

RAICES CRISTIANAS DE LA TOLERANCIA

Pedro Trigo, S.J.

CONCEPTO DE TOLERANCIA

El concepto de tolerancia encierra una cierta exigüidad. Alude a una situación de fundamentalismo, de homogeneidad impuesta y expresa la demanda de espacio para la diversidad, si no ya reconocida en principio, al menos permitida. En este sentido tolerancia dice un grado mínimo, pero todavía no satisfactorio, de libertad de coacción para opiniones y modos de vida diversos del vigente en una sociedad, en una cultura, con las que se identifica un Estado.

Un concepto más amplio de tolerancia es el que exige al Estado equidistancia respecto de opiniones y prácticas sociales y particularmente religiosas. Esta equidistancia puede entenderse en un sentido activo, en cuanto que de una manera u otra el Estado reconoce y ampara por igual, y por tanto aconfesionalmente a todas las instituciones que piensa que expresan su idiosincrasia. Esta tolerancia es del mismo género de la primera, aunque en un grado menor. La tolerancia reclamada por la Ilustración más consecuente, aunque incluye también esa misma benevolencia para con las religiones establecidas, es más radical en cuanto que se basa en el reconocimiento de la incompetencia del Estado respecto de los sistemas de pensamiento y de las religiones.

Pero la tolerancia, en su acepción más genuina, no mira sólo al Estado sino también a la sociedad civil. Es decir pide a los asociados y a las asociaciones privadas una tolerancia positiva, que incluye la no discriminación y la aceptación real de la diversidad como una riqueza para el conjunto y para cada persona. Este grado de tolerancia presupone una gran

conciencia de sí en cada ciudadano y una actitud muy dinámica respecto de la vida y la convivencia.

Cada una de estas acepciones está, como vemos, situada históricamente. Hoy, dada la globalización cultural y económica, es fundamental ir acercándonos hacia el último concepto de los aludidos. Pero no podemos pretender haber alcanzado ni siquiera el grado mínimo para la convivencia. Por eso es importante estimular todas las energías que puedan conducirnos en esa dirección. ¿Puede ayudar para ello el cristianismo y más en particular el catolicismo que en otras épocas caminó en dirección opuesta? Creemos firmemente que en cuanto el catolicismo se deje medir por sus fuentes (ese fue el propósito del Concilio Vaticano II) se convertirá en un dinamismo profundo y sostenido de la más pura y constructiva tolerancia. Es lo que trataremos de mostrar.

Hay que comenzar afirmando con el Concilio Vaticano II que, aunque el respeto a la libertad humana se haya sólidamente fundamentado en toda la revelación cristiana y muy especialmente en la práctica de Jesús y en la de la Iglesia primitiva (Sabine 137-53), sin embargo en la historia posterior de la Iglesia “se ha dado a veces un comportamiento menos conforme e incluso contrario al espíritu evangélico” (DH 12,1). Para la historia de la tolerancia en el cristianismo ver Molinari 1068-86). Así pues no nos es lícito hablar sobre esta materia con arrogancia sino con humildad y movidos por la firme determinación de dejar atrás esa historia ignominiosa y entrar decididamente por los cauces de la libertad de los hijos de Dios, superando las causas que llegaron a hipotecarla.

EL BINOMIO IGLESIA-ESTADO EN VENEZUELA

El régimen de cristiandad, en cualquiera de sus versiones, sacrifica la libertad religiosa. Por eso Bolívar, reaccionando como ilustrado a esa extralimitación del Estado y degradación de la religión, excluye la confesionalidad de su proyecto constitucional para Bolivia. La religión no se puede prescribir ni sancionar políticamente. El Estado es incompetente para actuar en materia religiosa. Cae fuera de su ámbito determinar dónde está la verdad religiosa e igualmente respaldarla. También cae fuera de la autoridad de la institución eclesiástica buscar apoyo político para la difusión o el

sostenimiento de la religión. El Evangelio de Jesucristo excluye todo tipo de coacción y la coacción es una dimensión irrenunciable del poder político (Bolívar 239-40).

No podemos silenciar que la institución eclesiástica venezolana no ha sabido valorar esta propuesta de Bolívar y en cambio ha encomiado el brindis en que proclama que “la unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza” (28/10/1927).

