

DELIMITACIÓN DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA Y SU RELACIÓN CON EL PRINCIPIO DE LIBERTAD

MONS. FERNANDO OCÁRIZ

1. *Introducción*

La tolerancia ha sido siempre una cuestión de gran trascendencia para la paz, ya sea para la paz interior de la persona que convive con quienes no comparten los propios principios ideales, como para la paz en las relaciones interpersonales a nivel nacional e internacional¹. La intolerancia ha cubierto de sangre la tierra con triste frecuencia, y sigue hoy día causando víctimas allí donde pensar de modo diverso al oficial o al de la mayoría es censurado como un delito. La caída de los regímenes comunistas en Europa ha reducido notablemente el mapa de la *intolerancia dictatorial* pero, al mismo tiempo, se percibe en Europa y fuera de Europa una creciente y alarmante difusión de otras formas de intolerancia. Por eso, se entiende que la decisión de las Naciones Unidas y del Consejo de Europa de poner en primer plano, a lo largo del presente año 1995, la cuestión de la tolerancia, haya suscitado un amplio consenso, despertando nuevas esperanzas de paz y de concordia².

El término *tolerancia* posee una notable complejidad semántica. Esto es debido tanto a la dificultad intrínseca de un problema concerniente a

1. Cfr. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1991), 8-XII-1990, IV.

2. Ya el 25 de noviembre de 1981, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobaba (resolución 36/55) la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones*. Entre otros lugares, está publicada en «Repertorio de la XXXVI Asamblea General de las Naciones Unidas» (1981).

la doble relación —con la verdad y con la sociedad— propia de la persona humana en cuanto agente libre, como a la tortuosa evolución histórica del concepto en el plano filosófico, religioso y político. En su sentido originario y más propio, la tolerancia indica la no represión, mediante la violencia física u otros medios, de opiniones consideradas falsas o de comportamientos considerados nocivos o ilegítimos, por parte de la autoridad civil o por individuos o grupos dotados del poder de impedir; así entendida, la tolerancia presupone la existencia de un sistema de principios o de normas según el cual ciertas opiniones o comportamientos son valorados negativamente y, a la vez, su tolerancia es vista como moralmente conveniente o necesaria. En este sentido, para la lengua castellana, *tolerar* significa «permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente»³. Si se quiere delimitar con más precisión el significado de la acción de tolerar, se puede considerar que «se *toleran* las cosas cuando, conociéndolas y teniendo uno por su parte el poder, no se impiden. Se *sufren* cuando uno no se opone a ellas, haciendo como que se ignoran o como que no se pueden impedir. Se *permiten* cuando se las autoriza por consentimiento formal. *Tolerar* y *sufrir* no se dice sino de las cosas malas o que se tienen por tales. *Permitir*, se dice tanto por el bien como por el mal»⁴.

En la actualidad está bastante difundido otro significado del término, según el cual es tolerante la persona o la autoridad civil que se abstiene de formular juicios de valor sobre las opiniones o comportamientos diversos de los propios. Como señala Millán Puelles, esta segunda acepción de la tolerancia, al menos en sus versiones más radicales, se ha convertido en la motivación ético-política de posiciones filosóficas y éticas más o menos relativistas. «En todas sus manifestaciones el argumento implica la creencia de que la práctica de la tolerancia es incompatible con la aceptación de unos valores absolutos que en cuanto tales hayan de ser tomados como rectores de la convivencia. Según esta manera de pensar, para no ser fanáticos es menester ser relativistas: dicho de otra manera, el relativismo es el fundamento teórico —y, en este sentido, la primordial condición de posibilidad— de todo comportamiento auténticamente tolerante»⁵.

3. REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, *Diccionario de la lengua Española*, Madrid 1977, p. 1263.

4. S. GILI GAYA, *Diccionario de sinónimos VOX*, 5ª ed., Biblograf, Barcelona 1975, voz *tolerar*, p. 337. El diccionario propone la sinonimia establecida por J. MARCH en su *Pequeña colección de Sinónimos de la lengua castellana*, Oliveres, Barcelona 1834.

5. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, p. 382.

Sin necesidad de explicar ahora detalladamente la génesis de este segundo concepto de tolerancia, nos limitaremos a formular algunas breves consideraciones. La vida personal y la vida social no son posibles sin un cierto grado de cohesión y de armonía entre los elementos que las componen. La existencia de la persona y de la sociedad presuponen un sentido unitario de la propia identidad. La inevitable aspiración a la armonía explica que, cuando surgen tensiones o incluso conflictos que la amenazan, exista el riesgo de querer resolverlos maltratando o incluso suprimiendo uno de los términos del problema. Durante siglos ha predominado la idea de que cualquier ruptura de la unidad cultural y religiosa constituía una grave amenaza para la convivencia socio-política y para la identidad personal que las estructuras sociales y políticas debían expresar. Los elementos de ruptura eran considerados entonces como un mal que debía ser reprimido incluso con la violencia. La tensión entre la conciencia personal y lo que se reconocía como la verdad se resolvía a veces maltratando el primero de los elementos en conflicto⁶.

