

Apuntes sobre el fundamentalismo a la luz del integrismo musulmán

Por CARIDAD VELARDE QUEIPO DE LLANO

Navarra

A pesar del convencimiento de que la historia nunca se repite, descubrir la aparición del fenómenos similares, con un contenido básicamente idéntico y que constituyen lo que pudiera denominarse un tipo, siempre es un ejercicio apasionante. Eso es precisamente lo que sucede con el fundamentalismo, en el cual están una vez más contenidos los elementos del tradicionalismo más puro, al menos en un cierto sentido: la lectura literal de la letra sin interpretaciones, la identificación del poder temporal con el religioso, la defensa a ultranza de unos valores que toman como único apoyo la literalidad de la ley, se encarnan en esta nueva versión del fenómeno.

Dedicar unas páginas, por pocas que sean, a estudiar el fundamentalismo en el contexto de la filosofía del derecho exige una cierta explicación inicial acerca, no tanto de su interés, que parece justificado, cuanto de la oportunidad de plantearlo en este ámbito y de su relación con el pensamiento acerca del derecho. Parece evidente que la discusión sobre el fundamentalismo afecta a campos muy diferentes de las llamadas ciencias sociales: relaciones internacionales, sociología religiosa, teología incluso..., pero qué duda cabe de que se refiere también a la posibilidad o no de hablar de valores absolutos, a la relación entre derecho, religión y moral, a la tolerancia, a la confesionalidad estatal, temas todos ellos que afectan muy directamente a la filosofía jurídica.

Por otra parte, no se trata del estudio de cuestiones que aparecen en zonas del planeta más o menos lejanas y que sólo afectan al hombre del oeste por encontrarse en un mundo cada vez más interrelacionado. Por el contrario, genera problemas en las sociedades occidentales, cuya idea de tolerancia obliga a plantearse hasta qué punto deben ser respetadas las creencias y opiniones que supongan un atentado a lo que se consideran logros de la humanidad. La for-

mulación del problema sería: ¿de la humanidad como absoluto o de la humanidad occidental? ¿Cabe hablar de universalismo de los derechos humanos ¹?

Una cuestión, no menos importante, que suscita el fundamentalismo es el hecho de que pone de manifiesto, por contraste, los problemas de Occidente.

Podría decirse que constituye una de las piedras de toque del estado actual de los parámetros culturales posilustrados. Si hasta hace unos años, políticamente, el criterio de referencia por el que se medía Occidente era el este de Europa, en la actualidad no es exagerado decir que ese criterio lo constituye el fundamentalismo, concretamente el musulmán. Y en terreno no político, también es patente que está obligando a volver a pensar sobre cuestiones aparentemente superadas.

Lo que aquí se diga acerca de un fenómeno de estas dimensiones no puede entenderse como un análisis. Además de pretencioso, podría dar la impresión de que el tema es sencillo o fácilmente abarcable, lo cual, a todas luces, no es cierto. Por el contrario, este trabajo es consciente de su limitación y en esta clave debe ser leído. Dicho de otro modo, se contenta con un planteamiento de la cuestión, tratando de aproximarse a algunos de los problemas que la subyacen y aplazando para investigaciones posteriores una mayor profundización en ellos.

El contenido del concepto «fundamentalismo» no es pacífico. Originado en una secta protestante del Nuevo Mundo ², en el momento actual el término se relaciona automáticamente con dos ideas, una de contenido positivo y negativo otra, que serían, respectivamente, el empeño en la recuperación de unos valores culturales y en segundo término la oposición radical a todo lo que no participe de esos mismos valores ³.

En este momento es asociado en los medios de comunicación, y en las mentes de todos, a la religión musulmana, probablemente por la virulencia con que ha desatado sus energías ⁴. No hay que olvidar

1. Cfr. *Universalism vs. Communitarianism*, D. RASMUSSEN (ed.), Cambridge, Massachusetts, 1990.

2. Cfr. D. O. BEALE, *In Pursuit of Purity. American Fundamentalism since 1850*, Greenville, South Carolina, 1986; del mismo autor «Defining American Fundamentalism» en AAVV, *The Fundamentalist Phenomenon*, Michigan, 1991, 22-37; G. M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids, Michigan, 1991; C. H. PINNOCK. «Defining American Fundamentalism: A response», *The Fundamentalist...*, 38-55; sobre lo mismo, Y. M. CHOUERI, *Islamic Fundamentalism*, Londres, 1990, 9.

