

## LA TOLERANCIA

\* por Fernando Moreno Valencia

La tolerancia, la exigencia de tolerancia, y la virtud de tolerancia —virtud eminentemente social— suponen la diversidad como dato inicial y originario. Tolerar es **soportar lo diverso**, soportar **lo otro** y, al límite, soportar **al otro**. En este sentido más fundamental la posibilidad de la tolerancia se confunde con la de la vida misma. No hay vida sin tolerancia.

Pero, la diversidad es aquí algo más que un puro dato en el origen de la tolerancia; de alguna forma ella fundamenta un **derecho**: el derecho de lo diverso a ser **reconocido** y a existir como tal. Por lo mismo la diversidad postula una cierta unidad; a decir verdad una unidad más fundamental. En efecto, no hay reconocimiento de la diversidad si no en función de **una** norma, de un patrón común. Y es este patrón, o sea norma, la que funda directa o inmediatamente el derecho a existir de lo diverso. Ahora bien, la diversidad, que se proyecta hacia "adelante", si pudiésemos decirlo así, en una exigencia social de unidad, es ella misma, y como paradójicamente, la proyección de una unidad aún más fundamental, más precisamente de una doble unidad: de una unidad de **orden** que responde al plan del Creador, y en cierta forma, lo refleja, y de una unidad antropológica, enseguida, que no es sino la de la comunión en una misma naturaleza, en un común origen, y en un destino común. Podría aquí hablarse de unidad de naturaleza, de origen y de filiación. En un sentido, somos todos hijos del mismo Padre, el que nos ha dotado de un ser hecho a imagen y semejanza suya (**Génesis**, I, 26 y 27; II, 7, 18, 21-23), si bien, en otro sentido, debe decirse que somos todos **llamados** a la filiación divina. (1)

\* Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales - Universidad Católica de Lovaina. Doctor en Ciencias Políticas y Sociales - Universidad Católica de Lovaina.

(1) "A todos los que lo han recibido dio poder de llegar a ser hijos de Dios; a los que creen en su nombre. . .", **San Juan**, I, 12.

Por otro lado, la unidad de orden supone la riqueza polifacética del **ser** en la complementaria diversidad. (2) En este caso, la bondad de la **parte** (en cuanto es precisamente una **parte**) está en función de la del todo, (3) en el cual lo diverso mismo se supera en cierta forma. En la perspectiva del acto creador de Dios —y en cuanto “lo que está en la causa en modo simple y unificado, se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado” (4)— “la multiplicidad y variedad” de lo creado es lo que permite reflejar la perfección de Dios, la bondad de su causa. En este sentido, no pudiendo faltar a la obra de Dios “el bien del orden”, la “diversidad y desigualdad de las criaturas” se impone; dicho orden es un orden de lo múltiple y diverso. (5)

La diversidad natural no sólo se refiere a los reinos, géneros o especies creadas, sino también a los elementos e individuos que los integran. En el caso del hombre, que es el que aquí nos interesa, el dato natural es complementado con el dato sobrenatural: el don de Dios no beneficia a todos por igual. “Hay diversidad de dones” dice San Pablo (**I Corintios**, XII, 4). (6) Dios da “a cada cual según su capacidad”, como nos lo enseña la Parábola de los “talentos” (**Mateo**, XXV, 14-30, y **Lucas**, XIX, 12-27). Así, el “capricho” de Dios viene como a reforzar la diversidad natural originaria en los hombres.

(2) “La forma del universo consiste en la distinción y orden de sus partes... Lo bueno y óptimo del universo consiste en el orden de las partes entre sí, el cual no puede darse sin distinción, pues por este orden se constituye el universo en su totalidad, que es lo óptimo de él. **Contra Gentiles**, II, 39. Véase además, **Suma Teológica**, I Q.

(3) Cf. **Contra Gentiles**, II, 45 y III, 12 y 17. Cf. además, **Suma Teológica**, I, Q.60; I, IIe, Q.92 y I, IIe, QQ.26 y 55.

(4) Dado que la causa, en este caso (Dios), excede al efecto (Infinitamente). Cf. **Contra Gentiles**, II, 45.

(5) *Ibid.*

(6) Y, 5-12.