Las complicadas vicisitudes consiguientes a la ruptura de la unidad religiosa europea del siglo XVI, sobre todo la amarga experiencia de las guerras de religión, puso en marcha un largo y complicado proceso de revisión que acabó dando la vuelta a la situación anterior. La pluralidad de concepciones acerca de los problemas supremos de la existencia humana se fue imponiendo como un hecho insuperable que debía ser aceptado como punto de partida, en virtud del cual la respuesta a tales problemas no sólo no podía ser el fundamento de la convivencia social, sino que requería un

6. El problema es antiguo. Sócrates fue condenado a muerte en el año 399 a. C. con la acusación de que corrompía a la juventud con sus enseñanzas y porque introducía nuevas divinidades. Platón consideraba que los ateos y los impíos debían ser castigados con penas graves (cfr. *Las Leyes*, X, 908 d-910 d). Los mártires cristianos de los primeros siglos y los de los siglos sucesivos fueron víctimas de esta concepción, y los mismos cristianos —tanto católicos como luteranos, calvinistas, etc.— recurrieron a veces a métodos intolerantes e incluso violentos. Como ha escrito JUAN PABLO II, «es cierto que un correcto juicio histórico no puede prescindir de los condicionantes culturales del momento, bajo cuyo influjo pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones, o al menos su marginación. Muchos motivos convergen con frecuencia en la creación de premisas de intolerancia, alimentando un ambiente pasional del que sólo los grandes espíritus verdaderamente libres y llenos de Dios lograban de algún modo sustraerse. Pero la consideración de todos esos atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiendo reflejar plenamente la imagen del Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre» (Enc. *Tertio millennio*, 10-XI-1994, n. 35).

cuidadoso tratamiento para que no se convirtiera en causa potencial de división y de odio. Las soluciones filosóficas elaboradas por la Ilustración suponían frecuentemente arrinconar o maltratar la verdad religiosa (deísmo, agnosticismo, liberalismo filosófico) y la sociabilidad humana (individualismo, atomismo); con esto, a pesar de las apariencias iniciales, la libertad obtenía tan pocas ventajas reales como pocas eran las que la verdad y la sociabilidad habían obtenido en el pasado mediante el uso de la violencia⁷.

El paso del tiempo y ulteriores experiencias han permitido alcanzar resultados positivos. Las posiciones filosóficas extremas tienden a quedar encerradas en restringidos ámbitos de intelectuales radicales. Cada vez se ve más claro que el principio (verdadero) según el cual la conciencia personal, en su relación con la verdad religiosa y moral, no debe estar sometida a coacción por parte del Estado o por grupos sociales no puede fundamentarse válidamente mediante la relegación sistemática de las verdades constitutivas de la identidad personal al ámbito de las opiniones privadas⁸, ni menos aún admitiendo que afirmaciones contradictorias sobre las cuestiones existenciales últimas sean igualmente válidas, tesis esta última que la razón humana no puede sostener seriamente. Por otra parte, se ha entendido que lo que se requiere para la solución de los problemas planteados es una más cuidadosa distinción entre las bases de la vida personal y las de la vida política. De este modo, la reflexión política moderna ha centrado su atención en los valores éticos fundamentales para la convivencia, como la paz social, la libertad y la justicia⁹, tratando de focalizar adecuadamente y garantizar jurídicamente las exigencias ético-políticas de la dignidad humana.

7. Para los aspectos históricos puede consultarse L. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., Aubier, Paris 1955. Sobre el planteamiento de Voltaire, uno de los más influyentes del siglo XVIII, cfr. F. OCÁRIZ, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Emesa, Madrid 1979. Una interpretación de conjunto acerca del planteamiento del problema de la verdad en la sociedad pluralista puede encontrarse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Significato della «Veritatis splendor» per l'etica contemporanea*, in G. RUSSO (ed.), *«Veritatis splendor». Genesi, elaborazione, significato*, 2ª ed., Edizioni Dehoniane Roma 1995, pp. 67-83. Para una visión general de la temática desde el punto de vista del liberalismo, cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, 3ª ed., Laterza, Roma-Bari 1984.

8. Ha realizado una profunda revisión del problema, igualmente sensible al carácter público de la verdad cristiana y a las legítimas exigencias de libertad, de raíces también cristianas, J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Ciniello Balsamo (Milano) 1986, sobre todo pp. 145 ss., 156 ss., 200-206.

9. Sobre la fundamentación de la filosofía política moderna en esos tres valores fundamentales, cfr. M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, en «Acta Philosophica» I/2 (1992) 233-263 (con amplia bibliografía).

El hecho de que se tienda a este resultado a través de un proceso lento y gradual, no siempre libre de prejuicios y confusiones, no disminuye sustancialmente el valor ético-práctico de la comprensión actual de los derechos fundamentales de la persona y, correlativamente, de la naturaleza y límites de las funciones del Estado. Es, sin duda, positivo que en nuestros días exista un acuerdo casi universal acerca del valor práctico de ciertas instituciones políticas y de un modo de concebir el ordenamiento jurídico de la convivencia.

Desde el punto de vista teórico la situación es en cambio algo confusa, en cuanto que una idéntica y justa praxis ético-social es vista e interpretada como expresión de principios ideales diversos e incluso contrapuestos¹⁰. En la actualidad, el segundo concepto de tolerancia antes citado, que presupone un maltratamiento de la verdad ética y religiosa y una insuficiente consideración de su papel en la formación y conservación de la identidad personal, sigue siendo sostenido por amplios sectores de la reflexión ético-política, para los que la visión relativista de la tolerancia, presentada frecuentemente como *pluralismo ético* o *neutralidad del Estado*, es la condición de posibilidad de la pacífica convivencia democrática¹¹.

10. Cfr. J. L. ILLANES, *Convivencia, verdad y sociedad pluralista*, en «Persona y Derecho» 7 (1980) 269-278. El autor estudia el problema con referencia a la concepción de Maritain acerca de la distinción entre convicciones prácticas y justificaciones teóricas en el contexto de los derechos humanos.

11. Una defensa clásica de la conexión entre la democracia y el relativismo es la de H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona 1977; en sentido análogo, R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona 1992. Otros autores acercan el concepto de tolerancia al de *pluralismo ético*, entendiendo por tal la convicción de que cualquier ideal de vida tiene valor en sí mismo, independientemente de los ideales de los demás y en igual medida que ellos; lo que se niega, en definitiva, es la unidad de la razón práctica, por lo que las concepciones del bien serán siempre plurales y controvertidas, aunque se pueda llegar a un acuerdo sobre las normas que definen concretamente el actuar justo o injusto en el marco social; se propugna un cierto universalismo en la moral pública y un relativismo más o menos amplio en la ética personal: cfr. por ejemplo CH. LARMORE, *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, New Rochelle 1987. Este autor ha matizado ligeramente su postura en *Modernité et morale*, PUF, Paris 1993. La idea de *neutralidad del Estado* comporta que ninguna decisión política o discusión pública pueda ser fundamentada en un juicio de valor acerca de visiones sobre el hombre y su comportamiento controvertidas entre los ciudadanos; una versión muy radical de esta concepción es sostenida por B. A. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980. En este contexto general se puede apreciar mejor el alcance de cuanto afirma JUAN PABLO II en la encíclica *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 46 y en la encíclica *Veritatis splendor*, 6-VIII-93, n. 101.