3. «¿Qué es un fundamentalista? Alguien que niega todo discurso; un fanático, con el que no se puede hablar. Esta sería la definición crítica. Otra de carácter apolético diría quizá: Un hombre para el que algo es sagrado y que no está dispuesto a negociarlo». R. SPAEMANN, «¿Qué es el fundamentalismo?», *Atlántida*, 11-julio-septiembre 1992, 102-109.

4. Es cierto que, como dice R. Hassam, Occidente parece haber cobrado con-

que los problemas que ocasiona para Occidente radican en la incompatibilidad de ambos, pero esto no hubiera sido importante a escala mundial si no fuera por el crecimiento de la extensión y potencial económico del mundo musulmán.

Entender el fundamentalismo exige acotar su campo, saber qué tipo de fenómeno es. No es fácil puesto que se entrecruzan elementos religiosos, culturales, políticos..., resulta complejo distinguir los ámbitos de cada uno. Una de sus vertientes, y no la menos importante, es la política, que hace referencia a la modernización en la organización social de los pueblos árabes, a la mayor o menor asimilación de la idea de estado... Sin embargo, no cabe duda de que, al igual que en el caso judío, esencialmente es una cuestión religiosa, en la que las peculiaridades de la confesión en cuestión son las que generan una serie de conflictos éticos, jurídicos y políticos por su incompatibilidad con el modo occidental de ver las cosas.

La complejidad del problema musulmán radica en que la misma religión ha prendido en etnias muy diferentes. Separados, y en muchas ocasiones enemigos entre sí, sólo se unen para hacer la guerra al exterior. La unidad del mundo musulmán es esencialmente religiosa y en cuanto tal, también cultural, a pesar de que en cada lugar adopte manifestaciones distintas.

El Corán, que contiene la palabra eterna e increada de Dios, es, para los musulmanes, la única norma de conducta en esta vida. Fue revelado por Dios a Mahoma⁵, un árabe de la tribu de Quraysh, quien la recibió, primero en una visión de conjunto y luego en detalle (612-632) mediante la recitación que del mismo hacía Gabriel. Existe una tradición que interpreta el Corán, denominada *sunna*, de donde viene *sunnitas* por oposición a los *shiitas* o lectores literales de la ley.

Plantea un modelo de conducta que se refiere, como es sabido, también a lo jurídico⁶. Se trata de un libro que une lo religioso con

ciencia de la existencia del mundo musulmán precisamente por la aparición de problemas. Los primeros, indudablemente económicos y generados por la subida del crudo en la crisis del petróleo, fueron seguidos por los motivados por cuestiones políticas de origen religioso; quizá una de las más graves fue la retención de los rehenes americanos en Teherán, a la cual habría que añadir en los últimos tiempos la guerra del Golfo Pérsico. Cfr. R. HASSAM, «The Bugeoning of Islamic Fundamentalism: Towards an Understanding of the Phenomenon», AAVV, *The Fundamentalist...*, 151-171.

5. Cfr. W. M. WATT, *Muhammed, Prophet and Statesman*, Oxford, 1961; TOR ANDRAE, *Mahoma*, tr. de J. Gaos, Madrid, 1987.

6. En rigor, sólo se debería hablar de una fuente del derecho en el Islam: la voluntad divina, *fons essendi*, de la cual la revelación sería la *fons cognoscendi*, pero a su vez la Revelación se ha conservado de diversas maneras. Directamente en el Alcorán, el libro dictado por Alah a su Profeta. Menos directamente en la conducta de éste, ejemplo seguro al que pueden atenerse los fieles, la *Sunna*. Además, existe una asistencia especial de Alah a su comunidad, que evita que incurran unánimemente en un error o acepten sin discusión una práctica inmoral; el consentimiento de la