Tenemos que reconocer que a lo largo de la historia republicana ni el Estado ni la Iglesia deseaban sinceramente la libertad. El lema de Lacordaire “una Iglesia libre en un Estado libre”, no fue el que rigió sus relaciones. La Iglesia porque, ligada al viejo paradigma sacralizado, se veía como un estamento y así aspiraba a un trato de privilegio incompatible con la democracia. El Estado porque, aunque profesaba el credo liberal democrático, carente de peso histórico y autoridad moral, no tenía verdadera voluntad ni tal vez posibilidades para caminar en esa dirección, en nombre de la cual se legitimaba. El Estado se arrogó el derecho de Patronato para someter y mediatizar a la institución eclesiástica; y ésta, vencida y humillada y reducida a su mínima expresión, no cejó en su propósito de crear una institucionalización paralela, no sólo más conforme a lo que pensaba eran los mandamientos de Dios sino más fiel a sus propios dictados. El Estado proclamaba la tolerancia para disminuir la influencia de la Iglesia, ya que en su propio ámbito político no la practicaba sino cuando no tenía fuerzas para imponerse. La Iglesia insistía en que el Estado tenía “la obligación de proteger la religión verdadera” (Conferencia Episcopal Venezolana nº 60).

A nivel institucional este estado de cosas quedó superado con el convenio del año 1964. El que fuera posible este acuerdo indica que había personas de parte y parte, que deseaban superar también los esquemas de fondo. Pero la participación de la institución eclesiástica en el Pacto de Punto Fijo, al lado de las FF.AA, los partidos del status, Fedecámaras y la CTV, indica que bajo una modalidad mucho más discreta y menos inaceptable, continuaba sin embargo el requerimiento político a la Iglesia y la referencia de ésta al Estado, es decir al orden establecido entendido como poder, antes que a la sociedad civil y particularmente al pueblo.

El binomio Iglesia-Estado ha tenido en la Venezuela republicana una

historia accidentada de malaveniencias que poco a poco encontró su punto de equilibrio en base a un aflojamiento de lazos mutuamente convenido, pero no todavía a un cambio radical de modelo.

Hay en la Iglesia venezolana (no en toda, por supuesto) búsquedas sinceras y consecuentes de una inserción social resueltamente alejada de todo resabio de poder, una inserción propiamente social y no política, y una inserción estructuralmente servicial, es decir atenta al crecimiento de las personas como su objetivo central y no al engrandecimiento institucional aunque se proclame que es para el bien de la gente. Desde esta experiencia, no consolidada aún, pero verdadera, algo podemos decir de nuestro tema.

LA INTOLERANTE TOLERANCIA NEOLIBERAL

Pero es que además es importante clarificarlo porque el monopolio ideológico neoliberal, como exacerbación del liberalismo republicano (presente ya en el texto que aludimos sobre la constitución bolivariana en su reducción de la conciencia al ámbito de lo privado) propugna un concepto de tolerancia meramente negativo entendido como desconocimiento de los sujetos colectivos y por tanto de la responsabilidad hacia ellos y como lucha por ensanchar los márgenes de discrecionalidad de cada individuo (o sociedad de derecho privado) hasta tanto colidan con la existencia de la sociedad, entendida del modo más minimalista posible.

No hace falta ser demasiado agudo para constatar que esta manera de practicar la tolerancia encierra una dosis descomunal de presión e incluso de imposición brutal, aunque no se ejerza de un modo directo sino mediante el avasallamiento de los medios masivos de comunicación, de la propaganda, la impregnación de paradigmas, la compulsión a la competencia y al consumismo... De este modo la prescindencia de los demás en las relaciones cortas (el respeto entendido de un modo meramente negativo: carencia de actos positivos de irrespeto aunada a la falta, es decir a la carencia positiva de respeto) se compone con la intolerancia más despiadada en las relaciones largas (prevalecer sobre los demás, imponiéndose por todos los medios que no estén penados por la ley).

Otra dimensión de ese concepto ambiental de tolerancia es la relativización de todos los paradigmas, considerados como meras preferencias

subjetivas. Es la preferencia, la que, mientras dure, crea el paradigma. Por tanto es superflua cualquier discusión sobre paradigmas humanos. La sociedad toma la forma de un mercado en el que cualquier oferente tiene el derecho a pretender que lo que propone es paradigmático, pero en el que nadie tiene derecho a imponer su pretensión y es cada quien (el público, la gente) el que pasa de largo o acepta la propuesta y de la manera que quiera aceptarla.