Con relación a las elaboraciones teóricas del tipo de las que acabamos de citar, parece importante señalar que el estado actual de la reflexión filosófica y teológica, gracias a la parte mejor del pensamiento ético-político moderno, está en condiciones de liberar el concepto de tolerancia de algunas confusiones que lo deforman. Para ello es necesario distinguir adecuadamente el principio de libertad del principio de tolerancia, así como sus respectivos fundamentos y aplicaciones. A esta tarea dedicaremos las páginas que siguen.

2. *El principio de la libertad religiosa*

Al margen de antiguos episodios de intolerancia, más o menos ocasionales y debidos casi siempre a la mezcla de lo político y lo religioso, la Iglesia Católica ha sido consciente en la teoría y en la práctica de que el acto de fe es y debe ser un acto libre¹². La doctrina sobre el respeto de las convicciones religiosas recibió una clarificación de fundamental importancia en el Concilio Vaticano II (Decl. *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965), que permite distinguir entre lo que es objeto de tolerancia y lo que debe ser visto como un derecho de libertad.

Como es bien sabido, en esa Declaración, así como en otros documentos posteriores del Magisterio de la Iglesia, se afirma claramente que la libertad religiosa es un derecho fundamental de la persona humana. Este derecho «consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas singulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida, dentro de los límites debidos, que actúe conforme a su conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros»¹³. El objeto de este derecho es, por tanto, *la inmunidad de coacción en materia religiosa*. Lo que se considera un

12. San Agustín afirmaba que «credere non potest homo nisi volens» (*In Ioann.* 26: PL 35, 1607). Desde el punto de vista práctico baste citar, como ejemplos, las disposiciones del IV Concilio de Toledo, año 633, contra la conversión forzada de los judíos (Mansi 10, 633), las protestas de Alcuino contra ciertos excesos de Carlo Magno (*Ep.* 113: *Monumenta Germaniae Historica, Ep. Kar. Aevi* II, 164), las indicaciones del Papa Nicolás I al Rey de los búlgaros, según las cuales «illis violentia, ut credant, nullatenus inferenda est» (*Resp. «Ad consulta vestra» ad Bulgaros*, 13-XI-866, Dz-Schö. 647) o el Breve enviado por el Papa Sixto IV, el 29-I-1482, a los Reyes de España con relación a los procesos de la Inquisición española.

13. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 2.

bien jurídico de carácter fundamental no son las creencias de cada uno, ni el que exista una pluralidad de creencias, sino que la relación de la conciencia personal con la verdad religiosa quede inmune de coacción social y política, y que tal inmunidad sea objeto de tutela jurídico-positiva¹⁴; tutela que, tratándose de un derecho de la persona, deberá poseer rango constitucional.

El fundamento de este derecho estriba en que «conformemente a su dignidad de personas, dotadas de razón y de voluntad libre (...) tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión (...), y de adherirse a la verdad conocida y ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad»¹⁵. Pero no pueden satisfacer esta obligación si no gozan de inmunidad de coacción externa. «Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza, por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio no puede ser impedido con tal de que se guarde el justo orden público»¹⁶. Se puede decir, por tanto, que el fundamento del derecho a la libertad religiosa, tal como lo entiende el Magisterio de la Iglesia, es el mismo que el de los demás *derechos civiles de libertad* (de prensa, de opinión, etc.). Y este fundamento no es otro que la trascendencia de la persona sobre la sociedad. Como ha escrito Juan Pablo II, «ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de ningún hombre. Esta es también testigo de la *trascendencia de la persona* frente a la sociedad, y, en cuanto tal, es inviolable. Sin embargo, no es algo absoluto, situado por encima de la verdad y el error; es más, su naturaleza íntima implica una *relación con la verdad objetiva*, universal e igual para todos. En esta relación con la verdad objetiva la libertad de conciencia encuentra su justificación, como condición necesaria para la búsqueda de la verdad digna del hombre y para la adhesión a la misma, cuando ha sido adecuadamente conocida. Esto implica a su vez que todos deben respetar la conciencia de cada uno y no tratar de imponer a nadie la propia 'verdad', respetando el derecho de profesarla, y sin despreciar

14. Cfr. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1991), cit., VI.

15. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 2.

16. *Ibidem*. A este respecto, la Comisión Conciliar explicaba: «Iamvero ex eo quod conscientia agentis est erronea non sequitur dari in aliis ius impediendi eius actionem» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. IV, pars I, p. 189).

por ello a quien piensa de modo diverso. *La verdad no se impone sino en virtud de sí misma*¹⁷.

La Declaración *Dignitatis humanae* no dice que la dignidad humana se funde *únicamente* sobre la naturaleza, independientemente de la adhesión a la verdad o al error. Ciertamente, la dignidad de la persona crece con el reconocimiento de la verdad y la práctica del bien, porque mediante el recto uso de la libertad se refleja más claramente la imagen de Dios en el hombre¹⁸, y porque para un ser racional el error es siempre un mal. Sin embargo, el hecho de ser persona comporta una dignidad fundamental, de carácter ontológico y teológico, que no desaparece por la adhesión al error. Esta dignidad básica se deriva de que, como escribió Santo Tomás, todo hombre, aunque sea pecador, ha sido creado a imagen de Dios y es miembro al menos potencial del Cuerpo de Cristo¹⁹. El fundamento es, pues, la dignidad ontológica basilar de la persona humana, y no una inexistente igualdad entre las religiones²⁰.