lo secular, lo mismo que el Antiguo Testamento, con la ventaja de que el judaísmo durante siglos (desde la dispersión que siguió a la caída de Jerusalén) no contó con un lugar en el que pudiera llevarse a la práctica. Si se toma el Corán al pie de la letra, ha de considerarse la necesidad de un estado teocrático, pues propone un sistema en cuya forma de pensamiento y organización social se identifican lo temporal y lo religioso. Esto no ha sido siempre así en todos los territorios en los que se ha desarrollado el Islam. Por el contrario, uno de los problemas que plantea el estudio del fenómeno musulmán es su dispersión y, como se ha dicho, la dificultad de asociarlo a una raza o a un territorio. Tampoco hay unidad política, sino diversidad de estados, cada uno de ellos con sus características peculiares: ricos unos, pobres otros, y lo que es más importante, unos han aceptado el modelo occidental y otros no. Sí hay en cambio una única lengua, el árabe, necesaria para poder leer los textos sagrados. Podría decirse que el mundo musulmán se caracteriza, salvo excepciones, por una unidad de fe⁷, de lengua y de áreas geográficas desérticas y poco urbanizadas.

El islamismo actual y, con él, el desarrollo del fundamentalismo guarda una estrecha relación con la aparición del llamado nacionalismo árabe⁸. La idea de nacionalismo como una aportación política occidental decimonónica, que supone la búsqueda de elementos de unidad entre pequeños estados dispersos, no pertenece a la cultura oriental, mucho más tribal y tendente a la dispersión. En este contexto se debe entender el intento nacionalista árabe conocido más bien como panarabismo.

Aunque los distintos nacionalismos en absoluto obedecieron a las mismas causas, algunos fechan el nacimiento del movimiento nacionalista árabe en el Líbano (modelo de convivencia entre religiones distintas), a comienzos del siglo XIX, con la llegada de un numeroso grupo de protestantes americanos para evangelizar el país. Este hecho supuso un avance cultural, uno de cuyos resultados fue la apertura en 1823 de un colegio y una universidad en Beirut. Pero además fomentó una conciencia del sentimiento árabe que debería pasar por encima de consideraciones religiosas que separan a los individuos y hacen a los cristianos ciudadanos de segunda categoría. Se impri-

comunidad musulmana *ichma*, finalmente, admite como fuente del derecho una cuarta forma, el *quiyas*, o deducción analógica, que en la técnica de hoy se consideraría más bien como criterio hermenéutico. Cfr., a pesar de sus años el libro de J. LÓPEZ ORTIZ, *Derecho musulmán*, Barcelona, 1932. Acerca de todas estas cuestiones cfr. también HOURANI, cit. 49 y ss. y M. BERNARD-BALADI, «L'Ijma. Critère de validité juridique», en AAVV, *Normes et valeurs dans L'Islam Contemporain*, París, 1966, 68-79.

7. Hay una unidad religiosa que no impide que se produzcan lecturas diferentes de los textos sagrados, dando lugar a más de una corriente dentro de la misma religión.

8. Acerca del nacionalismo árabe, cfr. M. ARKOUN, *L'Islam Morale et Politique*, París, 1986 y Y. M. CHOVEIRI, *Islamic Fundamentalism*, Londres, 1990, 51 y ss.

mieron por primera vez libros occidentales traducidos al árabe: la Biblia, la primera Historia del Líbano, los primeros diccionarios modernos de árabe. De este modo, el Sirian Protestant College, y después la Universidad Americana de Beirut se convirtieron en uno de los principales centros del nacionalismo árabe. Se trataba de superar diferencias de religión ya que tanto cristianos como musulmanes eran ante todo árabes⁹.

Importancia decisiva tuvo también el nacionalismo turco de principios de siglo¹⁰. Minó la base de lealtad del resto de los pueblos árabes que veían cómo el elemento común no era la religión musulmana¹¹. Siempre por influencia occidental, se intentó establecer en los distintos territorios sistemas de gobierno más parecidos a los europeos y americanos. Sin embargo, sistemáticamente fueron rechazados por la población. Esto es importante porque indica algo que sigue siendo una constante hoy: el rechazo a lo occidental no es promovido por las clases dirigentes, sino más bien por las autoridades religiosas, quienes movilizan al pueblo.

