

## Tres parábolas sobre violencia religiosa, tolerancia y pluralismo

Angelo Papacchini  
Universidad del Valle, Colombia

*Timor Domini initium sapientiae (Prov.17)*. Menos optimistas en cuanto a los efectos benéficos del miedo, una serie de filósofos y pensadores ilustres —desde Epicuro hasta Hume, Feuerbach y Freud— se han empeñado en liberar a los hombres de ese pavor atávico por la divinidad. Y hay que reconocer que este trabajo terapéutico parecería haber logrado su cometido. No ha disminuido en cambio el temor frente a quienes siguen apelando a sus dioses para legitimar toda clase de prácticas violentas. Allí están los asesinos que siembran el terror apelando a un mandato divino, o los que responden a estas amenazas con cruzadas de innegable sabor religioso. El recrudecimiento de la violencia asociada con resortes o convicciones religiosas parecería justificar la postura de quienes prefieren asimilar la religión con la dinamita, más que con el opio de los pueblos<sup>1</sup>.

El objetivo de este trabajo es intentar comprender las razones de estas actitudes aparentemente extemporáneas, y sobre todo averiguar por la posibilidad de encontrar una herramienta distinta de la tolerancia para enfrentar o reducir esta clase de violencia. Aclaro de antemano que por violencia religiosa entiendo cualquier intervención que utilice la fuerza coactiva o destructiva para recortar libertades o acabar con la vida de heterodoxos o infieles, o cualquier otra clase de herramientas tendientes a perjudicar la integridad física o moral de quienes encarnan la alteridad religiosa. En vista de la complejidad del tema, me limitaré a analizar la violencia heterodirigida, orientada a golpear los enemigos de Dios, dejando de lado la violencia interna ejercida contra quienes compar-

---

1 Cfr. J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 7. La bibliografía sobre violencia religiosa se ha vuelto muy abundante en los últimos años. Me limito a mencionar: R. Girard, *La violencia e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980; G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi, Cittadella editrice, 1991; *Paz y violencia en las religiones* (J. J. Tamayo ed.), Verbo divino, Estella, 2004; X. Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Santander, Sal terrae, 2004; F. Paci, *Islam e violenza*, Bari, Laterza, 2006; E. Barnavi, *Religioni assassine*, Milano, Bompiani, 2007 y el número especial de *Concilium* «Religione-Fonte di violenza?», XXXIII, 4, 1997.

ten un mismo credo<sup>2</sup>; y me centraré en la tradición judeo-cristiana, con breves referencias a otras religiones. Para guiar la exposición utilizaré como guía tres parábolas –dos del *Evangelio* y una del *Decamerón*– tradicionalmente empleadas sea para justificar la coacción y la violencia contra la alteridad religiosa, sea en favor de la tolerancia y del respeto por las diferencias.

### 1. La legitimación de la violencia entre el viejo y el nuevo Testamento: entre el escándalo y la paradoja

El Antiguo Testamento no es una lectura aconsejable para menores de edad; e incluso para los mayores resultan chocantes esos innumerables relatos de luchas sangrientas, guerras, venganzas, masacres y destrucciones, toleradas, permitidas y muchas veces propiciadas por el mismo Yahvé. Lo que más inquieta al lector moderno no es la violencia claramente condenada por Dios, ni la autorización de la pena de muerte para castigar homicidios, abusos sexuales o secuestros. Ni siquiera nos escandalizan las amenazas proferidas por Yahvé de acabar de una vez con el producto cumbre de su obra creadora, ya que –por terroríficas que puedan sonar a nuestros oídos– representan una reacción al desorden producido por la violencia humana, percibida y condenada como una amenaza para el universo entero. Lo verdaderamente asombroso son aquellos relatos de masacres o genocidios perpetrados por mandato expreso de Yahvé, contra unos pueblos cuya única culpa era la de obstaculizar el acceso a la tierra prometida. Lo chocante es la orden perentoria de no dejar nada con vida de lo que respire, y de pasar por la espada a hombres y animales, so pena de despertar la venganza divina. Incluso aceptando como legítimas las reivindicaciones de Israel sobre las tierras de Canaán, nos resulta difícil entender las razones de ese uso indiscriminado de la fuerza destructiva, muy por encima de la exigida por una guerra de conquista. Y lo más aterrador es ver que en estos casos Dios no solamente no condena esta violencia espeluznante e inhumana contra los que considera enemigos suyos y de su pueblo, sino que la bendice y ordena, sin dejar de participar en ella con un rol protagónico.

Esta pulsión aniquiladora se expresa con especial dureza en las hazañas de Josué, el sucesor de Moisés y el encargado de destruir las ciudades ubicadas en la tierra prometida. El mandato recibido por Yahvé, claro y escueto, no deja espacio para tergiversaciones o dudas: «en las ciudades de estos pueblos que el Señor te entrega en herencia, no dejarás con vida a ningún ser que respire; lo condenarás al exterminio» (*Dt.* 20,16-17). Cuando se proclama el anatema

2 Como la educación terrorífica, los tabúes o la violencia sacrificial. Sigo en ello la invitación de Assmann de limitar el concepto de violencia religiosa al empleo de la fuerza «dirigido contra los enemigos de Dios». Cfr. J. Assmann, *op. cit.*, pp. 14-22.

(herrem) contra una ciudad, cualquier manifestación de vida tiene que ser eliminada, incluyendo los simulacros de dioses tallados en piedra, metal o madera. Y se trata de una orden taxativa, cuyo incumplimiento amerita la muerte.

La actitud enemistosa hacia Israel por parte de los pobladores de Canaán explica en parte esta furia aniquiladora. Sin embargo, el motivo más poderoso parecería residir en la necesidad de evitar a cualquier precio el peligro de que el pueblo comprometido con un pacto solemne con su Dios se dejase seducir por otros dioses. Nada mejor que la tierra arrasada para evitar la seducción o el contagio, y nada más eficaz que un castigo ejemplar contra seductores y seducidos. Por ello no le tiembla el pulso a Elías cuando, al cabo de una prueba victoriosa contra los idólatras, procede a degollar 350 sacerdotes de Baal; ni se deja vencer por la compasión el enfurecido Moisés, cuando decide degollar a tres mil judíos para vengar el culto rendido al borrego de oro. Yahvé es un dios celoso, para nada dispuesto a compartir los favores de su pueblo con dioses advenedizos. Incluso aceptando las aclaraciones de S. Agustín, en el sentido de que no habría que confundir la crueldad con la justicia, los celos enfermizos con esa prudente vigilancia que los esposos emplean para reducir los riesgos de infidelidad de su pareja, queda en el lector desprevenido la sensación de que Yahvé no es ajeno a pasiones tristes como la ira, los celos y la venganza.

Hay que reconocer que no siempre la aniquilación resulta tan drástica. A veces los animales se escapan al exterminio; en otros casos la furia aniquiladora se detiene frente a niñas o mujeres vírgenes; en otros más solo son pasados por la espada los hombres mayores de edad. El trato más benévolo se aplica en el caso de ciudades lejanas, menos peligrosas para un eventual contagio de idolatría: «Cuando te acercares a una ciudad para asaltarla —leemos en Dt. 20,10-15— le ofrecerás antes la paz. Si la acepta y te abre las puertas, todo el pueblo allí presente será tributario tuyo y te servirá. Si en cambio quiere la guerra, pondrás el asedio a la ciudad. Cuando el Señor tu Dios la habrá puesta en tus manos, pasarás por la espada a todos los varones; en cambio te llevarás como botín a mujeres y niños, y a todos los animales (...). Así actuarás con todas las ciudades muy lejanas y que no sean ciudades de estas naciones». En este caso los judíos les conceden a los enemigos la posibilidad de elegir entre el sometimiento y la destrucción, justo como lo hicieran los atenienses con los habitantes de la isla de Melia, si le prestamos fe al célebre relato de Tucídides.

Diferentes estrategias han sido utilizadas para atenuar la aspereza de los textos y encontrarle un sentido aceptable a estas aparentes apologías de la violencia. Más plausibles resultan las lecturas que apelan al espíritu del tiempo y al contexto cultural —que dejarían su sello y prejuicios en los textos sagrados— o al carácter progresivo de la revelación divina, que se realizaría por etapas, de acuerdo con el progreso cultural y moral de la humanidad. La violencia divina y su furia vengadora corresponderían a un bajo nivel de desarrollo moral, sin dejar por ello de desempeñar un papel importante en la educación del género humano

hacia la detención o limitación de la violencia. Menos convincente resulta en cambio el intento de excusar los llamados divinos a la venganza apelando a una supuesta ineludibilidad de la violencia. Si toda la historia humana está manchada por la violencia, si todas las formaciones sociales se fundan en ella –así argumentan algunos defensores más recientes de los textos sagrados–, mal haríamos en desgarrarnos las vestimentas frente a los relatos bíblicos. Sin falsos moralismos, habría que apreciar el papel que cumple la violencia sagrada para controlar la violencia originaria indiscriminada, y por ende su contribución a la reducción progresiva de la furia aniquiladora<sup>3</sup>. Con esta clase de lecturas, que aprovechan los trabajos de Girard, el escándalo se diluye gracias a una concepción en extremo genérica de violencia, que abarca de manera indiscriminada la legítima defensa y la agresión, la respuesta judicial al crimen y las masacres, el uso de la fuerza con finalidades defensivas y la pulsión agresiva empleada para someter o agraviar, las guerras de liberación y los genocidios, la cárcel impuesta a un homicida y la tortura aplicada al sospechoso de herejía. Una vez más, no son motivo de escándalo las múltiples formas de violencia perpetradas por afán de riqueza, placer o poder, ni las intervenciones divinas orientadas a salvaguardar la sacralidad de la vida, castigar a los poderosos o restringir el alcance de la venganza frente a crímenes de sangre. Lo que exige una explicación es el uso y abuso de la fuerza coactiva y destructiva exigidos directamente por la divinidad para destruir sin piedad a sus enemigos.