El derecho a la libertad religiosa se puede considerar como un «derecho negativo», no simplemente en el sentido de que es un derecho a «no sufrir coacción» (el cual no podría existir sin el correspondiente derecho a obrar, dentro de ciertos límites, con independencia de la correspondencia de tal obrar con la verdad y con el bien), sino en el sentido en que se entienden hoy, en el orden jurídico, los llamados «derechos de libertad». Al reconocer tales derechos, el Estado no lo hace porque apruebe *a priori* los

17. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1991), cit., I.

18. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 17.

19. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4; III, q. 8, a. 3.

20. Hay quienes no han entendido bien las enseñanzas de la Declaración *Dignitatis humanae*, llegando a afirmar que no son conciliables con el precedente Magisterio de la Iglesia; por ejemplo, en el caso que estamos viendo, con la condena del indiferentismo y de la llamada «libertad de cultos». Sobre la continuidad, y también lo que hay de progreso doctrinal, cfr. F. OCÁRIZ, «*Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente*», en «*Annales Theologici*» 3 (1989) 74-97. Para un estudio muy completo de estos temas, con una revisión de la bibliografía más reciente, cfr. BASILE (RÉMI) VALUET, O. S. B., *La liberté religieuse & La tradition catholique*, Tesis de Doctorado en el Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma 1995, 4 vols. (en curso de publicación). Cfr. también: A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Eunsá, Pamplona 1974; ÍDEM, *La libertad religiosa y el pueblo de Dios*, en «*Atlántida*» 22 (1966), pp. 677-693; J. HERNÁNDEZ, *La libertad religiosa*, Madrid, 1966. La Declaración *Dignitatis humane* afirma que el derecho a la inmunidad de coacción en materia religiosa es inmediatamente relativo a otro derecho, que es también un grave deber: buscar la verdad religiosa y adherirse a ella; y que la única verdadera religión es la Católica (Cfr. Decl. *Dignitatis humanae*, n. 1).

diversos —y aun opuestos— usos que se pueden hacer de tales libertades²¹, sino porque reconoce que todas sus competencias y funciones están fundamentadas en el bien común político. Como se precisa en diversos documentos del Magisterio de la Iglesia, «se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana. De ahí que los deberes fundamentales de los poderes públicos consisten sobre todo en reconocer, respetar, armonizar y promover aquellos derechos, y en contribuir por consiguiente a hacer más fácil el cumplimiento de los respectivos deberes. «Tutelar el intangible campo de los derechos de la persona humana y hacer fácil el cumplimiento de sus obligaciones, tal es el deber esencial de los poderes públicos»²². Al respetar la libertad religiosa de los ciudadanos, el Estado ni aprueba ni desaprueba el uso que hagan de esa libertad. Simplemente reconoce que «excede sus límites si pretende dirigir o impedir los actos religiosos»²³. Esta doctrina se funda en la distinción de fines y medios propios de la Iglesia y del Estado²⁴, y no significa que el Estado en cuanto tal no tenga obligaciones hacia Dios y hacia la verdadera religión²⁵. El Estado sólo puede regular o limitar el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona en la medida en que lo exija necesariamente el bien común. Según la Decl. *Dignitatis humanae*, el ejercicio de la libertad religiosa está limitado por el respeto del «orden público», que el Estado tiene el deber de custodiar como parte fundamental del bien común²⁶.

21. Por ejemplo, que el Estado reconozca un derecho a la libertad de prensa, no significa —como es evidente— que considere *a priori* verdadero y bueno todo lo que los ciudadanos puedan escribir en los periódicos; significa solamente que el Estado reconoce que no tiene un derecho-deber de intervenir en esa materia mientras no se lesionen los valores que el Estado debe tutelar.

22. JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: AAS 55 (1963) 273-274. La cita interna está tomada de Pío XII, Radiomensaje de Pentecostés del año 1941: AAS 33 (1941) 200. Esta enseñanza ha sido propuesta de nuevo, con las mismas palabras de Juan XXIII, por JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n. 71.

23. Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3.

24. Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885: ASS 18 (1885) 166. Pío XI, Enc. *Non abbiamo bisogno*: AAS 23 (1931) 303.

25. Cfr. F. OCÁRIZ, *Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente*, cit., pp. 92-95.

26. Cfr. n. 2. Como es sabido, el concepto de «orden público» incluye diversos aspectos, entre ellos la moralidad pública, la paz pública, y la tutela de los derechos de todos los ciudadanos. El texto fundamental sobre los límites de la libertad religiosa es el n. 7 de la Decl. *Dignitatis humanae*: «Dado que la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse bajo pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente al poder civil prestar esa protección (...) se

Por lo que respecta a la delimitación del concepto de tolerancia, objeto principal de nuestro estudio, importa señalar que el respeto de las convicciones religiosas o ideales que no implican comportamientos lesivos de los derechos de los demás ciudadanos o del orden público es una exigencia jurídica estricta de la dignidad de la persona y del bien común político. Estas convicciones no pertenecen en modo alguno al ámbito de la tolerancia. Se tolera en sentido moral lo que es un mal, y en sentido político lo que es un mal jurídicamente relevante; pero la ausencia de coacción en materia religiosa —con los límites indicados— es, en el plano moral, una exigencia inviolable de la dignidad humana y, en el ámbito civil, un derecho fundamental cuyo respeto por parte de los demás y del Estado no sólo es debido en justicia, sino que representa además un principio que debe ser constitucionalmente tutelado.