Ya en este siglo, el primer estallido serio del fundamentalismo se produjo en Irán, constituyendo una reacción contra la occidentalización realizada por el Sha. Era en ese sentido contraria al nacionalismo de signo secular del que se ha hablado. La revolución de Jomeini fue la prueba de fuego del fundamentalismo, ya que en ella radicaba la oportunidad de que se demostrara en la práctica su viabilidad¹².

Llegados a este punto, se podría entender que el fundamentalismo constituye una reacción contra el secularismo de estado, caracterizado por la intolerancia, hecho este último que no necesariamente se ha dado en las versiones históricas del Islam. Sería lícito hablar de tres elementos que lo configuran:

a) Exige un estado teocrático o confesional, en contra de los movimientos seculares. Confesionalidad que, en este caso, lleva aparejada una idea de intolerancia, lo cual, al menos teóricamente, no tiene por qué suceder de modo necesario.

b) Propugna una lectura literal de la ley por oposición a la tradición.

9. Cfr. E. J. HOBSBAWN, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, tr. J. Beltrán, Barcelona, 1991, 76.

10. Cfr. P. ALTER, *Nationalism*, Londres, 1990, 36 y ss.

11. «El imperio sobreviviría únicamente sobre la base de la solidaridad de una nación unida por una lengua común», HOURANI, cit., 245.

12. De este contexto hay que excluir el Irak de Sadam Hussein, quien claramente utiliza los sentimientos exaltados por los movimientos fundamentalistas (oposición a las potencias occidentales, guerra santa), para sus propios fines expansionistas. Para ello fue apoyado por los sectores deprimidos de los países árabes que, no habiendo participado de las ventajas del progreso ni del petróleo, se encontraban resentidos porque sus hermanos ricos no compartieron lo que tenían.

c) Mantiene una defensa a ultranza de unos valores cuyo fundamento es la religión misma. La consecuencia de esto es el desprecio y rechazo de la cultura occidental precisamente por la pérdida de sus valores y por su secularización, al tiempo que ellos se consideran una suerte de reserva espiritual.

1. CONFESIONALIDAD ESTATAL

Se trata de una forma política que lleva consigo no sólo el hecho de que el poder político se identifica con el religioso, sino también la obligación por parte del Estado de orientar su actividad del modo que exija la confesión en cuestión ¹³.

En el caso que nos ocupa, quizá fuera más adecuado hablar de teocracia que de confesionalidad estatal, ya que cabe entender un estado confesional en el que por motivos de tradición se mantenga, aunque sólo sea formalmente, la preeminencia de un determinado credo religioso. Sucede, por ejemplo, en algunos estados del norte de Europa y en la misma Gran Bretaña. En estos casos es evidente que la confesionalidad no supone intolerancia ni falta de libertad para aquellos que no practiquen la religión «oficial» ¹⁴. En cambio, estado teocrático es aquel en el que lo religioso y lo temporal se identifican o, mejor, se personalizan en un solo órgano. La finalidad del estado es tanto temporal como religiosa, necesariamente esto convierte a aquellos que no participan de la religión en «cuestión tolerada» o ciudadanos de segunda categoría.

El Islam es a la vez religión y Estado, es un sistema político y social global que debe garantizar la práctica del culto y la ortodoxia mediante la aplicación del Corán y la Sharia. El mismo sistema impone que la organización política sea teocrática. El Estado asume la enseñanza de la religión islámica; mezquitas y predicadores se encuentran bajo su control ¹⁵.

En este entorno, la intolerancia no responde a una cuestión cultural, consecuencia de que a lo largo de la historia se hayan producido conflictos con otros pueblos; por el contrario, guarda relación con la misma forma de la religión y con la composición del Estado islámico ¹⁶. Dado que el poder público es el protector de la religión, no

13. Acerca de la trascendencia del estado en el Islam, cfr. MARKOUN, op. cit., 189 y ss.

14. Es cierto que en estos estados, al menos teóricamente, pueden darse problemas que, quizá por no haberse planteado en la práctica, no han salido a la luz; es el caso de los estados luteranos, en cuyo ordenamiento se impone que los miembros del gobierno deben estar bautizados en la religión luterana.

15. De los veintiún componentes de la Liga Árabe, todos, salvo Líbano y Siria, afirman que el Islam es la religión del Estado y la Sharia la única fuente de legislación.