En el Evangelio resulta más difícil encontrar exhortaciones a la violencia. De hecho el mensaje cristiano condena sin condiciones la violencia contra la vida; extiende el alcance del Decálogo, al prohibir la violencia verbal junto con la física; y supera la lógica del talión –que reducía la violencia de respuesta al monto de la violencia padecida– al recomendar la no-violencia frente al agresor<sup>4</sup>. Y todo en consonancia con el núcleo central de la nueva ley, articulada alrededor del amor. De acuerdo con esta más exigente propuesta de salvación, el amor hacia los amigos tiene que extenderse hasta los desconocidos y extraños, sin excluir a los enemigos. Y lo más interesante es que quien enuncia normas tan exigentes actúa en conformidad con sus enseñanzas, desafiando con la no violencia a sus agresores, y mostrando una actitud benigna frente a criminales y

3 «La violencia –sostiene Lohfink– es el elemento básico estructural, más o menos escondido, de todas las formas de sociedad conocidas». A juicio del intérprete, en medio de sus llamados a la violencia la Biblia dejaría ya entrever la posibilidad de un modelo alternativo de sociedad no-violenta. N. Lohfink, «Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca di una società non violenta», en *Civiltà cattolica*, 135, 1984, vol. 2, pp. 43-44.

4 «Habéis oído: ojo por ojo, diente por diente. Pero yo os digo de no oponeros al malvado; incluso si uno te golpea la mejilla derecha, tienes que ofrecer también la otra» (Mt. 5, 38-42). *El reino de Dios en vosotros*, de Tolstoi, es un largo comentario a este texto de Mateo. Cfr. *Il regno di Dio é in voi*, Torino, Marco Valerio editore, 2001.

pecadores. El contraste entre el espíritu que impregna el Antiguo Testamento y el que alienta en el Nuevo es tan marcado que algunos intérpretes han llegado a negar cualquier vínculo de parentesco entre Jesús de Nazaret y Yahvé: el autor del Sermón de la Montaña no podría ser el hijo de un Dios vengador y violento; el patrimonio genético de quien llamaba al amor y al perdón mal podría derivarse de una divinidad vengativa y despiadada con los enemigos.

Sin embargo –y aquí empieza la paradoja– los veinte siglos de historia del cristianismo no tienen nada que envidiarle –en lo que a crueldad y fanatismo se refiere– a los hechos relatados en el Antiguo Testamento. Es suficiente mencionar las masacres perpetradas por las cruzadas una vez conquistada la ciudad santa; la feroz represión empleada en la cruzada contra los Cátaros; el *Te Deum* entonado en la basílica de S. Pedro en agradecimiento por la masacre de tres mil hugonotes en París, en la tristemente célebre noche de S. Bartolomé<sup>5</sup>; la forma cruel y sangrienta de someter a los habitantes del nuevo mundo con el pretexto de la evangelización; las medidas desplegadas por los inquisidores contra los sospechosos *haereticæ pravitatis*, privados de la libertad, torturados y quemados vivos; las guerras de religión que ensangrentaron a Europa en los inicios de la Modernidad, o en tiempos más recientes las cruzadas contra los ejes del mal. Con el agravante de que en estos casos hablamos de hechos históricos comprobados y no, como parece lo más probable en el caso del Antiguo Testamento, de relatos posteriores que reconstruyen de manera idealizada la formación del Estado judío.

## 2. Dos parábolas para justificar la violencia

Para explicar en parte esta paradoja, muchos intérpretes del Evangelio han acudido a dos célebres parábolas, la de la cizaña y la del festín, relatadas la primera en Mateo 13, 36-43 y la segunda en Lucas 14,15-24. Nos detendremos en el análisis de estos relatos, utilizados por los fautores de la violencia, pero también por los defensores de la tolerancia.

### a. *La quema de la cizaña, o la vis destructiva en acción*

Preocupados por el pulular de malas hierbas entre los trigales, unos criados le preguntan al dueño si acaso las semillas sembradas se encontraban averiadas. El dueño lo niega, convencido de que la cizaña ha sido sembrada adrede por su enemigo. Enseguida los criados proponen una erradicación manual, para que el trigo pueda madurar sin problemas. Pero el dueño rechaza la propuesta, ya que al proceder de esta forma se correría el riesgo de arrancar parte del trigo. El relato concluye con una orden perentoria: «Dejad que todo crezca hasta la sie-

---

5 Cfr. C. Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Bari, Laterza, 2007, p. 3.

ga. Entonces os mandaré atar en haces la cizaña para quemarla, y amasar el trigo en mi granero». El mismo autor ofrece los códigos para descifrar la parábola: el campo es una metáfora del mundo; el trigo y la cizaña son una figura de los hijos del reino y de los del maligno; y la siega prefigura el fin del mundo, cuando los ángeles separarán los justos de los condenados, quemando las malas hierbas y almacenando el trigo.

A pesar de estas notas explicativas, la parábola ha sido objeto de lecturas encontradas, y se ha impuesto por siglos la interpretación de quienes han pretendido ver en ella una justificación de la violencia contra el mal. Es el caso de la exégesis realizada por S. Agustín quien, después de una época favorable a la tolerancia, llegó a defender una postura más intransigente contra los heterodoxos. El padre de la iglesia asimila las malas hierbas con los herejes, y se toma la libertad de modificar el mandato divino, transformando la justificación de la orden (para que no erradiquéis el trigo) en una condición restrictiva: no cortéis la cizaña «cuando exista el peligro de que pueda ser cortado también el trigo». Lo que transforma en lícito o meritorio el hacerlo cuando tal peligro no exista<sup>6</sup>.

Esta lectura es compartida por S. Tomás, quien aprovecha la parábola como argumento adicional para legitimar la eliminación de los herejes (*Ila, Ilae, q.10, a.8 ad primum*). El padre de la escolástica cree que un crimen tan grave amerita no solamente la separación del culpable de la comunidad cristiana (*excommunicatio*), sino su eliminación radical del ámbito de la comunidad humana (*eradicatio*). Y la parábola de la cizaña autorizaría esta obra de erradicación, en la medida en que el mandato divino solo prohíbe «extirparla cuando esta acción suponga el peligro de estropear el trigo» (*II, a, Ilae, q.11, a.3 ad tertium*). Ello no impide que la Iglesia asuma una actitud misericordiosa frente al extravío. Sin embargo, en caso de que el hereje persista en el error, «debe ser entregado al juicio secular para que sea exterminado por medio de la muerte»<sup>7</sup>. Una parábola aparentemente empleada para postergar la violencia es utilizada así para matar y quemar con la conciencia tranquila, como si se tratase de una acción meritoria. Estas lecturas nos alertan además acerca de lo peligros del lenguaje metafórico: no faltarán los que aprovechen las metáforas para quemar y cortar vidas humanas como si se tratase de mera cizaña, o que tomen al pie de

6 "Cuando el crimen de cada cual resulte evidente y execrable para todos, al punto de que el inculpatado no encuentre a quien lo defienda, ni a defensores por lo que pueda eventualmente producirse un cisma, la severidad de la disciplina tiene que actuar». S. Aurelii Augustini, *Opera omnia, Contra Epistolam Parmeniani libri tres*, III, 2,13. En las *Quaestionum septendecim in Evangelium secundum Matthaeum liber unus* (11,5), el santo había sostenido en cambio que la cizaña tenía que ser tolerada hasta la mies, y la paja (*palea*) – símbolo de quienes profesan una misma fe, pero actúan de manera incorrecta– hasta el proceso ulterior de selección del trigo, con el fin de no impedir una eventual conversión.

7 Si los falsarios merecen la muerte, argumenta el *doctor angelicus*, con mayor razón la merecen los herejes, ya que «es mucho más grave corromper la fe, esencial para la vida del alma, que falsificar monedas, algo útil para la vida temporal» (*Ila, Ilae, q.11, a.3*).

la letra la invitación a dejar de lado la pesca, para dedicarse a la mucho más rentable tarea de atrapar hombres.

### b. *Compelle intrare, o las variantes de la vis coactiva*

Otra no menos célebre parábola utilizada para aplacar los escrúpulos de conciencia en casos de violencia contra infieles o herejes es la del banquete. Se narra en ella que un gran señor, ofendido por el desaire cometido por los invitados le ordena al criado llenar las sillas vacías con cuantos pobres, ciegos y cojos encuentre deambulando por las calles. Y ya que ni siquiera con el acceso masivo de estos menesterosos se logra llenar la sala, el señor le impone al criado el siguiente mandato: «sal por los caminos, paséate por las cercas y empújalos a entrar (*compelle intrare*) hasta que mi casa se llene».

Una vez más es S. Agustín el encargado de precisar la moraleja del relato. A su juicio el texto indicaría a las claras la legitimidad de la coacción, siempre y cuando sea practicada con un fin bueno y mirando al interés de la persona que la padece: «Si en el tiempo oportuno, gracias a la autoridad recibida de Dios y por medio de reyes religiosos y fieles, la Iglesia obliga a ingresar en su seno a quienes encuentra por las calles y cercas —es decir en medio de cismas y herejías— estos últimos no deberían quejarse por el hecho de ser forzados, y fijarse más bien hacia dónde se los empuja»<sup>8</sup>. En obras anteriores el obispo de Hipona se había mostrado contrario al uso de la coacción, argumentando que la voluntad no puede ser coaccionada y que las únicas armas permitidas en el trato con infieles o herejes son la persuasión y la argumentación. Pero la lucha encarnizada contra la herejía donatista, y los logros obtenidos gracias al empleo de medidas coactivas, lo inducen a cambiar de opinión<sup>9</sup>. De acuerdo con sus nuevas convicciones, no es procedente condenar de manera indiscriminada toda clase de coacción: al lado de una coerción reprochable, que es la que persigue fines inmorales y es practicada por sujetos interesados en su bienestar o poder, existe otra lícita y hasta meritoria, empleada con el fin manifiesto de favorecer los intereses y el bienestar de los demás<sup>10</sup>. Por desagradables que nos parezcan, la

8 S. Aurelii Augustini, *Opera omnia*, *Epistola 185 De correctione Donatistarum liber* (6,24).

9 En el *De laude pacis* había propugnado la necesidad de tolerar a los heterodoxos en aras de la concordia, recomendando mansedumbre y tolerancia incluso frente a quienes se atreviesen a insultar la Iglesia: «frente a una injuria escucha, tolera, disimula y pasa por alto». Su lema había sido: enfrentar el error por medio de la palabra, y luchar por medio de la disputa (*verbo esse agendum, disputatione pugnandum*).