La confusión de la libertad religiosa con la tolerancia supondría una deficiente comprensión de la dignidad humana, del modo en que la persona se ordena a la verdad, y de las competencias y funciones del Estado²⁷. Esta confusión tendría la nefasta consecuencia de que comportamientos contrarios al bien común político, que en particulares circunstancias podría ser conveniente tolerar, serían exigidos como un «derecho de libertad», con la reata de atropellos a la dignidad humana que están ante los ojos de todos. En seguida volveremos a ocuparnos de este aspecto del problema.

gún normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo. Normas que son requeridas por la tutela eficaz, en favor de todos los ciudadanos, de estos derechos (...) por la adecuada promoción de la honesta paz pública (...) y por la debida custodia de la moralidad pública. Todo esto constituye una parte fundamental del bien común y está comprendido en la noción de orden público». Pueden encontrarse útiles aclaraciones sobre el concepto de orden público en A. M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, 2ª ed., Bulzoni Editore, Roma 1988.

27. «La libertad religiosa no puede limitarse a una simple tolerancia. Es una realidad civil y social, compuesta de precisos derechos que permiten a los creyentes y a sus comunidades *testimoniar sin temor su fe en Dios* y vivir todas sus exigencias» (JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo diplomático*, 13-I-1990, n. 16). «Más que una simple tolerancia, la libertad religiosa, acompañada de específicos derechos, es una cualidad esencial de la sociedad justa, en la cual los creyentes y sus comunidades adoran, testimonian y obran sin temor de sufrir represión o discriminación» (IDEM, *Discurso*, 28-XI-1992). «Una seria amenaza para la paz la representa la intolerancia, que se manifiesta en el rechazo de la libertad de conciencia de los demás (...). La intolerancia puede insinuarse en cada aspecto de la vida social, manifestándose en la marginación u opresión de las personas o minorías que tratan de seguir la propia conciencia en lo que se refiere a sus legítimos modos de vivir» (IDEM, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1991), cit., IV). La traducción al castellano de los dos primeros textos es nuestra.

Cabe preguntarse si el principio de libertad religiosa no significa admitir, aunque sea con un lenguaje diverso, el segundo concepto de tolerancia mencionado en la Introducción, es decir, si no representa en la práctica aceptar la doctrina del pluralismo ético y de la neutralidad del Estado²⁸, ya que, según el principio de libertad, el Estado renuncia a juzgar opiniones o creencias que poseen objetivamente desigual valor y, en ese sentido, desde el punto de vista práctico les concede igual tratamiento. Limitándonos a lo esencial, la respuesta es negativa. Las teorías del pluralismo ético y de la neutralidad del Estado asumen como único valor sustantivo el de encontrar un *modus vivendi* que garantice la convivencia pacífica. Esto se quiere lograr a través de la regla formal del *igual respeto* para todos, que llevaría a tutelar únicamente los valores o modos de vida acerca de los que existe un acuerdo universal entre los ciudadanos. Fácilmente se ve que estas concepciones podrían justificar comportamientos iliberales y, en definitiva, inhumanos. La experiencia demuestra que la paz y el orden han sido frecuentemente invocados por el totalitarismo para legitimar la lesión de principios elementales de libertad y de justicia. El principio de libertad, en cambio, presupone un sistema de valores éticos sustantivos y de principios materiales de los derechos humanos, que en el ordenamiento jurídico del Estado han de poseer rango constitucional, constituyendo por tanto un límite infranqueable para el legislador ordinario, para el poder ejecutivo y para la mayoría política que lo sostiene. Según el principio de libertad, las exigencias esenciales de la dignidad humana no pueden ser lesionadas ni por uno, ni por muchos, ni por todos. El principio de libertad es la expresión ético-política y ético-jurídica de la verdad sobre el hombre, sobre su libertad y su dignidad. En modo alguno expresa políticamente una concepción relativista o exclusivamente consensual del bien común político. Esto no impide, naturalmente, que dos concepciones radicalmente diferentes puedan coincidir en proponer una praxis semejante sobre un problema particular. De todos modos, la semejanza muchas veces no será verdaderamente tal, porque las instituciones políticas y jurídicas no son comprendidas y juzgadas por parte de los ciudadanos sólo por lo que permiten o prohíben, sino también por la visión del hombre y de la vida que expresan, y en ese sentido el principio de libertad, que presupone la esencial ordenación de la conciencia a la verdad, es incompatible con cualquier concepción relativista.

28. Cfr. *supra*, nota 11.

3. *El principio de tolerancia*

Visto que la persona tiene un derecho estricto a no ser coaccionada en lo que se refiere a sus convicciones religiosas y, más en general, a sus opiniones y convicciones ideales, y que por tanto carece de sentido hablar de tolerancia con relación a ellas, podemos pasar a delimitar cuál es el ámbito de lo que en sentido propio debe llamarse tolerancia.

No sería acertado decir solamente que el ámbito en el que la tolerancia es posible está constituido por el mal y el error de otros, ya que ciertas convicciones religiosas o filosóficas pueden ser consideradas razonablemente como un error o incluso un mal para la persona y, sin embargo, hemos visto antes que tales convicciones entran en el ámbito del principio de libertad religiosa, y no en el de tolerancia. Para que un mal sea objeto de posible tolerancia, ha de tratarse de una acción o comportamiento externo y público, que sea contrario a las normas de comportamiento de un ámbito en el que la autoridad, que puede impedir o tolerar, tiene derecho a intervenir²⁹. Así, por ejemplo, se puede decir que un padre tolera un comportamiento de un hijo menor de edad que en principio podría ser impedido en virtud de la patria potestad, o que se tolera jurídicamente un comportamiento que el Estado podría impedir en virtud de sus legítimas competencias.

Hemos de aclarar, en segundo lugar, cuál es el fundamento del principio de tolerancia, tanto desde el punto de vista de la moral general como desde la perspectiva más específica de la ética política. Desde el primer punto de vista es perfectamente claro que no es moralmente lícito elegir hacer el mal para obtener un bien, así como tampoco lo es en ningún caso la cooperación formal al mal. La cooperación puramente material al mal en principio también debe evitarse, aunque como es sabido existen casos en los que bajo ciertas condiciones es moralmente lícito realizar una acción —en sí misma buena o indiferente— con la que se «coopera materialmente» al mal; esto sucede frecuentemente cuando existe el deber de conseguir un bien o evitar un mal a través de una acción de la que otros se sirven para realizar sus propósitos inmorales³⁰.