16. Cfr. AAVV, *L'Islam Religion et Société*, París, 1982, 139 y ss.

se entiende la libertad religiosa para los cultos minoritarios. Así, por ejemplo, en lo que hace al cristianismo y al judaísmo, a pesar de considerarse religiones privilegiadas (denominadas las gentes o los pueblos del Libro, reconociendo un origen común), se dificulta su desarrollo: no se permite el culto público ni la enseñanza de la religión cristiana; incluso en los colegios llevados por religiosos se prohíbe la catequesis y se obliga a los niños a recibir clases de islamismo. Sobre todo, se priva a los no musulmanes de derechos civiles y se les considera ciudadanos de segunda categoría que no pueden desempeñar cargos representativos.

Por el contrario, la historia de Occidente es la historia de esa diversidad que tiene mucho que ver con la libertad. Integrar lo distinto y lo esencial es, al menos teóricamente, la principal aportación de la llamada cristiandad. Es la cultura occidental la que descubre la tolerancia, la necesidad de establecer una base común de respeto que haga posible la convivencia y en ella el desarrollo de los pueblos. Es la que, yendo más allá de la tolerancia, imagina la idea de libertad que no se basa simplemente en la necesidad de convivir, sino en el atentado que supone intervenir en las creencias ajenas¹⁷.

La consecuencia es el descubrimiento de que no se puede imponer valores o otras culturas, sino que éstas necesitan un proceso de maduración. Sólo se pueden exigir conductas, como es lógico, en el propio ámbito cultural, y aún así es una imposición muy relativa, dado que el sustrato de Occidente es la diversidad y el pluralismo¹⁸.

2. LA LECTURA LITERAL DE LOS TEXTOS

Parece llegado el momento de plantear la cuestión de si la religión musulmana es fundamentalista o sólo lo es una secta dentro de esta religión.

Si se entiende fundamentalismo como lo opuesto a nacionalismo y se parte de que esto último es un concepto importado, cabe pensar que si se suprime ese nacionalismo artificial lo que quedará es el fenómeno religioso sin artificios, caracterizado precisamente por la unidad entre lo político y lo religioso. Si esto es así, no hay otro remedio que afirmar que el fundamentalismo pertenece a la entraña del Islam. Así visto, se trataría de un gran peligro latente para Occidente, ya que todos los individuos pertenecientes a esta religión en

17. Tolerancia que, como primera medida, se deriva de la necesidad de distinguir entre los ámbitos político y religioso, cfr. en nuestros días V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Madrid, 1990, 83.

18. Acerca del pluralismo y la tolerancia, cfr. J. R. DE PÁRAMO ARGÜELLES, «Liberalismo, pluralismo y coacción» en *Doxa*, 11, 87-116.

cualquiera de los Continentes ¹⁹ deberían obedecer a un poder político distinto del realmente imperante.

Cabe, sin embargo, una interpretación diferente, si no se establece una relación estricta entre el fundamentalismo y el nacionalismo, es decir, si se admite la posibilidad de que haya distintas tradiciones dentro del Islam y que no es común a todas ellas la idea de intolerancia ²⁰. Puede afirmarse que, junto con ese carácter teocrático, el fundamentalismo supone una vuelta a los orígenes, a la literalidad de la letra, prescindiendo de la tradición. En ese sentido se opone a otras tradiciones distintas dentro del mismo mundo musulmán.

Cuestión obligada y ciertamente discutida es la complementaria de la anterior: si caben otros fundamentalismos o se trata de un cuestión exclusivamente islámica.

Se habla mucho del fundamentalismo judío, muy parecido al musulmán, dadas las similitudes de contenido de ambas religiones. También es un sistema teocrático en el que el derecho, la ética y la religión se identifican. La situación en la práctica no es la misma, ya que lo que los fundamentalistas islámicos rechazan, que es la existencia de un estado al margen de la religión, constituye precisamente la base del moderno estado de Israel, absolutamente desaprobado por los judíos ortodoxos. La idea de nación como pueblo con raíces comunes que se mantiene independiente a lo largo de la historia es lo que preside el proyecto sionista: movimiento secular judío que aboga por la creación de un hogar para los judíos del mundo. Existe una fuerte oposición en sus mismas filas, especialmente por parte de los extremistas *hassidim*, que rechazan una idea de judaísmo que no se ampare exclusivamente en la religión. Según sus creencias, sólo serán convocados a la vuelta a Israel por el Mesías. A este sector extremo es al que se puede llamar fundamentalismo o integrista judío.