“En nuestra realidad concreta venezolana, es posible que no haya expresiones de intolerancia producto de concepciones fascistas o de integrismos o fundamentalismos. Pero hay resabios que son peores, aunque menos elaborados conceptualmente. La incapacidad de diálogo de los diversos sectores sociales. La falta de concertación política en momentos de aguda crisis como la que vivimos. La ausencia de un proyecto viable para la Venezuela del futuro en el que sobresalgan los valores espirituales. Todo ello es señal de las más dañina de las intolerancias” (Mons. Baltazar E. Porras: El año mundial de la tolerancia. La Columna 13/2/1995, p. 6).

No es esta la tolerancia que propugnamos. En vez de comenzar proponiendo nuestra idea conceptualmente nos referiremos a las raíces de ella. De este modo aparecerá de la manera más concreta posible lo que queremos decir. Pero es que además en los momentos en que todo está en juego lo más práctico no son las recetas sino el ir hasta los fundamentos de nuestra vida y afincarnos en ellos. El radicalismo es así el antídoto más eficaz contra la intolerancia.

LA TOLERANCIA COMO EJERCICIO DE AMOR DESDE LA REVELACION DEL DIOS CRISTIANO

La última raíz de la tolerancia cristiana se basa en su noción de Dios. Los cristianos proclamamos que esta noción en principio está ya desvelada en Jesús. Pero es bueno hacerse cargo que esta revelación se va abriendo paso lentamente a través de la relación histórica con él. Esta relación está mediada culturalmente. De modo que la cultura facilita unos determinandos acercamientos a Dios y dificulta otros. Pero a su vez la relación profunda con Dios plenifica unos núcleos culturales, transforma otros e incluso la abre a dimensiones inéditas. A lo largo de la historia nunca resultará Dios completamente desvelado, ni en la eternidad con él.

El Dios cristiano nos acepta absolutamente y de esa aceptación absoluta forma parte su respeto absoluto por nuestra libertad. Jesús es el sí de Dios; en él se realiza su alianza eterna con la humanidad. En él, su Hijo único, nos constituye hijos suyos. El carácter absoluto de su sí fue puesto en prueba y así se puso en evidencia frente al rechazo de su hijo: Dios no rechazó a quienes lo rechazaban asesinandolo sino que lo resucitó reproponiéndolo irrevocablemente como su sí. Dios no quiere vencer sobre nadie. Sólo acepta el sí humano cuando es voluntario, de corazón. El no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva. Ese es el sentido de la paciencia de Dios.

Pero ese designio de Dios no es uno entre varios posibles sino que revela quién es Dios. Es decir, la libertad de Dios no consiste en que él, pudiendo haber empleado con los seres humanos el brazo de su justicia, prefirió alargarnos el de su misericordia. Lo que se nos revela es que, siguiendo la metáfora, Dios es mocho: sólo tiene misericordia. Es decir, Dios no es el Todopoderoso y el Enteramente Bueno, de tal manera que su poder infinito esté moderado por su infinita bondad. Dios es sólo Amor, y el poder que tiene Dios es el que posee el Amor infinito. Así pues, no es que Dios no se imponga porque, pudiendo hacerlo, ha decidido no imponerse. Dios no se impone, no castiga, en definitiva no condena ni mata porque nada de eso entra en las posibilidades del Amor. El no puede negarse a sí mismo, aunque nosotros lo neguemos a él. El nos ha entregado a su Hijo; hablando humanamente nos ha preferido a su Hijo ¿Qué puede ya separarnos de ese amor? (1Jn 4, 8-10; Rm 8, 31-39).

Este es el Dios que nos creó a su imagen. Así pues, cuando nos imponemos sobre alguien no actuamos como imagen suya. Es cierto que esto puede acontecer por amor: para apartar a esa persona de un mal mayor, de un daño tal vez irrevocable contra sí mismo; o por amor a otras personas, para defenderlas de una agresión injusta. En estos casos habrá que imponerse; pero será un mal menor, algo mandado "por su dureza de corazón" (Mc 10,5). Estará justificado, incluso podrá ser fuente de bienes; pero en sí mismo es un mal. Al poder del amor de Dios pertenece sacar de los males bienes; pero eso no quita que imponerse sobre otro no sea obrar como Dios no obra.