29. Recuérdesse que el fundamento del principio de libertad es que ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir coactivamente en la conciencia personal.

30. Sobre el concepto de cooperación formal y material al mal, y sobre la moralidad de las acciones con las que se coopera al mal, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 1993, nn. 102-104 y 259-262.

La tolerancia consiste, como ya hemos dicho, en no impedir un comportamiento negativo sin aprobarlo, y por tanto se realiza a través de una omisión. En líneas generales, no impedir sin aprobar no es *per se* ni hacer el mal para obtener un bien ni cooperar formalmente a un pecado o a un delito del prójimo. En cuanto que no impedir puede ser considerado como un remoto facilitar a través de una omisión, la tolerancia podrá poseer en algunos casos una razón de cooperación material, que puede ser moralmente lícita. No es necesario aclarar más este punto, porque en la práctica la omisión a través de la cual se tolera tendrá como sujeto a una persona u organismo que tiene un cierto deber de impedir (un padre, un policía, un gobernante, etc.), y entonces se plantea el problema de si la omisión de la acción de impedir no sea en sí misma un comportamiento contrario al principio que impone el deber de evitar un mal (justicia, caridad, etc.).

La respuesta debe tener en cuenta que, mientras los preceptos morales negativos son absolutos, de forma que nunca es moralmente lícito hacer lo que ellos prohíben, los preceptos morales positivos —como son los deberes de impedir— no obligan *semper et pro semper*, ya que el bien «que se debe hacer en una determinada situación depende de las circunstancias, las cuales no se pueden prever globalmente con antelación»³¹. Pueden existir situaciones que hagan moralmente lícito, e incluso moralmente obligatorio, no impedir un comportamiento que en principio se podría o debería impedir, precisamente para respetar el mismo principio o virtud del que se derivaría la obligación de impedir el mal si las circunstancias fuesen diversas. El Magisterio de la Iglesia ha enseñado en diversas ocasiones que el deber de impedir el mal no tiene un carácter «absoluto e incondicionado»³². La tolerancia se fundamenta, por tanto, en el principio de que el deber de reprimir las transgresiones morales «no puede ser una norma última de acción. Debe estar subordinado a más altas y más generales normas, que en algunas circunstancias permiten y, es más, quizá presentan como lo mejor, el no impedir el error para promover un bien mayor»³³. Según este principio, que debe aplicarse a la luz de la jerarquía de bienes y de la relación existente entre el bien particular y el bien común³⁴, cuando

31. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 52.

32. Cfr. Pío XII, Discurso *Ci riesce*, 6-XII-1953, n. 16: AAS 45 (1953) 798. Pío XII añade: «Dios no ha dado a la autoridad humana un precepto semejante absoluto y universal ni en el campo de la fe, ni en el de la moral. No conocen semejante precepto, ni la común convicción de los hombres, ni la conciencia cristiana, ni las fuentes de la Revelación, ni la práctica de la Iglesia» (*Ibidem*).

33. Pío XII, Discurso *Ci riesce*, cit., n. 16: AAS 45 (1953) 799.

34. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2.

reprimir un error comporta causar un mayor mal o impedir un bien mayor y más necesario, la tolerancia está justificada y, en muchos casos, será incluso éticamente obligatoria³⁵. Esto no implica, naturalmente, que para lograr un bien mayor o para impedir un mayor mal sea lícito hacer cualquier cosa, ya que existen comportamientos cuya identidad moral negativa no puede ser esencialmente alterada por las modificaciones que pueda sufrir el contexto en el que se realizan, ni por el balance de las consecuencias previsibles³⁶.

Pasemos a considerar el problema de la tolerancia desde el punto de vista ético-político, es decir, la tolerancia de ciertos comportamientos por parte de las autoridades estatales: legislativas, judiciales y ejecutivas. Es muy conocida la convicción de Santo Tomás de Aquino de que «es propio del sabio legislador permitir las transgresiones menores para evitar las mayores»³⁷, y de que «los que gobiernan en el régimen humano toleran algunos males para que no sean impedidos otros bienes o para evitar males mayores»³⁸. Santo Tomás se hace intérprete de una tradición muy antigua en el pensamiento social cristiano, que encuentra una completa expresión ya en San Agustín³⁹. No es posible transferir automáticamente a la ciudad terrena todas las reglas válidas para lo que San Agustín llama la ciudad celeste. Aquella tiene un ordenamiento propio, unas leyes y un derecho propio⁴⁰, dirigido al bien común político, que para San Agustín es fundamentalmente la concordia y la paz, la *tranquillitas ordinis*⁴¹, la paz dentro de un orden de libertad y de justicia, como preferiríamos decir ahora. La sustancia de esta concepción ha sido recordada recientemente por Juan Pablo II, cuando ha escrito que «el cometido de la ley civil es diverso y de ámbito más limitado que el de la ley moral»⁴². Mientras «la ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana»⁴³,

35. «Existe una tolerancia política, civil y social (...) que en tales circunstancias es también para los católicos un deber moral» (PÍO XII, *Discurso al Tribunal de la S. Rota*, 6-X-1946: AAS 38 (1946) 393).

36. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, nn. 76-83.

37. *Summa Theologiae*, I-II, q. 101, a. 3, ad 2.

38. *Ibid.*, II-II, q. 10, a. 11, c. Cfr. *Mt.* 13, 24-30.