Lo que sucede en el cristianismo es completamente distinto. En el Nuevo Testamento se recoge con claridad la separación entre lo temporal y lo religioso como un carácter esencial de la nueva fe: «Dad al César lo que es del César». No cabe duda de que en el cristianismo no existe una identificación de lo religioso y lo temporal aunque se haya dado en ocasiones a lo largo de la historia, bien porque el poder público se ha arrogado funciones y poderes especí-

19. Baste el ejemplo francés, donde los musulmanes son tres millones, la segunda religión del país; se han creado institutos islámicos que persiguen la formación de imanes, dirigentes...

20. Cosa diferente es que se esté contagiando y en ocasiones a un ritmo verdaderamente alarmante. Baste el ejemplo del triunfo integrista en Argelia con la victoria del Frente Islámico de Salvación a finales de 1991. Los triunfadores afirmaban que su modelo era Irán, a pesar de que indiscutiblemente había y hay unas circunstancias distintas: no habían tenido un tirano contra el cual el pueblo se levantaba, sino unas elecciones libres. Por otra parte, se trata de un país mucho más culto y más cercano a Occidente.

ficamente religiosos, o bien cuando los representantes religiosos han pretendido influir o tener poderes temporales; se trata de desviaciones culturales que aparecen en momentos históricos concretos para desaparecer a continuación. Por otra parte, de modo constante, cada uno de esos poderes ha sido celoso de sus prerrogativas y no las ha cedido con facilidad (recuérdese la construcción medieval acerca de las dos espadas).

Cosa diferente sucede si se hace referencia al segundo carácter del fundamentalismo, entendido como la vuelta a la lectura literal de la Escritura. En cierto modo, podría decirse que el papel que representa el integrismo en el judaísmo y en el islamismo lo jugó en su inicio el protestantismo y su empeño en que prevalezca la Palabra (Lutero). Se oponía a la Tradición porque quería volver a los orígenes negando toda interpretación ²¹.

3. RECHAZO DE OCCIDENTE

Desde el inicio se relacionó el fundamentalismo con la idea de la recuperación de unos valores culturales propios. Tiene mucha importancia este carácter por lo que supone de revulsivo para la cultura occidental, amenazada en ocasiones por la falta de criterio y de medida en su sistema de valores.

El integrismo musulmán ve en Occidente la raíz de todos los males por su carácter secularizado, por la ausencia de criterios éticos y la corrupción generalizada. La mentalidad musulmana es, como la occidental, universalista. Cree que sus valores son los que deben imponerse para todos.

A esa idea de que el Islam constituye la reserva espiritual de la humanidad, en tanto que Occidente está llamado a desaparecer como Sodoma y Gomorra, responde el rechazo, plasmado en manifestaciones más o menos externas, de lo que no pertenezca estrictamente a la cultura musulmana: se impone la ropa, el idioma, la comida, las costumbres tradicionales, también entre los musulmanes residentes fuera de sus países de origen ²².

Y esas críticas, al menos obligan a reflexionar. ¿Qué es en este momento lo que define a Occidente, a su cultura? De plantearse la posibilidad de hacer partícipe de esta cultura a otros pueblos, ¿qué se les daría que no se redujera al campo de lo técnico?

21. Hay otro ejemplo mucho más reciente, que es el de Lefèvre, y su búsqueda de las raíces del catolicismo, oponiéndose a su adaptación a los tiempos también en cuestiones formales.

22. Sin embargo, se produce al mismo tiempo un fenómeno de envidia del bienestar material. Se desea una forma de vida más parecida a la de Occidente pero manteniendo la espiritualidad islámica.

Se ha partido de que el gran hallazgo de Occidente es la tolerancia. Sin embargo, donde está la ganancia está también el peligro. Y el peligro no es la libertad, sino el relativismo, que necesariamente ha de conducir a un cierto escepticismo. ¿Estamos dispuestos a aceptar absolutamente todo? ¿Dónde está el límite de lo tolerable? O como diría Victoria Camps en terminología aparentemente pasada de moda: ¿A dónde vamos a llegar? ¿Dónde acaba la tolerancia y empieza la permisividad?