Esta diversidad, en una u otra forma, se expresa socialmente, y allí debe ser directa o indirectamente asumida y respetada, por las personas mismas, por los distintos grupos, y por el Estado en cuanto encargado del todo social. Es esto lo que llamamos tolerancia, y lo que determina tanto el desafío que ésta plantea, como su estructuración política y su dinamismo cultural y social. El derecho de lo diverso tiene aquí su complemento en una **exigencia** cultural, social y política, postula una finalidad común, capaz —moral o políticamente— de operar normativamente en relación a los comportamientos humanos, y de determinar, por allí, una relación unificante. Esta relación debe ser concebida como realizándose en universos variados, los que van de la bipolaridad afectiva o funcional a la “sociedad” internacional, pasando por la familia, los diversos grupos y la sociedad política misma. En cualquier caso, el “soportar” la diversidad, y, más allá, el asumirla positivamente, suponen un **bien común**, el cual, al ser fin y norma en cada caso particular, opera, al mismo tiempo, como el principio más fundamental de unidad.

Vemos, de esta forma, que la tolerancia encuentra en la unidad su principio más fundamental de estructuración. A partir de aquí, se debe afirmar que la **posibilidad** de la tolerancia enraiza en una **exigencia** natural y moral. Por lo mismo, a este nivel —más allá de cualquier fenomenología o de cualquier consideración “fáctica”, empírica o histórico-social— se debe simplemente **deducir** la **posibilidad** de la tolerancia. Ella es posible, primero, y más fundamentalmente, por estar como inscrita en “la naturaleza misma de las cosas”, lo cual no prejuzga de su posibilidad socio-histórica, de su posibilidad concreta y efectiva.

En este segundo nivel, la **exigencia** de tolerancia afirma la posibilidad real de su ejercicio en la **virtud** de tolerancia, así como en aquellas otras virtudes que le son conexas. Ella supone más fundamentalmente, el **reconocimiento del otro**. En la base de éste, intervienen al menos dos “factores”: un sentido ontológicamente difuso de la igualdad humana, y la percepción del otro como **dependiendo**, él como yo, de un “principio” que lo supera (un “algo”, un “alguien”), y que **nos supera**. A partir de

de aquí, reconocer al otro es descubrirlo y aceptarlo en su **alteridad**; es abrirnos a él para acogerlo como **otro**. Esta apertura es a su vez condición de cualquier recepción más profunda, al límite de la entrega de sí al otro como otro yo mismo).

Pero reconocer al otro es ya, de alguna forma, dejarse interpelar por él, (7) aun si esta interpelación no comporta reciprocidad. No hay **reconocimiento** del otro puramente pasivo ni menos puramente material. El reconocimiento del otro -sí es tal, y no una caricatura en el que otro se esfuma, o se lo confunde con una proyección de sí mismo, o de la propia imaginación- supone, para decirlo en un solo juicio, un dinamismo espiritual- aun si éste ignora como tal. (8)

El **reconocimiento** es como una fundamentación ético-anropológica de la **virtud** de tolerancia. Es esta virtud social, y como tal tiene que ver con las relaciones entre personas y con "proporción" (o la relativa igualdad) que, en justicia, debe establecerse a partir de esa misma relacionalidad. Así, la virtud de tolerancia aparece estrechamente ligada a la virtud, más general, de justicia. El **reconocimiento** del otro como otro, que fundamenta el derecho de la diversidad que subtiende la virtud de tolerancia, se hace efectivo en la justicia. Esta última, como virtud ordenadora más general, (9) **exige** la tolerancia. Allí donde la tolerancia es justicia, la intolerancia es injusticia. Tolerar aquí, es darle al otro lo que le corresponde en el plano global de la existencia, y, en especial, en relación a las culturas, a los estilos de vida, a las instituciones, a las costumbres, a las ideas. En los límites de la conciencia moral y del bien común, se trata de aceptar lo del otro por ser simplemente **lo suyo**. Y

(7) Lo cual es también una de las características del diálogo. Véase el Discurso de Juan Pablo II a la XVIª Jornada Mundial para la Paz. Diciembre de 1982.

(8) Y aún si se ignora la *Koinonia* espiritual en la base de este mismo dinamismo.

(9) Cf. *Suma Teológica*, IIª-IIªe, Q.58, Art. 6.

esto, tanto en términos de pasado, como de presente y futuro. También, y, en cierto sentido sobre todo, los **proyectos** de vida son ya algo propio, y en los límites del bien común y de la conciencia moral, una vez más- deben ser aceptados, acogidos, y, aún, asumidos positivamente, lo cual implica el acordar, o al menos facilitar, en justicia, las condiciones de su realización.