10 En palabras de S. Agustín «no hay que considerar la coacción en sí misma, sino la calidad del fin para el cual se emplea. Hay que analizar si lo que se persigue es bueno o malo. No ya para que alguien pueda llegar a ser bueno a su pesar. Simplemente para que el miedo de sufrir lo que no quiere en unos casos lo haga renunciar a la obstinación que lo retenía, o en otros lo impulse a reconocer la verdad que ignoraba. Además, este miedo lo lleva a rechazar la falsedad que defendía, o a buscar la verdad que no reconocía. Así que acaba por apegarse voluntariamente a lo que no quería al inicio». *Epistola 93 ad Vincentium* (5,16).

coacción y la intimidación se tornan a veces necesarias para empujar por el recto camino a las ovejas descarriadas. Por ello incurriría en grave error quien llegase a confundir «la persecución injusta practicada por los impíos contra la Iglesia de Cristo, con la legítima coacción que emplea la misma Iglesia contra los impíos». Más allá de ciertos parecidos, no se puede pasar por alto que «la Iglesia persigue por amor, los impíos por crueldad»<sup>11</sup>.

De manera análoga S. Tomás utiliza la parábola para legitimar medidas coercitivas contra los herejes, que no merecen ser tolerados, sea por la gravedad de su culpa, sea porque representan un foco de contagio para la comunidad cristiana. El *doctor angelicus* anota además que la coacción contra los herejes puede legitimarse apelando a la obligación de cumplir lo prometido —uno de los preceptos básicos del derecho natural—, que en determinados casos puede ser exigida por medio de la fuerza. Ya que los herejes se comprometieron con la doctrina cristiana, «pueden ser coaccionados, incluso con el empleo de la fuerza física, para que cumplan lo que prometieron y conserven lo que alguna vez aceptaron» (IIa, IIae, q.10, a.8). De lo que se desprende que el *compelle intrare* incluye el *prohibe exire*, justo como en los matrimonios de antaño: una vez empeñada la palabra, no hay forma de arrepentirse, y el poder civil o religioso se encargarán de disuadir o castigar cualquier intento de huida. S. Tomás excluye del *compelle intrare* a los infieles, justificando el trato más benigno en el menor grado de culpabilidad de quienes nunca recibieron el Evangelio frente a quienes lo rechazaron o pervirtieron después de haberlo conocido, y en el menor grado de peligrosidad de los enemigos lejanos, menos dañinos que los internos. Sin embargo, si bien los infieles no pueden ser obligados con la fuerza a abrazar la fe —ya que «el creer es propio de la voluntad»— los cristianos pueden emplear métodos coactivos, sin excluir la intervención armada, en caso de que los paganos tratasen de impedir la propagación de la fe «con blasfemias, argumentaciones malignas o capciosas o con formas abiertas de persecución».

Cabe en fin mencionar la utilización de la parábola para legitimar no ya la lucha contra los herejes, sino la conversión con la fuerza de los paganos del Nuevo Mundo. Basándose en la lectura agustiniana, Sepúlveda considera legítimo acudir a la coacción en aras de la humanización de los indígenas: «a estos bárbaros violadores de la naturaleza, blasfemos e idólatras, sostengo que no solo se los puede *invitar*, sino también *compeler* para que, recibiendo el imperio de los cristianos, oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio»<sup>12</sup>. El humanista

11 *Epístola 185. De correctione Donatistarum liber (2,11)*. S. Agustín cree además que la diferencia en el mandato impartido al criado —*introduc eos* en el caso los cojos, ciegos y menesterosos, y *compelle intrare* para los reclutados en el campo— señalaría formas de predicación adecuadas para etapas distintas de la historia de la Iglesia: la exhortación en el caso del cristianismo primitivo, y la coacción para una época en que la fe cuenta con el respaldo del poder político.

12 J. Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996, p. 145.



desestima los bautizos forzados. Reconoce sin embargo que el *sometimiento previo* de los indígenas es indispensable para que sus almas estén bien dispuestas a aceptar el mensaje evangélico y de paso las lecciones de humanidad impartidas por los españoles. Considera además lícito obligar a los infieles a oír el mensaje cristiano. Si es cierto que nada de lo humano nos es ajeno, y que nuestro prójimo abarca la humanidad entera, no podemos quedar insensibles frente al drama de los extraviados a punto de caer en un precipicio: «así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de naturaleza y de caridad humana nos obliga a conducir de nuevo a los paganos al conocimiento de la verdadera religión»<sup>13</sup>. Si cada persona razonable aceptara gustosa que los demás empleasen la fuerza para impedirle caer en un abismo, no hay razones para condenar a quien acude a la coacción para salvar un alma de la perdición eterna. Allí estaría el verdadero sentido de la regla de oro enunciada por el Evangelio: «hagamos a los demás hombres lo que quisiéramos que hiciesen con nosotros».

### c) *La alteridad reprimida, amenazada o eliminada*

La reinterpretación de las dos parábolas ha contribuido así a unir lo inconciliable, y a tornar plausible lo que podía sonar como un *oxímoron*: un cristianismo habilitado para ejercer la violencia. Los primeros cristianos empeñados en defender su libertad de culto frente a las medidas represivas del imperio, no hubieran nunca imaginado que en un futuro no lejano los perseguidos se transformarían en verdugos, y utilizarían la cruz para perseguir, reprimir y matar. La Europa cristiana se torna intolerante frente a las manifestaciones de la alteridad religiosa. En algunos casos el objetivo prioritario es el de contener la alteridad potencial que brota desde adentro; en otros la preocupación se centra en la asimilación más o menos coacta de la alteridad exterior; en otros más la percepción de la alteridad como un peligroso foco de contagio se traduce en el desplazamiento forzoso o en la eliminación del heterodoxo.

Merece especial atención la violencia de los inquisidores, que a distancia de siglos nos sigue llenando de horror por la crueldad de los métodos procesales, la indefensión de las víctimas y la sevicia en la forma de matar, así como por la extraña pretensión de transformar la violencia en una muestra de cristiana solidaridad. Los tribunales de la santa Inquisición utilizaban el tormento como una herramienta del proceso penal, para «persuadir» al sospechoso y obligarlo a reconocer su culpa, o para inducirlo a confesar eventuales cómplices. Para la *eradicatio* del hereje se acudía al fuego purificador —para que no quedasen sino cenizas de un ser tan malvado— y en los raros casos de clemencia el verdugo se encargaba de ahorcar previamente al condenado. A veces la furia de los inquisidores no se detenía ni siquiera frente a la muerte, como lo muestran esos

---

13 *Ibid.*, p. 137.

macabros relatos de cadáveres exhumados para ser descuartizados o quemados, para que el crimen de herejía no quedase en la impunidad. Y en lo que a caridad cristiana se refiere, importa recordar que el castigo era aplicado con el saludable propósito de que la víctima se arrepintiese *in extremis* y pusiese a salvo su alma, un logro considerado más valioso que la pérdida de la vida terrenal. Frente a estos horrores, poco importa saber que la tortura era ampliamente utilizada en los tribunales civiles de la época, que los inquisidores la empleaban bajo normas taxativas en cuanto a duración y tipo de tormento, y en todo caso sin olvidar los buenos modales<sup>14</sup>. Ningún proceso de revisión de la historia podrá borrar lo verdaderamente trágico de esta institución: los poderes que se atribuyeron esos acuciosos defensores de la fe para martirizar los cuerpos y amedrentar las almas, el empleo sistemático del terror, la pretensión de reemplazar la justicia divina, y la justificación de la crueldad apelando a un Evangelio que pregonaba la necesidad de enfrentar la violencia con métodos no violentos.

Quedaría ahora por preguntarnos si, y en qué medida, la violencia sagrada influyó en la profana. No es el caso de discutir aquí la célebre hipótesis formulada por Girard, según la cual en los orígenes de la cultura la violencia sagrada habría actuado como un freno poderoso frente a la violencia indiscriminada, gracias a la concentración de la agresividad en el chivo expiatorio y a la consiguiente disminución de la violencia interna en el interior de la comunidad. Lo que parece innegable es que en el ámbito de la historia conocida y documentada se ha venido dando una relación dialéctica, o de doble vía, entre violencia profana y violencia sagrada: si de un lado las religiones históricas se apropian de la violencia del medio —no inventan la tortura, ni las formas crueles de matar, ni la hoguera—, del otro aportan de suyo cierta creatividad en los métodos represivos y en la forma de legitimarlos. No es un secreto que muchos regímenes totalitarios se han apropiado de los métodos inquisitoriales, y que existen asombrosas coincidencias entre los manuales de la Inquisición y las más recientes instrucciones para interrogar y presionar a los sospechosos de terrorismo. Sin embargo, el aporte más importante de las religiones consiste en el perfeccionamiento de las tácticas tendientes a legitimar la violencia, gracias a las nociones de mal radical y enemigo absoluto, a la santificación de la violencia orientada a salvaguardar el honor y la gloria de Dios, o a la asimilación de la fuerza coactiva a un fármaco saludable para salvar las almas.

En un horizonte eminentemente religioso surge la noción de *enemigo absoluto*, utilizada —tras la consolidación del monoteísmo y del mandato excluyente inscrito en él— para designar a quienes desafían con su conducta enemistosa a Yahvé y a la

14 Anota Montesquieu que en su exquisita bondad «la Inquisición nunca hace quemar un judío sin presentarle antes sus excusas», *Lettres persanes*, LXXVIII, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p.135. Incluso se dio el caso de personas vinculadas con estos tribunales que escribieron tratados mercedamente famosos sobre urbanidad y civilidad.

divinidad en general, al pueblo elegido, al bien y a la humanidad sin más. Nos encontramos así con una hostilidad infinitamente más radical y abarcadora, sustentada no en razones contingentes o fácilmente negociables –como en el caso de reivindicaciones territoriales o de intereses comerciales– sino en un extrañamiento total e incondicional. ¿Quién se atrevería a cuestionar la lucha total contra un enemigo percibido como una afrenta para la divinidad, una amenaza para el más poderoso factor de cohesión de un pueblo y como la encarnación del mal? ¿Cómo cuestionar la adopción de medidas de excepción para enfrentar estas inquietantes apariciones de lo siniestro? Los Estados no han demorado en apropiarse de esta herramienta para enfrentar sus enemigos internos y externos, tratando al rebelde con esa misma severidad con la que antaño era castigado el culpable *lesae divinae maiestatis*, y aprovechando el fantasma del enemigo absoluto para emplear a fondo sus aparatos destructivos en guerras totales.