Si la noción de poder, entendida como la capacidad de imponerse sobre otro, de coartar su libertad, de obligarlo a hacer lo que no quiere o impedirle

hacer lo que quiere y mucho más el poder entendido como capacidad de matar a alguien, no pertenece a Dios y por eso ejercerlo es apartarse de la condición de imagen de Dios, es obvio que es un contrasentido utilizar el poder para obligar a alguien a reconocer a Dios y seguir una determinada religión o para impedirle que se adhiera a ella. Si la religión tiene que ver con Dios, excluye el uso del poder de un modo directo o indirecto. Por tanto la religión es ajena a la esfera política, que no puede prescindir del uso del poder. Por tanto la religión no puede invocar al poder político para salvaguardarse o crecer, para imponerse o ejercer el monopolio.

Esto es lo que afirma solemne y reiteradamente el Concilio Vaticano II en su declaración sobre la libertad religiosa, superando la tradición que la estrechaba, reduciéndola a la libertad del acto de fe, pensando que esta libertad podía componerse con la obligación penal de los ciudadanos de mantenerse dentro de los cauces de la religión católica, obligación que derivaba de la profesión religiosa del Estado y de los servicios que la Iglesia le prestaba. Naturalmente que el Concilio reivindica la libertad del acto de fe (DH 10). Pero la declaración se extiende hasta la afirmación de la completa libertad religiosa, insistiendo incluso que ella es parte de la legítima exigencia de libertad en todas las esferas y sobre todo en lo que se refiere a los bienes del espíritu humano (DH 1,1. Sobre la distinción de ambos conceptos y su historia en el cristianismo ver Gutiérrez 195-235). Define a esta libertad como "inmunidad de coacción" (13, 2, 41...).

Ahora bien, si Dios es Amor no sólo queda excluida la coacción, sino también simétricamente, la despreocupación, el atenerse cada quien únicamente a sí mismo, y mucho más el borrar positivamente a los demás o a algunos del propio corazón. Desde lo que llevamos dicho tenemos que recordar que la tolerancia sólo es cristiana cuando es un ejercicio de amor, de ese amor que es paciente y comprensivo, que todo lo cree, que todo lo soporta, que no lleva cuenta del mal, que se atiene sólo al bien (1 Cor 13, 4-7). Cuando la tolerancia es una expresión de egoísmo, de insensibilidad, un cómodo expediente para no comprometerse en nada, un modo de lavarse las manos, esa tolerancia es un mal, un pecado gravísimo, el que evidencia Caín cuando responde a Dios que le preguntaba por su hermano: "¿Acaso soy yo guardián de mi hermano?" (Gn 4). Para el cristianismo esa es la respuesta de un asesino.

Quien piensa que su única obligación para con los demás es pagar los impuestos y no hacer mal a nadie de un modo directo y que lo mejor que puede hacer en favor de la sociedad es ocuparse de sus asuntos privados y de los suyos, ese no tiene en sí el amor de Dios, no vive la vida verdadera, está alienado. No es esa una existencia fecunda, aunque llegue a ser exitosa. Esa tolerancia vacía no contiene libertad. En términos de Pablo, es carne cuyo destino es la muerte, no espíritu que da vida perdurable.

Sin embargo Dios es tolerante con esa persona, es decir la soporta, en el doble sentido de la palabra: tiene paciencia con ella, aunque deteste su proceder; y literalmente la sostiene en la existencia y la lleva en su amor.

UNION DE LIBERTAD Y VIDA DESDE EL MESIANISMO SERVICIAL DE JESUS

A este proceder de Dios corresponde el de Jesús. Su vida es también raíz y fuente de la tolerancia cristiana. El fue enviado por Dios como Mesías del pueblo elegido (Lc 1, 32-33; 2, 11.26.38; 4, 16-21). Sus discípulos, mucha gente del pueblo y de los líderes religiosos esperaban un mesianismo davídico: un caudillo ungido con el Espíritu de Dios para liberar a su pueblo de manos de sus enemigos mediante el uso del poder. Jesús fue presionado para que aceptara ese mesianismo (Jn 6, 15). Pero lo rechazó. Cuando sus discípulos lo confesaron como Mesías, él les impuso silencio y les puso ante los ojos, no el horizonte del triunfo militar y la conquista del poder sino el de su apresamiento y ejecución a manos de las autoridades que lo rechazaban. Pedro no admite ese desenlace: si Jesús viene con el poder de Dios, la derrota de su ungido es la derrota del propio Dios. Eso no puede suceder. Dios no lo puede permitir. Jesús rechaza con una dureza inusitada el razonamiento de Pedro y le exige que se coloque detrás del él. Su razonamiento, al parecer tan concluyente, es una idea humana, no es la idea de Dios (Mt 16, 16.21-23).