Aquí aparece la libertad como en el "horizonte" de lo que es exigido por la justicia. Es ella el "dato" central y la exigencia mayor. Si es cierto que el hombre es un centro de libertad, (10) lo primero que le es debido en justicia es otorgarle las condiciones de **ejercicio** efectivo de esa su libertad. (11) Así, la libertad es el fin y la razón de ser de la tolerancia. De alguna forma todo está aquí. Si no se reconoce al otro como un ser libre, simplemente no se le reconoce; se lo "cosifica", para manipularlo, excluirlo, o aniquilarlo. Reconocer al hombre como ser libre es respetar a la vez su grandeza y su miseria, su riqueza y su fragilidad. Tolerar es aceptar al otro en búsqueda suya supone; es aceptar la posibilidad del riesgo como algo inherente a este ejercicio. El riesgo es como una especie de compensación, de rescate de la libertad "terminal", es decir de aquella que por haber asumido la exigencia de la verdad, ha fructificado en **identificación** con el **Bien**. "Donde no hay riesgo no hay vida" dice Maritain. (11-bis)

Por ello, la injusticia más radical que se le pueda hacer al hombre, la mayor intolerancia, al mismo tiempo, es desconocer-

(10) Cf. Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, París, Desclée De Brouwer, 1933, pp. 3-54.

(11) "El hombre no nace libre sino en cuanto a la potencialidad radical de su ser: él llega a ser libre". Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste*. París, Hartmann, 1945, p. 21.

(11 bis) "Una sabiduría o una civilización que, entendiendo a contrasentido el valor del ser humano, se fundara sobre el temor del riesgo y el culto de la seguridad, correría el más grande de los riesgos, el de la cobardía y la estupidez". Cf. *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, pp. 115 y 116.

lo (teórica o prácticamente) como ser libre. (12) Tolerar es, por lo mismo, respetar activamente **las libertades**, no para delimitar campos respectivos —de los que cada uno tendría como apropiarse privativamente, egoístamente (13)—, sino para realizar el bien de cada cual en el bien común, y el bien común en el de cada cual. (14) Para la tolerancia, la libertad es, con el amor, en especial con el amor, en especial con el amor de caridad, la mayor exigencia. Si bien la tolerancia se sitúa en la exigencia convergente de justicia y libertad, esta misma doble exigencia encuentra en el amor, en particular en la caridad, una “energía” especial, y como una especie de sobre-exigencia. Es cuando el amor es consumado, cuando la libertad es plena. En definitiva, la libertad, la verdadera, plena y definitiva libertad, es obra del amor. (15)

Sicológicamente la tolerancia es reforzada por esa disposición afectiva a los otros propia de la amistad cívica (Aristóteles), y que supone el reconocerse parte, con ellos, de un mismo “nosotros”. “Entre amigos, todo es común”, recuerda Aristóteles en su **Ética a Nicómaco** (Libro VIII, 9,1).

- (12) Y esto porque los cristianos sabemos que la libertad es en definitiva **identificación** con Dios en Jesucristo; porque sabemos que es para la libertad que hemos sido liberados (**Gálatas**, V, 1). “El misterio reside aquí en que esta suprema libertad, esta suprema independencia del hombre se conquista a través de la suprema relación a un ser que, siendo la vida misma vivifica, y siendo la libertad misma, libera a todos los que participan a su esencia”, Jacques Maritain, *Messages* (1941-1944). Paris, Hartmann, 1945, p. 34. Del mismo autor, Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 41-46.
- (13) La libertad (social) no se estructura sólo en base a límites, y a la posesión y goce privativos de bienes, como en cierta forma lo postula el liberalismo (Cf. John Locke, **Two Treatises of Civil Government**. London, Everyman's Library, 1970). Al revés, ella se realiza (socialmente) en un dinamismo de **encuentros** finalizados, orientados al bien de todo el hombre y de todo hombre, para decirlo parafraseando a Pablo VI y a Louis-Joseph Lebret.
- (14) “La libertad de cada uno no es sólo limitada por la libertad de los otros, sino también por las exigencias de la obra común”. Cf. Jacques Maritain, *Messages*, p. 177.
- (15) Cf. *Ibid.* P. 34, y, **Principes d'une politique humaniste**, p. 33.

A mayor abundamiento, es preciso, siguiendo a San Pablo, ligar la tolerancia a la caridad, también a través de la **paciencia**, que "todo lo soporta" (**I Corintios**, 13, 7). (16) Sin embargo, más allá, la caridad, ese amor que "no podrán apagar los torrentes ni sumergir los ríos" (**Cantar de los Cantares**, VIII, 7), y que, al mismo tiempo, es "la plenitud de la ley" (**Romanos** XIII, 10, y **Gálatas**, V, 14), es como la "energía" de Dios en el hombre y entre los hombres. La caridad supera y plenifica todo, también la tolerancia. Esta última, al insertarse en el dinamismo de la caridad, es superada por algo que, siendo mayor que ella, de alguna forma la transfigura y la asume en su propia dinámica. (17) Este dinamismo de superación en que la caridad sitúa a la tolerancia puede hacer que esta última dé paso a un encuentro dialógico entre hombres de culturas diferentes, de credos diversos, de ideas distintas. Más aún, un tal dinamismo podría conducir del **diálogo** en la diversidad al diálogo en la **oposición**, al diálogo de ideas o credos opuestos. (18) Y es que en el plano de