La raigambre religiosa sale a relucir también en esa más refinada legitimación de la violencia, que pretende justificar los tratos crueles como una contribución al interés bien entendido de las víctimas, de la sociedad o de la humanidad. De acuerdo con la lógica de los inquisidores, la intención de hacer el bien pesaba más que el derramamiento de sangre, los cortes en la carne o los gritos desgarradores de las víctimas. Lo que explicaba y tornaba plausibles esas escenas conmovedoras –relatadas por los cronistas de la época– de verdugos y víctimas enlazados en un abrazo de edificante caridad cristiana. El aspecto más ofensivo y humillante de este «terror bondadoso» –que se ha vuelto a presentar bajo ropaje profano en pleno siglo XX, en los procesos estalinistas– es que la víctima se ve obligada a agradecerle al verdugo por su obra caritativa, el pasaporte más expedito para la dicha eterna en el más allá o, en la versión profana, la contribución necesaria a un proceso revolucionario con el que la víctima había identificado su destino personal.

La inspiración religiosa sale en fin a relucir en los numerosos intentos de legitimar la violencia en vista de un fin valioso, que justificaría con creces los sacrificios y atropellos realizados para conseguirlo. La tesis agustiniana acerca de la valoración de la violencia en función del fin perseguido –legítima si empleada contra las fuerzas del mal, y perversa cuando azota a los adalides de la fe– ha gozado de enorme fortuna a lo largo de los siglos. Es suficiente mencionar el terror virtuoso, practicado generosamente por Robespierre para acabar con los enemigos de la revolución, el terror utilizado como medio para acceder a la utopía de un mundo más humano y justo, o incluso –en sus aplicaciones más burdas– el recurso a la violencia de regímenes dictatoriales justificado con la promesa de mil años de paz total y universal. Han sido de todas formas los líderes revolucionarios quienes le han sacado el mayor provecho a la justificación de la violencia *ad maiorem Dei gloriam*. En cualquier proceso revolucionario –acostumbran argumentar– es ineludible pisar flores y sacrificar vidas humanas, el precio inevitable a pagar para la construcción de un mundo más hermoso y de

una humanidad ricamente desarrollada. La desmentida más categórica de esta pretensión de legitimar la violencia en función del fin perseguido sigue siendo la célebre frase de Castellión: «matar a un hombre no es defender una doctrina, sino simple y llanamente matar a un hombre»<sup>15</sup>.

#### 4. La parábola de la cizaña como argumento para la tolerancia

El llamado a la tolerancia responde antes que todo a un imperativo pragmático de paz y supervivencia. Cansados de la miseria e inseguridad producidas por los enfrentamientos religiosos, y hastiados de los obscenos rituales de sangre y de las inhumanas manifestaciones de crueldad que acompañaron estos conflictos, quienes han logrado sobrevivir al odio y a las guerras ven en la tolerancia su única tabla de salvación<sup>16</sup>. La mayoría de quienes la reclaman no dejan de odiar a los heterodoxos, ni dejan de considerar la renuncia a medidas represivas frente al error como una manera de transigir con el mal. Estos aspectos nocivos les resultan de todas formas más soportables que los conflictos desgarradores producidos por el fanatismo religioso. En una condición en que la gran mayoría de los actores enfrentados en conflictos religiosos siguen apegados a sus prejuicios frente a las diferencias pero no quieren seguir utilizando la violencia para enfrentarlas, no queda otra opción que la de soportar la presencia del extravío y del error. Para legitimar la renuncia a la violencia se ensayan nuevas exégesis de los textos sagrados, que se centran de manera preferencial en el Nuevo Testamento y lo utilizan para reinterpretar en clave alegórica el Antiguo. Sin atreverse a negarle el carácter de revelación divina a las obras de la Biblia judía, estos intérpretes ven en los relatos de la ira divina el lenguaje propio de una época arcaica de la humanidad, y por ende los consideran «más dignos de admiración que de imitación»<sup>17</sup>; o simplemente recomiendan aceptarlos como una metáfora de la lucha despiadada contra los vicios y las pasiones, es decir contra los demonios que acechan desde adentro más que contra sujetos de carne y sangre<sup>18</sup>.

15 S. Castellion, «Reply to Calvin», en R. Bainton (ed.), *Concerning heretics*, Columbia University Press, New York, 1935, p. 271.

16 Los efectos perversos de las guerras religiosas y la manipulación de la persecución de los herejes para legitimar toda clase de crueldad son denunciados con energía por Castellion: «una vez tachado de hereje, el individuo es perseguido con crueldad desenfrenada junto con quien se atreva a defenderlo». Añota además el autor que todos se transforman en herejes al desplazarse de su ciudad o Estado. Así que para sobrevivir sin problemas, «habría que disponer de un número de credos o religiones igual al de las ciudades y sectas existentes». S. Castellion, *La persecuzione degli eretici*, Torino, La Rosa editrice, 1997, pp. 11-15.

17 B. de Las Casas, *Apología*, *Obras completas* 9, Madrid, Alianza editorial, 1988, p. 245.

18 «Hablemos del Dios de la venganza —añota Erasmo—, siempre y cuando entendamos la venganza como la corrección de los vicios, de tal manera que las masacres de que están repletos los libros de los judíos evoquen la acción tendiente a alejar del corazón las pasiones malvadas, más que las diferentes

En ese contexto se ubica la nueva lectura de la parábola de la cizaña, utilizada ahora para justificar un trato tolerante hacia los infieles y los herejes. Paradigmática al respecto es la interpretación realizada por Erasmo en su paráfrasis del Evangelio de Mateo. En opinión del gran humanista holandés –que lee el *Evangelio* a la luz del sermón de la montaña y del mensaje de amor allí consignado<sup>19</sup>– la parábola supone una clara deslegitimación de la violencia y un rechazo inequívoco de las pretensiones de anticipar en esta tierra la justicia divina. Los principales destinatarios del relato son precisamente esos sujetos atrevidos que, desconociendo el mensaje de no violencia ofrecido por el Evangelio y haciendo caso omiso de la orden explícita impartida por Dios, se mueren de las ganas de cortar y quemar, «pretendiendo acabar por medio de las armas y de la muerte con los pseudoapóstoles y herejes»<sup>20</sup>. A juicio de Erasmo, el mensaje no podría ser más claro: hay que convivir con los malvados y tolerarlos con paciencia, ya que la acción justiciera solo le compete a Dios; porque es voluntad divina que se les brinde a los extraviados la posibilidad de redimirse, y porque resulta menos oneroso tolerarlos que eliminarlos.

La interpretación liberal de la parábola es compartida también por Lutero. Más allá de la polémica siempre más dura entre estos dos hombres que dejaron, cada uno a su manera, una huella profunda en la conciencia de sus contemporáneos, ambos coinciden en el rechazo de la violencia por razones religiosas. «Aprendemos de este texto –sostiene Lutero refiriéndose a la parábola del trigo– la forma como tenemos que comportarnos con los herejes y los falsos doctores. Es claro que no hay que extirparlos o matarlos, como lo demuestra Cristo con la máxima evidencia cuando afirma: déjalos crecer a los unos y a los otros»<sup>21</sup>. A los herejes hay que combatirlos por medio de la palabra de Dios sin pensar en eliminarlos, ya que de esta forma le quitaríamos al extraviado la posibilidad de regresar a la verdad. Nada impide que la cizaña pueda transformarse con el tiempo en trigo.

---

maneras de desgarrar a los hombres». *Querela pacis, Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1977, t. II, p.70.

19 «Nunca encontrarás en el Evangelio nada que no exhale paz, que no alabe la amistad, que no huela a caridad (...). Toda su doctrina recomienda la tolerancia y el amor». *Dulce bellum inexpertis*, Latomus, *Revue d'Etudes latines*, Berchem-Bruxelles, 1953, p. 54. Por ello el humanista considera ofensivo imaginar siquiera «que pueda o quiera ser defendido por medio de la espada quien, en su muerte, reza por quienes lo matan». Una idea similar se encuentra en Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap. 11, Torino, Einaudi, 2006, p. 88.

20 Cito de Gilmore Myron-P., «Les limites de la tolérance dans l'oeuvre polémique d'Érasme», *Colloquia erasmiana turonensia*, vol. II, Paris, Vrin, 1972, pp. 733-34. Como lo anota J. Lecler, en otras obras Erasmo aprovecha la parábola de la cizaña para cuestionar los métodos de la Inquisición. Cfr. *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, I, Morcelliana, 1967, p. 146.

21 El texto se encuentra incluido en la ya citada antología redactada por Castelió para sustentar, en polémica contra Calvino, el rechazo radical y sin condiciones de la quema de los herejes. Cfr. S. Castellion, *La persecuzione degli eretici*, op. cit., p. 40.