El Concilio, tras de exponer detalladamente este modo de proceder de Jesús, concluye que su mesianismo es el del Siervo y lo explica de este modo: “renunciando a ser Mesías político y dominador por la fuerza, prefirió llamarse Hijo de Hombre, que ha venido a servir y dar su vida para redención de muchos (Mc 10, 45) (...) Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que lo contradecían, pues su reino no se defiende a golpes, sino que

se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la Cruz, atrae a los hombres a sí mismo” (DH 11,1).

La vida de Jesús es la carta magna de la tolerancia cristiana. El no libera a unos imponiéndose sobre otros. El libera desde adentro de cada ser humano y desde abajo de la sociedad. El carga con nuestras miserias y perdona nuestros pecados, y mete en nuestros corazones la semilla de su palabra y la Fuerza de su Espíritu de modo que sepamos el camino y tengamos fuerza para recorrerlo. El nos libera de nuestras esclavitudes; pero no para someternos a él sino para que seamos libres (Gal 5,1). Es verdad que sus exigencias son radicales, más aún absolutas (Lc 9, 23-26. 57-62; 14 25-33); pero no reprime a los que las contradicen ni echa de sí a quienes no las cumplen. El no retiene a nadie por la fuerza; ni expulsa a nadie del grupo, ni siquiera a Judas (Jn 6, 66-71). Cuando una ciudad no lo recibe, no la maldice; pasa simplemente a otra (Lc 9, 52-56).

Desde el mesianismo de Jesús quedan superados, tanto los proyectos históricos que absolutizan la libertad, sacrificando la vida de las mayorías, como los que se construyen de modo que haya vida igualitaria para todos, aunque sea a costa de la libertad. Si Jesús es camino para la humanidad, de ahí se sigue que no podemos resignarnos a ese dilema trágico, que tenemos que perseguir con esperanza, con creatividad, y cargando cada quien la cuota de sacrificio que le toque, un modo de organizar la sociedad que salvaguarde a la vez la vida y la libertad, que contemple a ambas magnitudes como aspectos indisociables de una sola realidad y que se acerque a ella dinámicamente, por intentos sucesivos. Esta debe ser la propuesta irrenunciable del cristianismo a la sociedad; y para que lo sea creíblemente ha de ser antes que todo el contenido de los proyectos pastorales (G. Gutiérrez, 111-12; 371).

Así pues la tolerancia que arranca de Jesús de Nazaret es la que aúna libertad y vida y las unifica en primer lugar dentro del sujeto, ya que si lo contrario de la servidumbre es el carecer de vínculos, lo contradictorio es el vincularse por amor para dar vida, es decir el servicio. El tolerante no es el autárquico indiferente, encerrado en su torre de marfil, sino el que desde su propia libertad, liberada de su egoísmo, sirve a su prójimo suscitando su libertad responsable.

Sin embargo hay un desnivel entre el ejercicio estrictamente cristiano de la tolerancia y el grado de tolerancia que tolera una determinada situación social. Para Jesús, como para Dios, el respeto a la libertad es absoluto. Expresamente nos pide no resistir con violencia al mal (Mt 5, 38-41). Esto, reconoce el Concilio Vaticano II, no es posible que se convierta en ordenamiento jurídico: "la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse (...) esto está comprendido en la noción de orden público.

Por lo demás, se debe observar en la sociedad la regla de la entera libertad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida que lo sea (DH 7,3). Incluso para superar el sometimiento de unas naciones por otras y la amenaza y aun la realidad de la guerra en cualquiera de sus modalidades, el Concilio urge "el establecimiento de una autoridad pública universal, reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos" (GS 82,1).