- (16) Cf. También, **Romanos**, XIII, 10. Para la virtud de paciencia (virtud eminentemente cristiana), Cf. Jean-Louis Brugués, **L'art de durer**. En: **COMMUNIO** (Paris), Nº 4, juillet-août 1974, pp. 47-58. Cf. además, **Suma Teológica** II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e. Q.136.
- (17) La caridad imprime su **forma** específica a las otras virtudes, refiriendo a su fin propio los actos de éstas. Así, "se dice que la caridad es fin de las otras virtudes, porque ella las ordena todas a su propio fin". **Suma Teológica**, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, Q.23, Art. 8.
- (18) Es aquí tal vez donde aparece mejor la relación entre tolerancia y prudencia, o, mejor dicho, la regulación prudencial de la tolerancia. "Sin prudencia no puede existir virtud moral alguna. La virtud moral es el **habitus** de la buena elección. Ahora bien, para elegir bien se necesitan dos cosas: 1º tener en vistas al fin la intención recta, lo cual se consigue a través de la virtud moral, que incline el apetito hacia un bien que se ajuste a la razón, lo cual constituye el fin que debe ser logrado; 2º asumir correctamente los medios que conducen al fin, lo cual no se puede conseguir sino por medio de una razón que sepa aconsejar bien, juzgar y mandar. Para obtener esto se necesita de la prudencia y de las virtudes que le están ligadas. Por consiguiente, no hay virtud moral sin prudencia". (**Suma Teológica**, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, Q.58, Art. 4). Por su parte, el P. R. Bernard O. P., hace notar que "de la prudencia deriva así rectitud y complemento de perfección para todas las otras virtudes", recordando que, como decía San Gregorio,

la caridad, el otro no es ya sólo un otro, como en el caso de la justicia, es de alguna forma un **otro yo mismo**. Entonces, será el nexo unitivo, el más unitivo, de que habla Aristóteles a propósito de la amistad, (19) el que vendrá como a **sellar** la humana tolerancia, para llevar al otro en su diversidad.

La posibilidad de la tolerancia llega a ser máxima entonces. El amor de caridad, que supera la justicia sin dejarla por ello a su propia lógica, (20) es capaz también de superar la tolerancia, no para desligarse de ella, sino para hacer efectiva su posibilidad originaria, para hacerla probable y concretamente real. El dinamismo del amor es la mejor garantía de la tolerancia. Esto no impide que la tolerancia no sea siempre al mismo tiempo un permanente desafío, y esto en el hogar y en la vida política, en el lugar de trabajo y en la vida cultural. La tolerancia debe tejer toda la convivencia humana. Su posibilidad es la posibilidad misma de la justa convivencia entre hombres y grupos humanos étnica y culturalmente diversos. Más aún, es todo el desarrollo de la **persona**, del hombre como centro de libertad, lo que se hace posible a través del ejercicio social de la tolerancia.

De ahí el desafío que comporta esta última para organización y dirección políticas. La sociedad debe no sólo aportar un "marco" para el ejercicio de la tolerancia, sino, más allá, promover su práctica y activarla en los límites del bien común. Esto supone la sociedad no como una "unidad máxima" -como fue el caso de la sociedad medieval y, en otra forma, de las modernas sociedades totalitarias-, sino como una "unidad mínima", aun si es esta unidad de amistad; "unidad mínima", precisamente por estar centrada en la persona, y por ser ésta un

"estas otras virtudes pueden no ser en absoluto virtudes si aquello a lo cual tienden no se realiza con prudencia". Cf. Comentario a la **Suma Teológica**, I-II<sup>o</sup>. QQ.49-60. Ed. Du Cerf, 1953, p. 441.

(19) Cr. **Ética a Nicómaco**, Libros VIII y XIV.

(20) Cf. **Dives in Misericordia**, 12 y 14. Véase también, **Ética a Nicómaco**, Libro VIII 9.4.

centro de libertad, (21) pero también "alguien" capaz de dar y recibir, y, al límite, de darse a sí mismo a otro, y de recibirlo como un don. (22)

FERNANDO MORENO V.  
ISTRA-Chile.

(21) Cf. Jacques Maritain, **Humanisme intégral**. París, Aubier-Montaigne, sin fecha de edición, pp. 177-181.

(22) Cf. Jacques Maritain, **La persona y el bien común**, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1948, pp. 42-45.