La nueva lectura utiliza varios aspectos del relato como argumentos a favor de la tolerancia, empezando por el miedo a equivocarse: por cuidadosos que sean los encargados de erradicar las malas hierbas, acabarán irremediablemente por cometer errores de apreciación, con consecuencias graves e irreversibles para víctimas inocentes. Se anuncia así un tema que encontrará un rico desarrollo en los siglos venideros: la apelación a la falibilidad humana como razón poderosa para abstenerse de decisiones irrevocables acerca de la vida de otros. Frente a la irresponsable certeza de quien levanta la espada seguro de acabar con un enemigo de Dios, o que mata de manera indiscriminada dejándole a la divinidad la tarea de «reconocer a los suyos»<sup>22</sup>, se impone la actitud más prudente de quienes perfeccionan el arte de la duda para liberarse de sus prejuicios<sup>23</sup>. Además del peligro de error, los que tratan de derivar de la parábola argumentos contra la violencia insisten en el carácter arbitrario, soberbio y arrogante de quienes pretenden anticipar los tiempos de la justicia divina o simplemente reemplazarla, como si Dios careciese del poder y de los medios para lograrlo por sí mismo. En este orden de ideas recomienda Las Casas que se deje para el final de los tiempos la justicia divina contra judíos y musulmanes: si bien «el impío actuar de los sarracenos es contrario a la ley natural, porque ellos veneran un impío pseudo profeta encenagado en el fango de todos los vicios», no por ello deben ser castigados por el papa o por otro príncipe, «ya que el castigo de sus pecados queda reservado al juicio divino»<sup>24</sup>.

Existe en fin un tercer elemento de la parábola que, si bien de manera menos directa, se presta para defender la tolerancia: la falta de un sujeto habilitado para ejercer en esta tierra los cortes y quemas de las malas hierbas. Mal podría ser la Iglesia —una institución eminentemente espiritual— la encargada de mancharse las manos con la sangre. Tampoco le corresponde al Estado una intervención de esta naturaleza, ya que el poder coactivo del que dispone solo puede ser empleado para castigar conductas que atenten contra las libertades de los demás, y no para promover la salvación eterna de los ciudadanos<sup>25</sup>. Desde la

22 Es la famosa frase atribuida a Arnalde Amaury, tras la toma a sangre y fuego de la ciudad de Béziers en 1209, en la cruzada contra los cátaros. Cfr. L. Flöss, *I Catari gli eretici del male*, Milano, Xenia, 1999, p.25.

23 Nadie mejor que Voltaire ha formulado esta conexión entre falibilidad y tolerancia: «ya que estamos todos impregnados de debilidades y errores, la primera ley de la naturaleza nos obliga a perdonarnos recíprocamente nuestras locuras». *Dizionario filosofico, Scritti filosofici* vol. II, Bari, Laterza, 1972, p. 507.

24 De manera análoga se orientan las recomendaciones de Las Casas en el trato a los judíos: «el hecho de ser judío es un pecado ante Dios, quien castigará tal crimen, pero no es un pecado ante los hombres». *Apología*, *op. cit.*, p. 309.

25 Para Locke el cuidado de las almas no es incumbencia del magistrado civil, quien por consiguiente no está autorizado a usar la fuerza en este terreno. Ni las personas individuales, ni las iglesias, ni los Estados pueden violar los derechos civiles de los ciudadanos bajo el pretexto de la religión: «Todos los derechos y privilegios que le corresponden al individuo como hombre y como ciudadano son inviolables,

perspectiva del Estado moderno, poco importa el tipo de matas que broten en los terrenos sobre los que ejerce soberanía. Ante la falta de criterios atendibles para discriminar el trigo de las malas hierbas, el Estado tendrá que proteger la integridad de todas las formas de vegetación, apelando a la fuerza para disuadir a quienes pretenden cortar y limpiar a su antojo, y se empeñan en erradicar esas encendidas amapolas que en los inicios del verano florecen como manchas rojas entre los dorados trigales.

## 5. Vis coactiva versus vis persuasiva: una nueva lectura del *compelle intrare*

La más célebre y articulada reinterpretación de la parábola del convite es la de Bayle, quien le dedica una obra entera al comentario de ese paso del Evangelio de Lucas. Desde el título<sup>26</sup> el autor aclara los objetivos de su obra: demostrar que no existe «nada más abominable que convertir por medio de la fuerza», y refutar las lecturas de quienes han utilizado la parábola como pretexto para legitimar toda clase de atropellos contra las conciencias. Para lograrlo intenta antes que todo mostrar, en el terreno de los principios, la insostenibilidad de una interpretación literal del mandato evangélico, a su juicio incompatible con los dictados de la ley natural y con el espíritu de paz del Evangelio. A la luz de las «las ideas más puras y distintas de la Razón» —que cada persona encuentra grabadas en su conciencia—, resultaría evidente para todos la necesidad de que las creencias religiosas broten de una libre adhesión del alma. Por eso mismo cada persona razonable entenderá fácilmente que «las amenazas, multas, exilios, garrotazos, suplicios, y en general todo lo que es contenido bajo el sentido literal de coacción» no deberían afectar las relaciones con la divinidad. Una conclusión análoga se derivaría de la lectura del texto de Lucas a la luz del motivo inspirador del Evangelio. A juicio de Bayle, no es plausible creer que un hombre de paz como Cristo haya obligado a sus discípulos a utilizar la intimidación para imponer un mensaje centrado en el amor. De hecho «Cristo no quiere que se obligue a nadie, ya que ello sería tratar a los demás como esclavos, o simplemente utilizarlos para una acción manual o como una máquina»<sup>27</sup>.

---

y son asuntos que no tienen que ver con la religión; sin importar que sea cristiano o pagano, cada cual tiene que quedar protegido frente a la injusticia y a la violencia». J. Locke, *A letter concerning tolerance*, Milano, Bompiani, 2002, p. 118.

26 El título completo de la obra, publicada por primera vez en 1686, es el siguiente: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer, où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire de conversions par la contrainte; et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions*. Citaré el texto de la edición comentada por Jean-Michel Gros: Pierre Bayle, *De la tolérance*, Presses pocket, 1992.

27 *Ibid.*, p. 107.

La propuesta cristiana de salvación coincide así con los dictados de la revelación interior: ambas condenan la violencia en asuntos de conciencia. Lo que significa de paso que una eventual legitimación de la coerción en asuntos de fe supondría «la inversión general de la moral divina y humana»<sup>28</sup>. Una vez descalificada la violencia en el plano de los principios, Bayle emplea argumentos pragmáticos para mostrar su ineficacia. Además de ilícita, la coacción de las conciencias resultaría inútil o contraproducente, en la medida en que los métodos coactivos producen a lo sumo «actos externos en nuestro cuerpo desligados de cualquier dimensión interior», fomentando así la disimulación y la hipocresía. Entre las consecuencias desagradables que se podrían derivar de una interpretación literal del texto evangélico, Bayle incluye además la posible confusión entre el vicio y la virtud, la legitimación de toda clase de atropellos contra «los derechos de la conciencia», y un clima generalizado de inseguridad en el que nadie quedaría a salvo de medidas represivas<sup>29</sup>.

En la segunda parte del *Commentaire* el autor refuta posibles objeciones a su interpretación del Evangelio. No se trata de coaccionar las conciencias –replícan algunos– sino de aplicar dosis razonables de coerción necesarias para despertarlas de un letargo perezoso; otros precisan que el mandato de Cristo no incluiría ni ruedas, ni patíbulos ni horcas, sino multas, exilios o pequeñas incomodidades, dirigidas además contra el error y no contra la verdad; otros más subrayan los efectos perjudiciales de la tolerancia, que una vez aceptada para algunos debería extenderse a todos. Bayle contesta anotando que la interpretación minimalista abre el camino a un plan inclinado que acaba irremediablemente con las formas más atroces de represión<sup>30</sup>; acepta el reto de quienes destacan la inconsistencia de una tolerancia limitada a unos pocos, reconociendo sin miedo su carácter universal; y responde con coraje a quienes ponen en tela de juicio la autoridad moral para denunciar la violencia de quien sigue respaldando a quien tiempo atrás había ordenado la muerte de Serveto. En una muestra de imparcialidad poco común en una época marcada por el sectarismo, nuestro autor reconoce el error de Calvino, añadiendo que esa quema por herejía fue un rezago de catolicismo. La parte final del *Commentaire*, quizás la más famosa, se detiene en reivindicar los derechos de la conciencia a secas, incluyendo *la conscience errante*.

28 *Ibid.*, p. 111.

29 Ya que cada secta se considera como la única ortodoxa, tratará inevitablemente de perseguir a todas las demás, lo que acabará por producir «una guerra continua en las calles de las ciudades y en los campos, sea entre naciones, y el cristianismo no sería más que un infierno perpetuo para quienes aman la quietud, y más en general para los más débiles». *Ibid.*, pp. 173-74. En una palabra, «todo lo que pueda concebirse de más atroz se transformará en una acción piadosa», gracias a la lucha contra la herejía.

30 «Una vez autorizada una forma de coerción (...) no existe un punto firme en que pueda detenerse, ya que las mismas razones utilizadas para encarcelar un hereje sirven también para ahorcarlo». *Ibid.*, p. 141.



En términos similares se había expresado más de un siglo antes Las Casas, al descalificar el recurso a la coacción por su incompatibilidad con el mandato impartido por Cristo y con los dictados de la ley natural. A juicio del protector de los indios tomar al pie de la letra el *compellite intrare* significaría «trastornar el orden divinamente establecido en la naturaleza» y de paso «destruir la dignidad de la criatura racional»<sup>31</sup>, ya que quedarían inoperantes la razón y el libre albedrío, el don más elevado entregado al hombre por la divinidad. Para evitar tan grave perjuicio para la libertad de cristianos y paganos, el *Evangelio* habría establecido una forma de difusión del mensaje cristiano sustentada en la persuasión más que en la fuerza, en la dulzura más que en la intimidación, en la seducción más que en la violencia. Ya que la conversión supone un impulso interior desde la voluntad, que solo se logra con ademanes suaves y con pacíficas y agradables estrategias de persuasión<sup>32</sup>, nada resulta más pernicioso que el ruido de los cañones para escuchar y apreciar el *Evangelio*. Tan apasionado elogio de la ternura —una fuerza milagrosa capaz de vencer la dureza la piedra y de «suavizar la ciega y feroz mirada de los enemigos»— deja en claro que el *compellite intrare* solo puede ser leído como una acuciosa, insistente y seductora manera de pedir y solicitar el consenso, justo como lo leería siglos después uno de los exponentes más insignes de la Ilustración: «no os canséis de rogar, suplicar e insistir hasta obtener lo deseado»<sup>33</sup>.