Sin embargo, es irrenunciable no sólo colaborar para que, con el desarrollo de la conciencia moral y la solidaridad, se amplíe cada vez más el margen de libertad civil sino también el testimonio cristiano de renunciar desde ya a la fuerza, cargando con las consecuencias. La razón de esto último es muy clara: vencer a la violencia con la violencia, vencer al mal con el mal no es superar la violencia ni el mal sino ejercer violencia "legítima" y mal menor. A causa del pecado esto no será posible evitarlo a lo largo de la historia. Pero la violencia y el mal sólo se superan de raíz cuando se redimen, es decir cuando uno se enfrente a ellos de un modo radicalmente desarmado, luchando con las "armas" de Dios (Ef 5, 10-20), que son las armas del Espíritu que excluyen toda imposición, aunque en la lucha perezca uno a manos de la violencia (J. Sobrino 1994, 15-18; 1991, 288-89, 323-34).

Así nos enseñó Jesús a superar el mal y así lo viven muchos cristianos y singularmente nuestros mártires. Nosotros creemos en la fecundidad redentora de sus vidas. Y por esta razón el mesianismo cristiano no puede ser formalmente político, a pesar del espejismo de algunos en estas décadas pasadas.

LA EFUSION UNIVERSAL DEL ESPÍRITU Y EL DIALOGO COLECTIVO EN LA VERDAD HACIA LA VERDAD ENTERA

Hay finalmente otra dimensión de la tolerancia que deriva de otra raíz cristiana: de la presencia en todos del Espíritu Santo. Esta se refiere, no ya a lo que debemos creer y a lo que debemos hacer sino a lo que nos es lícito esperar de los demás. Según Hegel, teórico en este punto del Occidente, a partir del acontecimiento cristiano, el Occidente no tiene verdadera exterioridad (Hegel 571). La razón es que sólo él posee el Espíritu. La consecuencia es que sólo puede tener con el resto del mundo una relación pedagógica, que necesariamente tomará la forma de dominación civilizadora. La carencia de Espíritu en los demás hace, en efecto, imposible el diálogo con ellos y aconseja el empleo de la fuerza saludable. A sangre y fuego entrará el Espíritu, como ha entrado en cada una de sus etapas históricas. No hay que reparar en las formas. Lo que importa es el concepto: el triunfo del Espíritu y su establecimiento en la tierra (Hegel 491).

Sin esa brutalidad, sí se ha justificado cristianamente el uso de la fuerza, si no para imponer el cristianismo (siempre se ha defendido la libertad del acto de fe), sí para remover los obstáculos que podían atravesarse a la evangelización) (Gutiérrez 177-85; 230-35). Así sucedió concretamente en América Latina. Si fuera de la Iglesia no hay salvación, se justifica el “oblígalos a entrar” (Lc 14, 23) agustiniano; total, se trata de que entren al banquete del Reino de los Cielos.

Sin embargo, aunque el Concilio no desarrolla la idea expresamente, en el dinamismo de su concepción de la Iglesia está contenida la idea de que en el mundo actúa el misterio de salvación, ligado a la pascua de Jesús, y que la Iglesia es su sacramento, es decir la que lo sabe con certeza y lo proclama como buena nueva y se pone a su servicio para que acontezca en cada época, en cada cultura y en cada persona.

Este misterio de salvación no consiste únicamente en la benignidad con que el Creador sostiene a todos en vida, ni en la presencia de la Palabra que alumbra a todo ser humano, ni siquiera en el ordenamiento de todos a la salvación que acontecería en Jesús y a la unión de él con todos por su encarnación, sino que consiste en que su salvación ya está derramada sobre

todos. Y la salvación de Jesús es el don del Espíritu Santo: en él está el perdón de los pecados, en él somos hijos verdaderos de Dios, en él podemos seguir a Jesús que es nuestro camino para hacernos verdaderos seres humanos.

Ese Espíritu está sin duda en la Iglesia. Pero no en exclusiva. Si así fuera tendría razón Hegel: no habría posibilidad de diálogo ni por tanto tolerancia en este sentido radical. Se puede decir que el vuelco en el Concilio desde los esquemas preliminares hasta los documentos aprobados podría condensarse en la sustitución de la secuencia Dios, Jesús, Espíritu, Iglesia, mundo, por ésta otra: Dios, Jesús, Espíritu, mundo, siendo la Iglesia, que está inmersa en el mundo, sacramento de este misterio de salvación. Los misioneros fueron los primeros que descubrieron intuitivamente esta lógica. Y por eso aquéllos que vieron que se negaba el esquema anterior, pero no alcanzaron a comprender el sentido y la alegría de ser sacramentos de una salvación así entendida, escribieron por miles al Concilio presentándole su consternación porque les parecía que, como podían salvarse los seres humanos fuera de las fronteras visibles de la Iglesia Católica, su misión había perdido su móvil principal y su objetivo.