39. Cfr. *De ordine*, c. 4: PL 32, 1000.

40. Cfr. E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989, p. 205.

41. Cfr. *De civitate Dei*, XIX, 13, 1: PL 41, 640.

42. Enc. *Evangelium vitae*, n. 71.

43. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22-II-1987, Introducción, 3: AAS 80 (1988) 74.

la competencia de la ley civil «es la de asegurar el bien común de las personas, mediante el reconocimiento y la defensa de sus derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública. En efecto, la función de la ley civil consiste en garantizar una ordenada convivencia social en la verdadera justicia»⁴⁴. La ley civil debe promover y garantizar jurídicamente los derechos de la persona, fundamentados en la ley moral natural, así como otros valores éticos de alcance público que están en la base de la convivencia social y del bien común político. De este modo, la ley civil expresa una importante dimensión del orden creado por Dios: la trascendencia de la persona respecto a la sociedad⁴⁵, y la dignidad que para el hombre se deriva de su llamada a la comunión con Dios⁴⁶.

El bien común político, es decir, el bien común que puede y debe ser alcanzado con los medios que el Estado posee y puede emplear legítimamente, es el criterio fundamental de todo lo que se refiere a la tolerancia civil. Los comportamientos inmorales que son irrelevantes para el bien común político no pueden considerarse propiamente objeto de tolerancia, porque con relación a ellos el Estado carece de competencia alguna. La tolerancia se referirá, por tanto, a comportamientos que en general caen bajo las competencias y funciones que la promoción del bien común atribuye a las autoridades estatales, pero que en determinadas circunstancias concretas el bien común político aconseja o impone, *hic et nunc*, tolerar, porque de lo contrario la acción represiva acarrearía un daño a las personas y a la colectividad más grave, también desde el punto de vista cualitativo. La conveniencia de tolerar o no tolerar, los medios a través de los cuales se puede ejercer la tolerancia civil, etc., plantean, en la práctica, difíciles cuestiones que deben ser resueltas prudencialmente, tanto en el ámbito legislativo como en el de la interpretación y aplicación de las leyes. En el espacio de que disponemos no es fácil formular criterios generales.

Es preciso señalar, sin embargo, que la tolerancia civil tiene evidentes límites, principio que es reconocido por todos. El *Catecismo de la Iglesia Católica* señala, por ejemplo, que la sociedad no puede tolerar que en su seno se den condiciones de miseria tales que lleguen a provocar la muerte de algunos ciudadanos⁴⁷. Por otra parte, Juan Pablo II recuerda que «la ley civil debe asegurar a todos los miembros de la sociedad el respeto de

44. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, n. 71.

45. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

46. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 14.

47. Cfr. n. 2269.

algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar (...). Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría, de estar prohibido, un daño más grave, sin embargo, nunca puede aceptar legitimar, como derecho de los individuos —aunque éstos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad—, la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho tan fundamental como el de la vida. La tolerancia legal del aborto o de la eutanasia —añade Juan Pablo II— no puede de ningún modo invocar el respeto de la conciencia de los demás, precisamente porque la sociedad tiene el derecho y el deber de protegerse de los abusos que se pueden dar en nombre de la conciencia y bajo el pretexto de la libertad»⁴⁸. Tampoco serán objeto de tolerancia las lesiones graves de otros valores éticos fundamentales que, por su importancia social, son tutelados por las constituciones de los Estados democráticos.

Se debe notar también que la tolerancia, sobre todo cuando se trata de asuntos de cierta relevancia para el bien común, no es lo mismo que la indiferencia. A veces se deberá optar por la no represión, pero a la vez se deberá emprender un programa de prevención y de educación, que evitará entre otras cosas que la no represión pueda dar lugar de hecho a un reconocimiento legal o, menos todavía, a una inducción legislativa de comportamientos lesivos de la dignidad de la persona y del bien común político. Recientemente, el Tribunal Constitucional de la Alemania reunificada afirmaba justamente que las reglas jurídicas deben reforzar y sostener en el pueblo concepciones de valor sobre lo que es derecho y sobre lo que no lo es, formando de este modo una conciencia jurídica que lleve a que los ciudadanos excluyan autónomamente la posibilidad de violar ciertos bienes jurídicos de carácter fundamental⁴⁹. Este principio abre, entre otros, el capítulo de los instrumentos de tolerancia por parte del Estado, ya que el empleo de ciertos medios puede convertir, incluso involuntariamente, la tolerancia en autorización del mal, en inducción a él o en deformación de la conciencia jurídica común, apartándola progresivamente de los valores morales que pertenecen al bien común político, lo que siempre

48. Enc. *Evangelium vitae*, n. 71.

49. Cfr. Sentencia del segundo senado del *Bundesverfassungsgericht* sobre la regulación legal del aborto, 28-V-1993, Consideraciones de derecho, D, I, 2, a). No es ésta la sede oportuna para hacer un análisis exhaustivo de todas y cada una de las disposiciones de esta sentencia.

es ilícito desde el punto de vista de la ética-política⁵⁰. En buena parte, la cuestión de los medios es de carácter técnico-jurídico, que aquí hemos de conformarnos con mencionar.

No faltan voces que consideran excesivamente *represivo* y poco abierto a las instancias procedentes de la evolución social, un derecho que previene y tutela, también mediante el derecho penal cuando sea necesario, los derechos fundamentales de la persona (especialmente los de los sujetos socialmente más débiles) y el bien de otras instituciones, como la familia y la escuela libre en cuanto ordenación que reconoce el derecho de los padres a la educación de los hijos, que representan valores éticos integrantes del bien común político, que deben recibir un reconocimiento constitucional. Frente a esta consideración, sería necesaria una larga reflexión, que ahora sólo podemos presentar sintéticamente. Si los ámbitos de libertad tutelados por los ordenamientos democráticos han de ser reales y no sólo formales, es inevitable la actuación de la prohibición jurídica. Como ha escrito uno de los más conocidos constitucionalistas europeos, «sólo gracias a un conjunto de normas de derecho penal se hace posible el efectivo ejercicio de algunos derechos fundamentales. Si la libertad del individuo no fuese tutelada contra la amenaza derivante del abuso de la libertad por parte de otros, no se podría ni siquiera hablar del significado de la libertad 'para la vida social del conjunto'. Simplemente se impondría siempre 'el más fuerte'»⁵¹. Por otra parte, se debe tener en cuenta que los derechos fundamentales se sostienen y condicionan recíprocamente (por ejemplo, hay una conexión que va del derecho de propiedad al valor de la seguridad y, a través de éste, llega hasta la libertad de la persona) y que tales derechos responden no sólo a la necesidad de proteger un interés individual, sino también a la de garantizar una estructuración justa de la vida social, es decir, a la de asegurar el fundamento funcional del Estado democrático. Por eso, existe siempre un interés del Estado en tutelar tales derechos, también cuando la amenaza no procede de los poderes estatales, sino de terceros o del marco social. El sistema constitucional de los derechos fundamentales propio de los Estados democráticos quiere garantizar no sólo la libertad y la dignidad *respecto del Estado*, sino también la libertad y la dig-