Es evidente que hemos aprendido no sólo a tolerar, sino a respetar la libertad, que es sustancialmente diferente. El término a utilizar no es tanto el primero como el segundo, dado que tolerar es simplemente permitir, consentir que alguien actúe de una manera que yo no comparto, y ello en aras a hacer factible la convivencia. Libertad, por el contrario, hace referencia al ámbito dentro del cual no se puede intervenir porque supone atentar contra la dignidad de la persona. Hablar de libertad en este sentido y en nuestro entorno cultural supone referirse a comportamientos que pertenecen al fuero interno.

Por tanto, el término tolerante sólo es apropiado para aquellas conductas que, siendo externas y teniendo un contenido éticamente reprobable, sin embargo no deben ser castigadas por la sociedad por el motivo que fuere. Tradicionalmente se aplicaba a la usura y al ejercicio de la prostitución²³. El término tolerancia queda así muy reducido. Sin embargo, su vía de aplicación viene dada más bien por sus antónimos, intolerante e intolerable.

No parece oportuno describir aquí al hombre intolerante, aunque es claro que es el contrario del ideal occidental. Ese descubrimiento de la libertad conduce a la aceptación de lo que es distinto de lo propio. El racismo es incompatible con la tolerancia y no debería, por tanto, pertenecer a la cultura occidental. Más aún, no es propiamente cultura, sino señal de su contrario, al menos en el concepto de cultura que aquí se utiliza.

El racismo, o mejor aún, la xenofobia, es precisamente la repulsa causada por lo que es diferente. Se trata de algo irracional, inexplicable, que no obedece a nada, que cualquier persona puede encontrar en el fondo de sí misma, pero que puede y debe rechazar como una muestra de la capacidad de incongruencia humana. Obviamente, la xenofobia no es algo específico de la cultura occidental, aunque en el fondo ésta tiende a considerar a otras culturas como inferiores y se habla de distinto desarrollo cultural (no sólo económico) considerando el propio como parámetro. Por el contrario, se ha dado en todas las civilizaciones desde que el mundo es mundo, y su virulencia ha solido ser pareja al grado de primitivismo del grupo social en cuestión.

23. Cfr. B. CLAVERO, *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Madrid, 1984.

Ahora bien, hablar de intolerancia debe conducir a la pregunta: ¿somos intolerantes cuando tratamos de hacer extensivos los valores de nuestra cultura a otras? ¿Qué es lo que nos puede hacer pensar que nuestra concepción de las relaciones que unen a los individuos entre sí es mejor que las de otros pueblos? ¿Tiene derecho la Comunidad Económica Europea a condicionar sus ayudas económicas a países del tercer mundo a su acatamiento de unos determinados valores ²⁴?

El segundo término cuyo estudio sería interesante es «intolerable». Difícilmente puede decirse que el límite de lo tolerable deban determinarlo las mayorías. La diferencia entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, no se puede determinar a mano alzada, aunque este método suponga una cierta garantía de equilibrio; aunque sea más fácil acertar de este modo. También en palabras de Victoria Camps: «Ser tolerante equivaldría entonces a carecer de convicciones firmes, de ideas normativas de la conducta, carecer en definitiva de moral, ¿es realmente así? (...) Uno de los defectos de pensamiento actual es el miedo al dogmatismo, que viene favorecido por la homogeneidad de ideales y formas de vida impuestas por el consumo. En realidad, la autonomía es la mayoría de las veces ilusoria. Y el miedo a discrepar nos instala en el formalismo menos comprometido. Un formalismo que acaba admitiéndolo todo porque, al parecer, no hay criterios firmes para descalificar nada» ²⁵.

No cabe duda de que en el fondo todos somos un poco fundamentalistas; otra cosa conduciría al escepticismo más radical. El problema es determinar qué es ese algo santo en lo cual no estamos dispuestos a transigir. Y sin embargo, la intrasigencia, entendida como exigencia de respeto, no está reñida con la tolerancia, como actitud respetuosa. Actitud de respeto que puede ser exigible, lo cual se diferencia infinitamente de una imposición.