La salvación es, no lo olvidemos, el don del Espíritu. El Concilio lo intuyó, pero no pudo desarrollarlo de un modo claro y distinto. Sería antihistórico pretender que desde la carencia pneumatológica previa pudiera pasarse de un solo golpe a su centralidad. Sí hay sin embargo suficientes textos que apuntan en esta dirección (GS 10,2; 11,1; 15,4; 26,4; 37,4; 38,1; 39,3; 41,1; 42,3...). Citemos uno solo para muestra, que afirma el hecho y lo liga a la Pascua: "Cree la Iglesia que Cristo muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación" (GS 10,2).

Porque hay Espíritu en el mundo, tiene pleno sentido desde la Iglesia, que profesa tener la Verdad, la apertura a todos para un diálogo colectivo hacia esa misma Verdad, nunca plenamente desvelada ni poseída en propiedad ni controlada (Rahner 1969, 45-57; 101-107). Y no sólo tiene sentido sino que es una dirección que se impone a las conciencias una vez que comprenden este dinamismo de la Verdad que vive en uno y en la que uno trata de vivir. Si es el Espíritu el que nos llevará a la Verdad completa (Jn 16,11-15) y él está derramado sobre toda carne (Ez 36, 26-27; Joel 3, 1-2) de un modo

absolutamente personalizado, sólo en el diálogo irá dando de sí la propia verdad y caminaremos hacia la verdad más plena.

Y lo que decimos de cada persona también hay que decirlo de un modo secundario pero real, de cada cultura y cada religión. En efecto, en ellas hay Espíritu, no como tales (es decir como esos sistemas particulares que son) sino en cuanto que ellas son dimensiones y creaciones de las personas. Por tanto, no puede oponerse netamente lo revelado por Dios y lo creado por seres humanos en estado natural. Ya que si estos seres tienen Espíritu, también las culturas y religiones son creaciones espirituales; aunque como el Espíritu no es el único impulso que los anima, estén también impregnadas de otros elementos no espirituales. Si es posible y necesario el diálogo porque ellas contienen Espíritu, no menos necesario es para discernir lo que hay de Espíritu, separándolo de otros elementos diversos y aun contrarios. Así pues, una vez comprendido esto, el diálogo es el modo de mantenerse en la verdad; y la renuncia a él, autosuficiente o temerosa, indica o bien que uno se cree dueño de la Verdad o que tiene poca fe en ella.

Pero el diálogo en el Espíritu es diálogo en la libertad porque donde está el Espíritu del Señor está la libertad (2 Cor 3, 17) porque el Espíritu es libertad. Así pues queda excluida no sólo toda presión física sino toda coacción moral. Sin embargo Pablo nos advierte del peligro siempre actual de remitirnos al Espíritu para dar pávulo a la carne, es decir al egoísmo que busca satisfacerse a sí mismo bajo el manto prestigioso de la libertad (Gal 6, 13-24). En el Espíritu no hay ley, insiste Pablo, “todo me está permitido; pero sólo haré lo que resulte constructivo, lo que edifica la comunidad” (1 Cor 10, 23). La dirección de la libertad espiritual es la vida compartida porque el Espíritu es creador y dador de vida y el que mantiene unida esa vida multiforme. En el Espíritu, pues, la búsqueda colectiva de la verdad en la libertad dialogada se orienta a la construcción de una morada humana, hacia la preservación, restauración y plenificación de la vida y hacia la autotranscendencia de esa vida, es decir hacia la salvación. Nos encontramos nuevamente con ese sentido no meramente formal sino positivo de tolerancia.

Pero ¿qué pasa con el error? En esta búsqueda de la verdad el error es no sólo una posibilidad sino una realidad siempre presente, incluso en la propia Iglesia, al menos como unilateralidad de la formulación de verdades y en el

olvido de otras, que sin embargo sería necesario proclamar en la situación. El error no tiene derechos, decían los que se sentían dueños de la verdad para aplastar a quienes no pensaban lo mismo. Hoy pensamos que el problema estaba mal planteado. Los sujetos de derecho son las personas y, como insiste el Concilio, lo son inamisiblemente, no sólo aunque yerren sino aunque se empecinen en el error, incluso a sabiendas y culpablemente. Sin la tolerancia del error es vacía la proclamación de la libertad. La única restricción de esta tolerancia es el bien común. Pero el Concilio nos pone en guardia para no invocar esta razón tan de peso como una mera artimaña del poder.