Lo que por lo demás no deja de resultar a ratos molesto o incluso ofensivo, como toda iniciativa de conversión unilateral. Sin desconocer el coraje de Las Casas y el carácter revolucionario de muchos de sus planteamientos, su opción por la evangelización pacífica no queda exenta de un benévolo paternalismo, interesado más en el bienestar que en la autonomía del otro. Nadie duda de que la conversión con métodos seductores sea de lejos preferible a la conversión violenta a sangre y fuego, asimilable de lleno a una violación. Sin embargo, en casos de marcado desequilibrio de fuerzas o de falta de alternativas para la persona seducida se configura una zona gris entre violencia y consentimiento. En una condición de radical asimetría entre evangelizadores e infieles, entre quienes detentan el poder de la verdad y de las armas, y quienes solo disponen de su inocente ignorancia para enfrentar el sofisticado poder destructivo y las complejas argumentaciones de los conquistadores, los linderos entre violencia y seduc-

---

31 B. de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1975, p. 69.

32 «El modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión —anota Las Casas— debe ser delicado, dulce y suave. Este modo no es otra cosa sino la persuasión y el entendimiento y la moción de la voluntad». *Ibid.*, p. 67.

33 Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap. 14, *op. cit.*, p. 115. En términos similares, Grocio considera que en este caso «obligar significa la insistencia del llamador». *Del derecho de la guerra y de la paz*, t. III, Madrid, Reus, 1925, p. 145.

ción se tornan borrosos, y cualquier propuesta de «seducción amorosa» acaba por encubrir formas más o menos veladas de coacción. Si para los vencidos no existen alternativas a la conversión, mejor acatarla de buena gana, cerrando los ojos y disfrutando. Lo que pondría por lo demás de manifiesto el peligro de violencia latente en toda misión evangelizadora donde, como lo anotaría dos siglos más tarde Montesquieu, unos sujetos convencidos de su verdad se empeñan en convertir a otros sin contemplar en ningún momento la posibilidad de poder ser a su vez convertidos<sup>34</sup>.

## 6. Ventajas y límites de la tolerancia como alternativa a la violencia

Tolerar es un mal menor frente a la aniquilación violenta o frente a los intentos de conversiones forzosas por medio del terror. Pero sigue siendo de todas formas un mal, ya que lo tolerado es percibido como una presencia desagradable y molesta. Así lo indica sin márgenes de dudas esta cita de la *Apología* de las Casas: «se confirma esta razón por las reglas que los doctores juristas dan de la tolerancia, la cual, en verdad, es aceptada cuando se permiten males y hasta graves pecados para evitar otros más graves en la república, o para no poner obstáculos al bien por el cual es reforzada la condición del Estado. Esto es evidente en el caso de la tolerancia de las prostitutas en las ciudades y de los ritos de los judíos». En casos parecidos, «el príncipe o gobernador de cualquier república debe tolerar, de acuerdo con el derecho, un mal del cual se espera que se originará una ventaja para la república o se impedirá un mal futuro»<sup>35</sup>. Los creos tolerados merecen un trato similar a los prostíbulos, un atentado contra la decencia pero tolerados para evitar los efectos más dañinos que se derivarían de su desaparición. Como lo expresara S. Agustín, «quita las prostitutas y pronto las pasiones engendrarán el caos»<sup>36</sup>. Lo que muestra a las claras que en medio de las cruentas guerras religiosas que marcaron el denominado siglo de hierro, el concepto de tolerancia no estaba sobrecargado de todos esos valores que se le han venido añadiendo a través de los siglos, ni mucho menos incluía el respeto por las diferencias o la aceptación generosa de los derechos de las minorías. Por eso mismo la gran mayoría de los teóricos de la tolerancia se cuidan de fijar con claridad una línea divisoria para distinguir lo tolerable de lo inaceptable, la tolerancia legítima de la connivencia con el mal. Y cada cual la traza a su manera, en función de la peligrosidad de determinada clase de herejes o infieles, de cálculos utilitaristas, o de las relaciones de poder existentes. Algunos se muestran dispuestos a tolerar a los infieles, pero no a los herejes; otros extienden

34 Cfr. *Lettres persanes*, LXXV, *op. cit.*, p. 75.

35 B. de Las Casas, *Apología*, *op. cit.*, pp. 370-372.

36 Cito de J. Rossiaud, *La prostituzione nel Medio Evo*, Bari, Laterza, 1984, p. 104.

la tolerancia a los herejes que no amenacen la libertad religiosa o la estabilidad del Estado, excluyendo a los anabaptistas, los cuáqueros y los «papistas»; los más radicales se atreven a reivindicar la tolerancia para toda clase de creencias y prácticas religiosas heterodoxas, excluyendo sin embargo a los ateos. En la dimensión propiamente institucional los credos tolerados no gozan de los privilegios propios de la religión dominante, y tienen que someterse a una serie de limitaciones fijadas para que no perjudiquen el orden público. El Estado que concede la tolerancia puede por lo demás revocarla en cualquier momento, lo que marca la diferencia frente a una auténtica libertad religiosa, concebida no como una concesión arbitraria del soberano, sino como un derecho sagrado de los ciudadanos. Ello explica las críticas recurrentes contra el concepto y la práctica de la tolerancia, tildada de arbitraria, irrespetuosa o tiránica.

La tolerancia resulta en fin una herramienta precaria e insuficiente para detener la violencia. *Insuficiente*, ya que las medidas prácticas inspiradas en ella siguen legitimando formas de violencia contra los que no merecen ser tolerados, y recortan las libertades de culto y palabra de los cultos que sí lo merecen. Y es *precaria*, ya que la permanencia en el tiempo de los beneficios acordados depende en cualquier caso del arbitrio del gobernante. Sigue además actuando —de manera más o menos latente— uno de los resortes más poderosos de la violencia religiosa: la convicción de los tolerantes acerca de la verdad de su propio credo y de la irremediable falsedad y deficiencia de los demás, puede desencadenar en cualquier momento —y por cualquier pretexto—, nuevos brotes de fanatismo e intransigencia.

Además, el auge de la tolerancia parecería coincidir con cierto debilitamiento del espíritu religioso, o por lo menos con la disminución del peso relativo de las religiones en la esfera política, en las actividades económicas o en las prácticas cotidianas. Lo que disminuye su eficacia a la hora de enfrentar el resurgir del fanatismo en una época postsecularizada. La tolerancia tiende a debilitarse cuando lo religioso recobra peso y fuerza en las políticas de los Estados y en la conciencia de los ciudadanos, tras el resurgir del fundamentalismo, o cuando la apelación a la fe ancestral de los antepasados se entremezcla con desaforadas demandas de identidad, o es manipulada para recrear o modificar la memoria colectiva de una nación o de un conjunto de pueblos. Los destinos de la tolerancia parecerían depender del avance o retroceso del proceso de secularización, lo que la condenaría a la ineficacia en aquellas coyunturas en que Dios se toma su revancha y lo religioso —antaoño relegado en la esfera de la conciencia— aspira de nuevo a desempeñar un papel hegemónico en el espacio público.

## 7. ¿Eliminar la religión para acabar con la violencia que ella fomenta?

La incapacidad de la tolerancia para detener la violencia, junto con la sospecha de que esta última pueda estar eventualmente incrustada en el corazón

mismo de la experiencia religiosa, parecería justificar posturas como las defendidas por uno de los recientes Nobel de Literatura. Si las religiones poco o nada han contribuido a consolidar la paz y por el contrario siguen alimentando toda clase de violencias a lo largo y ancho del planeta; si el «factor-Dios» —ese fantasma creado por los humanos para exorcizar la muerte— sigue envenenando los pensamientos y alimentando la crueldad; si ese Dios «que se vanagloria de haber creado al hombre de una bestia, ha contribuido a deshumanizarlo, transformándolo en animal», no queda otra solución que la de liberar al mundo de una plaga tan peligrosa y de ese nombre vacío que tanto «dificulta el camino hacia la humanidad»<sup>37</sup>. La guerra contra el terrorismo debería incluir por ello, entre sus objetivos básicos, una lucha sin cuartel contra la alienación religiosa<sup>38</sup>. Saramago puede apelar a una rica tradición de pensamiento para legitimar su terapia de choque. Algo similar proponían, de manera más o menos críptica, los exponentes más radicales de la Ilustración; sin hablar de pensadores como Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, empeñados en denunciar sin rodeos el carácter alienante de la religión, en especial sus consecuencias negativas en cuanto al empobrecimiento de lo humano y al letargo o apatía de los oprimidos.

La tarea se enfrenta sin embargo con serias dificultades. Para empezar, habría que pensar en convertir a los fieles al ateísmo, con el riesgo de incurrir en esas mismas prácticas coactivas antaño denunciadas en las religiones, o de contribuir sin quererlo a fortalecer una fe tambaleante, que en muchos casos adquiere nuevos aires gracias a la persecución en su contra. Además, en caso de que la tarea resultase exitosa, es muy probable que surgirían nuevas formas más o menos encubiertas de religiosidad, que se encargarían de dar respuesta a las inquietudes relacionadas con el sentido y la finitud de la vida, se la ingeniarían para satisfacer el anhelo de absoluto, e inventarían nuevos ritos para enlucir o santificar los momentos más solemnes de la vida individual o colectiva. Ni existen garantías de que estos substitutos resulten menos intolerantes. Ahí está el ejemplo de los derechos humanos, que una vez transformados en objeto de culto propician medidas inquisitoriales y cacerías de brujas contra cuanto infiel o hereje se resista a aceptar el nuevo credo: ¡y pobre el que se atreva a hablar de manera indebida de cuestiones de sexo o etnia, un terreno hoy en día tan minado y peligroso como lo fueran antaño las disquisiciones acerca de la Trinidad! Sin mencionar el vacío que experimentarían los oprimidos de la tierra, acostumbrados a buscar en la divinidad una posibilidad de alivio, consuelo, justicia o liberación. Apelar a Dios es también una forma de conservar un espacio para la utopía y de mantener viva la esperanza cuando todo parecería perdido, como lo

37 J. Saramago, «Uccidere in nome di Dios», en *La Repubblica*, 20 septiembre, 2001.

38 Es este el propósito explícito de la obra de S. Harris, *The end of faith, Religion, terror, and the future of reason*, Free Press, 2005.

destaca un autor nada sospechoso de excesivas simpatías por la religión. Al relatar el clima de violencia e incertidumbre producidos por las invasiones bárbaras, tras el derrumbe del paganismo y en medio de una despiadada persecución de los herejes, Maquiavelo anota que «los hombres dejaban traslucir en sus ojos el espanto de sus almas, ya que a los infinitos males que tenían que soportar se añadía la imposibilidad de invocar la ayuda de Dios, en quien todos los míseros acostumbran cifrar sus esperanzas. La radical incertidumbre acerca del Dios al cual acudir les quitó toda ayuda o esperanza, condenándolos a una mísera muerte»<sup>39</sup>. Un mundo sin religiones sería un mundo más pobre en cuanto a diversidad cultural, y no necesariamente menos violento; y la innegable contribución del fanatismo religioso a la proliferación de la violencia no debe enceguecernos acerca de los llamados a la paz y de las propuestas de no-violencia que se han alimentado de un humus eminentemente religioso, como lo demuestran los casos de Tolstoi, Gandhi o Luther King.