50. Cfr. PÍO XII, Discurso *Ci riesce*, cit., p. 798; JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, n. 72; SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, I, 5, 11: PL 32, 1227; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

51. P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, p. 47. La traducción al castellano es nuestra.

nidad humanas *en el Estado*⁵². Sólo desde un concepto individualista y antisolidario de libertad podría rechazarse la idea de que los derechos de la persona puedan y deban imponer restricciones jurídicas al propio arbitrio⁵³.

Es innegable, desde el punto de vista jurídico, que a veces pueden plantearse en la práctica colisiones de intereses constitucionalmente relevantes que imponen al jurista la necesidad de realizar una atenta ponderación de los derechos en juego. Pero esa ponderación ha de realizarse en conformidad a las normas elementales de justicia, que en todo caso impiden que un conflicto pueda ser unilateralmente resuelto por una sola de las partes en causa, o que la solución propuesta signifique en la práctica poner la vida u otros bienes fundamentales de una persona enteramente en las manos de otra⁵⁴. Las soluciones de este tipo, que por desgracia existen, vacían de contenido uno o algunos de los derechos fundamentales de la persona, y contradicen un altísimo y primordial principio de justicia, según el cual se debe reconocer en todo ser humano un *sujeto jurídico radicalmente igual a mí*⁵⁵, que posee tanto valor y tanto derecho cuanto poseo yo, principio que no puede ser limitado mediante criterios discriminantes basados en la raza, la religión, la edad o el estado de salud. La tolerancia práctica de situaciones de discriminación con relación a los derechos fundamentales lesiona no sólo la persona o personas que directamente las sufren, sino también —y bajo cierto aspecto principalmente— el ordenamiento global y la vida democrática de la sociedad política.

* * *

Estas breves consideraciones —esquemáticas con relación a la magnitud del problema— pueden dar sin embargo una idea útil acerca de la delicadeza del tema de la tolerancia. Por una parte, la tolerancia rectamente aplicada es necesaria para el bien común, y su falta puede ocasionar gran-

52. Cfr. *Ibid.*, pp. 51 ss.

53. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, n. 19. Refiriéndose específicamente a la relación entre derechos fundamentales y derecho penal, escribe Häberle: «Fin quando il diritto penale trovi legittimazione nella legge morale, questo rapporto di condizionamento risulta dal fatto che soltanto la libertà eticamente vincolata è un'autentica libertà, ma che il diritto penale deve proprio impedire che questa libertà degeneri in un arbitrio che minacci ugualmente individuo e comunità» (P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali...*, cit., p. 48).

54. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, n. 71.

55. Cfr. *Ibid.*, n. 72.

des males. A la vez, el cristiano no verá en la tolerancia, sobre todo cuando difíciles circunstancias obliguen a aplicarla a comportamientos de cierta gravedad, una especie de meta civil, un sumo ideal de progreso social, como si la tolerancia fuese el bien supremo. «La tolerancia no es una virtud pasiva, pues tiene sus raíces en un amor operante y tiende a transformarse y convertirse en un esfuerzo positivo para asegurar la libertad y la paz a todos»⁵⁶. Si a veces es necesario tolerar el mal para evitar mayores males o para que no sean impedidos más altos bienes, el cristiano —y todo hombre honrado— debe procurar que la sociedad civil esté regida por leyes conformes en todo a la dignidad de la persona: condición ésta para el bien de la sociedad y para la felicidad de las personas. Jamás es lícito pretender imponer por la fuerza las propias convicciones ideales, pero es justo promover con medios legítimos cualquier ley justa y oponerse a cualquier ley injusta. Sólo si se niega todo contenido objetivo a las nociones de justo e injusto, bien y mal, pueden contradecirse estas afirmaciones de suyo evidentes. Esta actitud cristiana es efectiva preocupación por el bien de todos, por su felicidad, y no debe ir acompañada jamás de la violencia. Sostener leyes justas, empleando para ello los medios previstos por cualquier ordenamiento democrático, nunca es violencia; en cambio, la ley injusta siempre acaba haciendo violencia a la persona y a la sociedad. Se puede decir por ello que, sin dejar de reconocer la legitimidad y la necesidad de la tolerancia en algunas ocasiones, conviene mirar más lejos, ir más allá de ella, llegando hasta el amor y el servicio reales y concretos a todos los hombres. La meta última no es tolerar el mal, sino vencer con el bien el mal⁵⁷.

Como ha recordado el último Concilio, el apostolado «surge de la misma vocación cristiana»⁵⁸. «De ahí nace en nosotros la cristiana preocupación por hacer que desaparezca cualquier forma de intolerancia, de coacción y de violencia en el trato de unos hombres con otros. También en la acción apostólica —mejor: principalmente en la acción apostólica—, queremos que no haya ni el menor asomo de coacción. Dios quiere que se le sirva en libertad y, por tanto, no sería recto un apostolado que no respetase *la libertad de las conciencias*»⁵⁹.

Fernando Ocariz
Pontificio Ateneo della Santa Croce
ROMA

56. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1991), cit., IV.

57. «No te dejes vencer por el mal, sino vence el mal con el bien» (Rom. 12, 21).

58. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 1.

59. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, 9-I-1932, n. 66.