Una tolerancia sin Espíritu es vacía y débil incapaz de colaborar en la consecución de la solidaridad imprescindible y de hacer frente superadoramente al ambiente fundamentalista en que estamos inmersos. La tolerancia espiritual, al excluir el poder (entendido como capacidad de imponerse por la fuerza llegando a coaccionar y aun a matar si es imprescindible), parece igualmente débil, pero no lo es porque, si excluye el poder, sí contiene energía vital, capacidad de dar vida y está dispuesta a pagar el precio que sea necesario, pero a pagarlo uno mismo, no a sacrificar a nadie para asegurar la vida propia y la de los suyos.

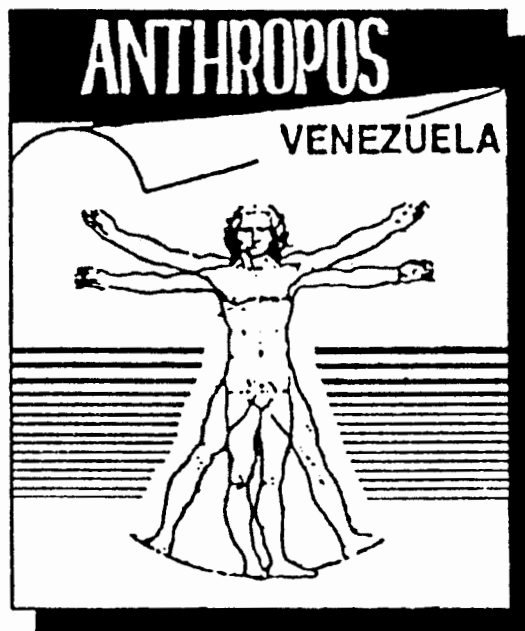
En síntesis, la raíz cristiana de la tolerancia está en la comunidad divina en la que las relaciones sustanciales ponen la diversidad y la mantienen en comunión.

Al entrar en las raíces hemos dicho todo. Nos falta referirnos a cada uno de los aspectos, lo que es imprescindible. Pero, repetimos, en los momentos en que todo se pone a prueba no bastan soluciones particulares sino que es necesario refundarse en los fundamentos. Desde ahí hay que emprender animosamente cada aspecto particular.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *La Iglesia en el mundo actual*, Bilbao 1968, 325-329.
- AA.VV., *La libertad religiosa*, Madrid 1966.
- BOLIVAR S., "Mensaje al Congreso de Bolivia", En *Doctrina del Libertador*, Caracas 1985.

- COMBLIN J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1987.
- CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la libertad religiosa* (DH).
- SMEDT D., *Hacia un clima de libertad*, Bilbao 1970, 15-131; 121-157.
- GARRONE G.M., *El Concilio/ su unidad interna*, Bilbao 1967, 117-119; 123-124.
- GUTIERREZ G., *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima 1992.
- HEGEL F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid 1974.
- MARTELET G., *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, Barcelona 1968, 145-168.
- MOLINARI F., "Tolerancia", en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid 1980.
- MURRAY J.C., "La declaración sobre la libertad religiosa", en *Concilium* 15 (1966) 5-19.
- RAHNER K., "Pequeño fragmento sobre el encuentro colectivo de la verdad", en *Escritos de Teología* VI, 1969.
- RAHNER K., "Sobre el diálogo en la sociedad pluralista", Id.
- SSABINE G.H., *Historia de la teoría política*, México 1965.
- SCHILLEBEECKX E., *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 303-327.



Es una revista que estudia la realidad del
hombre desde el contexto de América Latina

*Instituto Superior Salesiano
de Filosofía y Educación*

Avenida El Liceo, Apartado 43
Los Teques 1201-A (VENEZUELA)
Telf.: 032 - 329812

Valor de la suscripción: Venezuela:	Bs 500,00
Extranjeros: Vía Aérea:	\$ 12,00
Correo Normal:	\$ 10,00