## 8. De la tolerancia al respeto: la opción del pluralismo

Si la religión es ineludible, y si la tolerancia ha mostrado de sobra sus límites a la hora de enfrentar la violencia religiosa, pareceríamos destinados a sufrir pacientemente los arrebatos recurrentes y cíclicos del fanatismo, a la espera de que los humanos se cansen de nuevo de la violencia, que sus dioses se olviden por un tiempo de este mundo y que se vaya gestando un clima favorable a la tolerancia. Antes de resignarnos frente a lo ineludible, conviene de todas formas mirar otras posibilidades y ensayar otros caminos. Por ejemplo, la opción del respeto por las diferencias, una categoría ya señalada siglos atrás por Goethe como una alternativa a la tolerancia indiferente, que sin embargo solo en los últimos años ha empezado a dar frutos en el terreno religioso.

Sin negar los aportes de Kant y de los ilustrados, en la esfera religiosa la toma en serio de los corolarios que se desprenden de la dignidad humana empieza en el momento en que se reconoce el valor intrínseco no ya de la humanidad en general, sino de las múltiples y ricas configuraciones que ella adquiere en grupos e individuos diferentes. En otras palabras, cuando la dignidad queda asociada con el *pluralismo*, asumido como el horizonte indispensable para visualizar esta nueva dimensión del respeto y como su condición material de posibilidad. Gracias al pluralismo, el respeto por las diferencias deja de ser una declamación retórica e empieza a incidir en la praxis de los creyentes y de las Iglesias, promoviendo iniciativas que no dejan de asombrarnos: líderes religiosos pidiendo perdón por los atropellos cometidos en el pasado por sus iglesias, teólogos que se

---

39 N. Machiavelli, *Storie fiorentine*, I, 5, *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 19971, p. 637.

atreven a reconocerle a otros profetas la unción o el carácter de Cristo mediador, antaño atribuidos exclusivamente a Jesús, hombres de diferente fe unidos en experiencias de búsqueda espiritual y en proyectos sociales comunes, o comprometidos en el común empeño de deslegitimar a quienes pretenden utilizar la fe como arma de lucha.

Sobra aclarar que no se trata de una noción empírica o descriptiva, que se limite a registrar las complejas interacciones entre religiones antaño separadas por barreras espaciales o políticas. En su acepción más estricta el pluralismo supone una serie de valoraciones y prescripciones acerca de la manera de enfrentar la alteridad religiosa, derivadas del reconocimiento de los diferentes credos como formas valiosas de acercamiento a lo divino y como opciones válidas de salvación y realización. El paradigma pluralista es una exhortación a declinar en plural palabras como *salvación*, *texto sagrado* y *revelación*: ya no cabe pensar en un único texto sagrado sino en varios, reconocidos todos como producto de la inspiración divina; no en una sino en varias revelaciones; no en un camino exclusivo de salvación, sino en una red de calles y senderos confiables para lograr un acercamiento a lo Absoluto y una plena realización de las potencialidades humanas. Lo que supone un cambio radical en las iglesias, obligadas a valorar los credos ajenos como alternativas viables de salvación, a reconocer en otros textos sagrados la huella de lo divino, a valorar la *orto-praxis* por encima de la *orto-doxia*, y por ende a reemplazar el afán expansionista por un diálogo enriquecedor, entre sujetos deseosos de descubrir nuevas facetas de la divinidad, nuevas dimensiones de lo sagrado o nuevos remedios contra la mediocridad.

Dicho de otra manera, el pluralismo es incompatible con el monopolio sobre la verdad o sobre los medios de salvación. Renunciar al primero implica abandonar la inveterada costumbre de considerar erróneos, perversos o deficitarios los credos ajenos, aceptando con generosidad que las diferentes tradiciones religiosas contribuyen a ensanchar las barreras de lo humano y a reducir nuestra ignorancia acerca del *Deus absconditus*. Renunciar al monopolio sobre la salvación supone aceptar que *extra ecclesiam est salus*, y que una relación liberadora resulta igualmente viable a la sombra austera de los templos románicos, en el silencio de las sinagogas, en el recogimiento de las mezquitas, entre las montañas del Himalaya o en las lagunas sagradas de los Andes<sup>40</sup>. Significa reconocer el Decálogo, el Sermón de la Montaña, los preceptos de vida del Corán o el camino de liberación sugerido por Buda como guías hacia una plena realización humana. Sin desvalorizar la opción de quienes asumen una eventual jubilación o muerte

40 Como lo expresa Sénamus en una célebre obra de Bodin sobre el diálogo interreligioso, «todas las religiones profesadas por los diferentes pueblos –incluyendo la religión natural, la pagana, la judía y el Islam– son recibidas con agrado por el eterno Dios, con tal de que cada cual siga sus ritos sin falsedad y con pureza de corazón», J. Bodin, *Colloquium Heptaplomeres. Le sette visioni del mondo*, Milano, Ed. Terziaria, 2003, p. 388.

de Dios no como una calamidad irremediable, sino como un estímulo para afianzar la autonomía responsable en el plano individual y social. A nadie debería ya ocurrírsele luchar para empujar a todos los hombres hacia un único redil al mando de un único pastor, ya que las personas son sujetos libres, que se reúnen sin que nadie los amenace, cuando quieren y con quienes quieren, interesados no más en descubrir nuevas dimensiones de lo humano y nuevas facetas de ese Absoluto insondable, fascinante e inagotable.

En el plano constitucional, el pluralismo religioso supone el reconocimiento institucional de la libertad de conciencia y culto para todos los ciudadanos, en su forma individual y asociativa. Lo que implica la absoluta libertad para ellos de profesar su fe, asociarse en organizaciones religiosas, entrar en una iglesia o salirse de ella, sin el miedo de sufrir por ello penalidades o recortes de derechos. Significa que la ley penal no puede intervenir en asuntos de conciencia; que no es concebible la idea de una religión oficial en condiciones de ventaja frente a los credos reconocidos o tolerados; que el Estado tiene que asumir una actitud absolutamente imparcial, sin dejar por ello de intervenir para salvaguardar las libertades religiosas en caso de que resultasen amenazadas. La opción por el pluralismo implica en fin que las controversias acerca de temas sensibles como el aborto o la eutanasia no sean dirimidas apelando a los dictámenes de una iglesia, sino sobre la base de unas reglas procedimentales sustentadas en una ética pública, cuyos principios puedan ser compartidos por cristianos y musulmanes, creyentes y ateos<sup>41</sup>. Por ello deberían ser rechazados, con buenos modales y sin dejar de agradecer las buenas intenciones, los más recientes ofrecimientos por parte de las iglesias de una ayuda desinteresada para suplir un supuesto déficit de eticidad que aquejaría a los Estados. Tras siglos de enfrentamientos –argumentan quienes ofrecen esta clase de ayuda–, habría llegado el tiempo de la reconciliación y de la cooperación, que le permitiría a unos Estados desprotegidos en el plano moral aprovechar las ricas reservas de eticidad en poder de las Iglesias. Se trata de una estrategia muy hábil, que en caso de ser aceptada les permitiría a las iglesias recuperar parte del poder perdido e impregnar de sus valores y criterios morales el derecho penal o las políticas de bienestar. Por ello habría que responder con las palabras de Laocoón: *timeo Danaos et dona ferentes* (En. II, 49).

En cuanto al tema que más nos interesa, cabe anotar que el pluralismo religioso inspirado en el respeto no solamente queda exento de cualquier responsabilidad en cuanto al fomento de la violencia<sup>42</sup>, sino que constituye una

---

41 Cfr. J. Habermas, «I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale», en J. Ratzinger, J. Habermas, *Ética, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 23-31.

42 «Las guerras religiosas –anota Montesquieu– no han sido producidas por la multiplicidad de credos, sino por el espíritu intolerante que animaba a la religión que se consideraba a sí misma como dominante... por ese espíritu enfermizo, cuyos progresos deben ser considerados como una eclipse total de la razón humana», *Lettres persanes*, LXXXV, *op. cit.*, p. 144.

herramienta eficaz para enfrentarla. La toma en serio del pluralismo religioso les impide a los poderosos seguir apelando a una supuesta condición de verdad para legitimar la violencia contra el error, deslegitima de una vez por todas cualquier posibilidad de terrorismo bondadoso aplicado para el bienestar y la salvación de la víctima, y contribuye a disminuir el resentimiento generalmente alimentado por la violencia religiosa o por una tolerancia condescendiente, que mantiene en condiciones de desventaja a quienes profesan credos distintos de la religión oficial. La ventaja del pluralismo frente a la tolerancia es que el primero concibe la alteridad religiosa como una posibilidad de enriquecimiento más que como un extravío, como un despliegue de libertad y autonomía más que como una patología desagradable. Justo lo contrario de esa tendencia arraigada a derivar de la verdad propia y del error ajeno una supuesta legitimación de la violencia contra la falsedad y contra el mal<sup>43</sup>. Para incrementar la eficacia del pluralismo como herramienta contra la violencia, la aceptación de este nuevo paradigma debería incluir también, por parte de las iglesias, la renuncia al monopolio identitario, es decir, a la pretensión de presentarse como las defensoras más confiables del ethos de una nación o de una cultura. No es ningún secreto que pretensiones de esta naturaleza acaban por fomentar peligrosas mezclas de fanatismo religioso, nacionalismo y racismo, que explotan en acciones violentas contra los excluidos del Estado-nación y de la religión dominante, o en represalias igualmente terroríficas practicadas por los discriminados y marginados<sup>44</sup>.

