sujet*".

Por contraposición al mundo medieval, anclado en el estudio de la verdad objetiva y de la tradición, esta nueva corriente del pensamiento —que, a grandes trazos, podríamos concretar en Renacimiento-Reforma-Positivismo—, se ha centrado más bien en el estudio del hombre y de sus posibilidades psicológicas e históricas. Ha estudiado el papel, que desempeñan estas mismas disposiciones personales en la percepción e incluso en la formulación de la verdad.

Su visión de los problemas podría expresarse de este modo: "peu importe qu'une chose soit vrai ou fausse; ce qui nous interesse, c'est la façon dont elle a été obtenue, dont elle est dite, ..." ⁷².

Las consecuencias son manifiestas, por ejemplo, en Derecho penal.

Es cierto —observa HAMER a este propósito— que "esta tendencia, mal guiada, puede desembocar en una forma más o menos pura de solipsismo. Pero, ¿es ésta una razón para rechazar toda subjetividad? Una subjetividad sana y equilibrada es, a nuestro modo de ver, una de las conquistas del mundo moderno y una *conquista definitiva*. Toda adquisición ulterior en el conocimiento más profundo de la psicología humana no podrá anular lo que se ha conseguido hasta el presente, supuesto que, por otra parte, la subjetividad moderna no pretende suprimir ni sustituir a la objetividad" ⁷³.

Siendo, pues, la libertad religiosa un *problema humano*, no puede resolverse de espaldas a la subjetividad. Máxime, cuando la misma adhesión a la fe está condicionada al juego normal de las decisiones humanas: el hombre no es una máquina que reacciona automáticamente al contacto con la verdad. La fe es, por así decir, el término de un largo viaje, cuyas etapas Dios no acelera y cuyas condiciones psicológicas respeta, como establecidas por El mismo ⁷⁴.

2. *Se impone, pues, una concepción más positiva del problema de la libertad religiosa*: no es ya porque no se pueda ni por evitar mayores males ni por conseguir bienes mejores, sino porque así lo exige la dignidad personal del hombre.

⁷² Cfr. Y. CONGAR: *Mentalité "de droit" et intégrisme*, en "Vie intellectuelle" 22 (1950) pp. 657-58.

⁷³ *Le catholicisme réclame-t-il la liberté religieuse?*, en "La Revue Nouvelle" 6 (1950) p. 325.

⁷⁴ Cfr. HAMER: *Ibid.*

La antigua idea, que implica “soportar” y “sufrir”, ha de ceder el paso a esta consideración personalista que incluye, no ya el *hecho* del conflicto, sino la exigencia positiva del reconocimiento de un *derecho*⁷⁵. Una estricta exigencia de justicia —no del error en sí mismo, sino de la persona que los profesa— que hace de la tolerancia un auténtico *deber jurídico* de los individuos y del poder político⁷⁶, incluso “para los católicos”⁷⁷.

3. En este sentido, la tolerancia viene a coincidir con el reconocimiento del derecho de libertad religiosa.

4. Pero no basta esto. El contenido religioso de la idea de tolerancia exige que el creyente no actúe sólo en virtud de esta exigencia exterior (jurídica). Su función de “instrumento divino” ha de llevarlo, por un impulso interior de la verdadera caridad apostólica, a una entrega amorosa, que será una garantía mayor para el derecho de libertad reconocido.

5. Se confirma, por consiguiente, la necesidad de una revisión del concepto tradicional de la tolerancia. Y, si se insiste en que el contenido negativo es el significado propio de la misma palabra, entonces abogaríamos porque se sustituyera por otra expresión menos “luctuosa”⁷⁸.

Lo han reconocido ya opiniones más autorizadas que la nuestra. “Certains mots —escribe HAMER— alourdissent inutilement les débats. *Intolérance* évoque irrésistiblement une certaine étroitesse d'esprit et *tolérance* a une nuance de mépris dont il est difficile de se dégager. Pour cette raison déjà, il sera bon de les éliminer une fois pour toutes de nos discussions autour du problème de la liberté religieuse. On s'épouisse inutilement à montrer que ces mots n'ont pas, dans notre intention, la nuance péjorative qu'on leur attribue de prime abord, alors qu'il serait si simple de les remplacer par d'autres qui n'impliquent aucune équivoque”⁷⁹.

Podrían sustituirse así: “tolerancia civil” por la expresión “libertad civil de las confesiones religiosas” (freedom civil of the religious Confessions),

⁷⁵ Cfr. MARCEL: *op. cit.*, p. 236.

⁷⁶ Cfr. A. MESSINEO: *La tolleranza e il suo fondamento morale*, en “La Civiltà Cattolica” 101 (1950, iv), p. 323.

⁷⁷ “Existe también una tolerancia política, civil y social hacia los seguidores de las demás confesiones, que en tales circunstancias es incluso para los católicos un deber moral” (Pfo XII: *Disc. a la Rota Romana*, 8 oct. 1946, en “Ecclesia” (1946, ii), p. 427).

⁷⁸ “La palabra tolerancia me parece, en cierto modo, ella misma tiránica, porque la autoridad que tolera podría también no tolerar” (MIRABEAU, en la Asamblea Nacional; cit. en RUFFINI: *La libertà religiosa*, p. 10).

⁷⁹ HAMER: *art. cit.*, p. 322-323.

como propone el P. MURRAY, estudiando esta misma cuestión⁸⁰. O, tal vez mejor, hablar simplemente de "libertad religiosa" o de "derecho de libertad religiosa", como propugnamos nosotros.

Y, por lo que respecta a la "*intolerancia dogmática*", llamarla, según proponíamos, *fidelidad a la verdad* o al dogma.

Ya el Código civil italiano quitó hace tiempo la expresión "Culti tollerati" y puso "Culti ammessi", entre los que cuenta la misma religión oficial.

Puesto que la intención actual va purificando el contenido, purifiquemos también el vocabulario y así habremos dado un gran paso en la inteligencia común.

FRANCISCO DE PAULA VERA URBANO

⁸⁰ JOHN COURTNEY MURRAY: *Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State*, en "Theological Studies" 10 (1949) pp. 227-234. La expresión es criticada por el P. MESSINEO, en sus artículos *Democrazia e libertà religiosa* en "Civ. Cattol." 102 (1951, ii) pp. 126-137; y *Democrazia e laicismo di Stato*, ibidem, pp. 585-596.