24. Acerca de los derechos humanos en países del tercer mundo, cfr. Sakah S. MAHMUD, «The State and Human Rights in Africa in the 1990s: Perspectives and Prospects», *Human Rights Quarterly* v. 15, núm. 3, agosto 1993, 485-498. Akwasi AIDOO, «Africa: Democracy without Human Rights?», *Human Rights Quarterly*, v. 15, núm. 4, noviembre 1993, 703-715. Quizás el más interesante sea, en la misma revista, Rhoda E. HOWARD, «Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community», v. 15, núm. 2, mayo 1993, 315-338.

25. Cfr. CAMPS, cit. 98. Sobre la tolerancia y, más concretamente, acerca del concepto de tolerancia represiva de Marcuse, cfr. A. CALLINICOS, «Repressive Toleration Revisited: Mill, Marcuse, MacIntyre», en *Aspects of Toleration*, J. Horton y S. Mendus eds., Londres, Nueva York, 1985, 53-74.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, *L'Islam Religion el Societé* Cerf, Paris, 1982.
- *Normes et Valeurs dans L'Islam Contemporain*, Payot, Paris, 1966.
- *The Fundamentalist Phenomenon: a view from within, a response from without*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991.
- *Universalism vs. Communitarianism*, D. Rasmussen (ed.), The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, England, 1990.
- AIDOO, A., «Africa: Democracy without Human Rights?», *Human Rihts Quarterly*, v. 15, núm. 4, noviembre, 1993, 703-715.
- ALTER, P., *Nationalism*, Edward Arnold, Londres, 1990.
- ANDRAE, Tor, *Mahoma*, tr. de J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- ARKOUN, M., *L'Islam Morale et Politique*, Desclée de Brower, Paris, 1986.
- BEALE, D. O., «Defining American Fundamentalism», en AAVV, *The Fundamentalist Phenomenon: a view from within, a response from without*, Eerdmans, Michigan, 1990, 22-37.
- *In Pursuit of Purity. American Fundamentalism since 1850*, Unusual Publications, Greenville, South Carolina, 1986.
- BERNARD-BALADI, M., «L'Ijma, Critere de calidite juridique», en AAVV, *Normes et Valeurs dans L'Islam Contemporain*, Payot, Paris, 1966, 68-79.
- CALLINICOS, A., «Repressive Toleration revisited: Mill, Marcuse, MacIntyre», *Aspects of Toleration*, J. Horton y S. Mendus eds., Londres, Nueva York, 1985.
- CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- CLAVERO, L., *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Tecnos, Madrid, 1984.
- CHOUËIRI, Y. M., *Islamic Fundamentalism*, Pinter Publishers, London, 1990.
- GELLNER, E., *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992.
- HASSAM, R., «The Burgeoning of Islamic Fundamentalism: Towards an Understanding of the Phenomenon», AAVV, *The Fundamentalist: Phenomenon: a view from within, a response from witout*, Eerdmans, Michigan, 1990, 151-171.
- HOBBSBAWN, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, tr. J. Beltrán, Crítica, Barcelona, 1991.
- HOWARD, R. E., «Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community», *Human Rights Quarterly*, v. 15, núm. 2, mayo 1993, 315-338.
- LÓPEZ ORTIZ, J., *Derecho musulmán*, Labor, Barcelona, 1932.
- MAHMUD, S. S., «The State and Human Rights in Africa in the 1990: Perspectives and Prospects», *Human Rights Quarterly*, v. 15, núm. 3, agosto 1993, 485-498.
- MARSDEN, G. M., *Understanding Fundamentalism and Evangelicism*, William, B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991.
- PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. de: «Liberalismo, pluralismo y coacción» en *Doxa* 11, 87-116.
- PINNOCK, C. H., «Defining American Fundamentalism: A response», *The Fundamentalist Phenomenon: a view from within, a response from without*, Eerdmans, Michigan, 1990, 38-55.
- SPAEMANN, R., «¿Qué es el fundamentalismo?», en *Atlántida*, 11, julio-septiembre, 1992, 102-109.
- WATT, W. M., *Muhammed, Prophet and Stateman*, Oxford University Press, Oxford, 1961.