## 9. Un viejo cuento, siempre actual

Queda ahora por ensayar la posibilidad de que las dos parábolas utilizadas para legitimar la violencia religiosa o la tolerancia puedan ser aprovechadas en favor del pluralismo. Pero mucho me temo que un intento de esta naturaleza queda destinado al fracaso: en el mejor de los casos la parábola del banquete nos sirve para suavizar los métodos de conversión; y la de la cizaña permite a lo sumo postergar hasta el final de los tiempos la quema para los no creyentes o herejes. Acudiré por ello a la parábola de los anillos –conocida en muchas versiones desde los siglos XIII y XIV, y empleada por Lessing para ilustrar los ideales ilustrados– utilizando la versión incluida en el *Decamerón*.

43 Nadie mejor que Bayle ha denunciado los nexos entre dogmatismo y violencia: «De mi lado está la verdad y por esto mis violencias son obras buenas. Ese otro se encuentra en el error, y por ello sus violencias son actos criminales», *op. cit.*, p.173.

44 Sobre los peligros de violencia latentes en toda reivindicación identitaria existe una rica literatura. Nos limitamos a mencionar: M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1996; F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 2001 y A. Sen, *Identità e violenza*, Bari, Laterza, 2006.



El encargado de contar la *novelletta* —un cuento en el cuento— es Melquisedec, un rico usurero judío de Alejandría, quien emplea el relato para evadir una pregunta capciosa, formulada por el Saladín para sacarle dinero sin emplear la violencia directa, sino «por medio de la fuerza simulada con razones». Cuando este célebre campeón del Islam le pide al judío que exprese sin ambigüedades su opinión acerca de las tres grande religiones de Occidente, y precise cuál de las tres es la verdadera (*la verace*), Melquisedec huele la trampa y responde con el cuento de los anillos. Hubo una vez un hombre con un «bellísimo y precioso» anillo, quien estableció que el hijo que llegase a recibirlo en herencia debería ser «honrado y obedecido» por los demás hermanos. Transformada en costumbre, la norma se mantuvo por varias generaciones, hasta que la preciosa joya llegó en las manos de un padre tan bondadoso como ecuánime, que «amaba por igual» a sus tres hijos, y por eso se encontró en apuros a la hora de decidir a cuál de los tres entregarle el anillo. Al final el buen hombre acaba por prometerle a cada uno la entrega de la joya, y hace construir dos copias —«tan semejantes que incluso el orfebre reconocía con dificultad el original»— para que los tres hermanos no quedasen frustrados por la promesa recibida. La artimaña surte el efecto deseado. Los problemas se presentan después de la muerte del padre, cuando cada uno de los hermanos se siente autorizado a reclamar su derecho a la herencia y al poder. Pero cuando se descubre que los tres poseen anillos muy semejantes e indiscernibles, queda en suspenso la posibilidad de determinar cuál fuese el anillo original, y cuál de los hijos «fuese el verdadero heredero del padre». Justo como en el caso de las tres religiones «entregadas por Dios padre a los tres pueblos», todas ellas empeñadas en reivindicar de manera exclusiva «la herencia divina, su verdadera ley y sus mandamientos»<sup>45</sup>, sin que nadie pueda aportar pruebas irrefutables para sustentar o cuestionar la legitimidad de estas pretensiones.

La moraleja del cuento es relativamente clara: si bien no se descarta la existencia de una religión verdadera, nadie en esta tierra dispone de argumentos convincentes para atribuir este status privilegiado a uno de los credos que compiten por el monopolio de la verdad. Por consiguiente, ninguna religión puede perseguir a los que profesan credos distintos, y ni siquiera estaría autorizada a tratar de convertirlos, ya que la verdad podría estar en el lado contrario. Ante la duda, lo más razonable es dejar de lado unas pretensiones sin fundamento, acabar con las luchas encarnizadas por el poder y concentrar los esfuerzos en la lucha sin cuartel contra la corrupción que corroe desde adentro las instituciones religiosas. Por lo demás, lo que no deja lugar a dudas es el hecho de que las tres religiones proceden de la divinidad, que los pueblos que las profesan merecen por igual el amor divino, y que las diferencias entre los anillos resultan insignificantes. De lo que se desprende que cristianos, judíos y musulmanes

---

45 G. Bocaccio, *Decameron*, I, 3, Torino, Einaudi, 1992, pp. 81-82.

deberían reconocer su condición de hermandad y los lazos que los unen, olvidándose de las luchas encarnizadas que los han enfrentado a lo largo de la historia. Sin hablar de manera explícita de tolerancia o respeto por las diferencias, Boccaccio deja que el lector saque por sí mismo las consecuencias del relato. No hay que olvidar, por lo demás, el contexto general de una obra animada como pocas por el gusto de las diferencias, donde la pluralidad de narradores y voces nos ofrece una asombrosa variedad de costumbres, experiencias vitales y ejemplos paradigmáticos de humanidad, que florecen por igual en cualquier clima y en los más variados contextos culturales. A distancia de siglos, nos sigue además asombrando la atrevida libertad que se respira en la obra. Con su tono medio burlón y jocoso —como para que los inquisidores no lo tomaran en serio— el autor no condena a los infiernos a los herejes, sino a quienes los reprimen; les abre de par en par las puertas del paraíso a todas las almas nobles, sin importar que sean judíos, cristianos o musulmanes; y se burla de unos inquisidores interesados más en la bolsa que en las convicciones de los perseguidos, y más en general de quienes pretenden suplantar a Dios o entorpecer su intervención en favor de la felicidad de los mortales.

La versión elaborada por Lessing<sup>46</sup> incluye como elementos adicionales el poder del anillo de atraer sobre quien lo posee el amor divino y humano, y la intervención de un juez, que no logra dirimir la disputa, pero les sugiere a los hermanos que sus descendientes acudan al cabo de mil años a la justicia, para que otro juez resuelva eventualmente el pleito gracias a una información más precisa acerca de los efectos de los anillos en el comportamiento de todos ellos. Se trata de una versión más edificante, muy a tono con los más elevados ideales de la Ilustración, pero no del todo satisfactoria como parábola del pluralismo religioso: la actitud medio tramposa utilizada por el padre bondadoso que promete lo que no puede cumplir, y después utiliza una artimaña para salvar la cara, podría resultar ofensiva para la divinidad, amén de que alimenta el conflicto entre los hermanos; sigue vigente la pretensión de verdad de una de las tres religiones<sup>47</sup>, con el agravante de que el poder atribuido al anillo acaba por ahondar las diferencias de status y poder; y se sigue enfatizando la igualdad —dos copias indiscernibles—, a expensas de las diferencias.

46 Cfr. G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, III, 7, Milano, Garzanti, 2004. Sobre tolerancia y respeto en Lessing se encuentran contribuciones valiosas en K. J. Kuschel, *Lebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano? Nathan il saggio di Lessing*, Brescia, Queriniana, 2006 y en *Lessing und die Toleranz*, hrsg. von P. Freimark, F. Kopitzsch, H. Slessarev, GmbH, München, 1986.

47 Siguiendo en esto a Boccaccio, Lessing sigue enredado con la obsesión por la verdad. En cambio en la versión más antigua del cuento, incluida en el *Novellino* (LXXIII, Milano, Bur, 1999, pp. 83-84) el Saladín preguntaba «cuál de las tres religiones fuese la mejor». Así que es posible confrontarlas de acuerdo con diferentes criterios de juicio, sin descartar la posibilidad de que todas ellas resulten, cada una a su manera, la mejor opción para culturas y épocas distintas.

Me he atrevido por ello a esbozar una nueva versión del cuento. Al cabo de varias generaciones, ese anillo que simbolizaba supremacía y poder es heredado por una hermosa y enamoradiza mujer, que engendra hijos con toda clase de hombres, sin fijarse en el color de la piel ni en los ancestros. Al final de sus días, se la ingenia para evitarse una elección molesta e injusta. Decide por ello fundir el anillo, como para liberar para siempre a sus descendientes de una herencia tan incómoda como peligrosa, y le pide a un orfebre que, sumando el oro obtenido con otros metales preciosos, elabore una joya especial para cada hijo, con una piedra escogida en función de la piel y la forma de cada cual, que llevase además grabado un detalle de la imagen materna. La mujer invita a sus hijos a tomar el anillo como una muestra de amor, y los previene para que a nadie se le ocurra utilizarlo como pretexto para reivindicar un trato preferencial o una posición de poder. Lo bueno sería que todos llegasen a respetarse gracias al recuerdo de su origen común; y si ello resultase imposible, los anillos no deberían transformarse en motivo adicional o en pretexto de conflicto.

Dos aclaraciones antes de terminar. La opción por la figura materna no es una concesión a las teólogas feministas ni un homenaje al culto de la madre-tierra. Simplemente me pareció más indicada para evitar el peligro de que se le ocurriese a alguien —como de hecho acontece en una de las versiones más antiguas— poner en tela de juicio no solamente la autenticidad de unos anillos, sino el origen divino de quienes los poseyesen. Y para los que consideren demasiado pobre el alcance del mensaje final, me limitaré a contestar que no sería una ganancia de poca monta si se lograra purificar los conflictos profanos de motivaciones religiosas. Ante el acecho de la violencia, resulta quizás utópica la esperanza de desterrarla pronto de la realidad social y de la historia. Lo que en cambio parece viable es el esfuerzo por reducir los factores que la alimentan, y los múltiples pretextos utilizados para legitimarla. El día en que los humanos dejen de apelar a motivaciones religiosas para justificar o intensificar las sangrientas luchas por la expansión territorial o por el acceso a recursos escasos, y dejen de masacrarse para defender la honra de sus dioses, marcará un hito no despreciable en la lucha contra la barbarie y la violencia.