

Consideraciones agustinianas sobre tolerancia y reconocimiento
Coloquio Religión y violencia UDP agosto 2014

Manfred Svensson
Universidad de los Andes

1. Cito de un sermón de Agustín: “Ricos y pobres, sanos y enfermos, libres y cautivos, extranjeros y quienes están en casa, en esta vida todos necesitamos tolerancia; la tolerancia es necesaria, pues en esta vida somos peregrinos”. Hay en estas palabras una tolerancia anclada en cierta concepción religiosa: “en esta vida somos peregrinos”. Ella puede parecer de una especificidad muy baja, pues la condición de peregrino no es patrimonio exclusivo del cristianismo de Agustín. Pero vinculada a la concepción agustiniana de dos ciudades, puede tomar algo más de cuerpo. La ciudad de Dios, como la describe en el prólogo de la obra así titulada, se da en dos formas: una “en la estabilidad de la sede eterna”, otra aún peregrinando. Así, al poco andar, uno se cruza en Agustín con la paradójica expresión “ciudad peregrina”. En un mundo en el que o se era *o ciudadano* o *peregrino*, la descripción de la iglesia como ciudad peregrina implica una tensión bastante específica.

El discurso moderno sobre la tolerancia tiene un anclaje no menos religioso, aunque las diferencias respecto de Agustín son por supuesto considerables. Las primeras líneas de la *Carta* de Locke, como es bien sabido, presentan la tolerancia como “la principal marca de la verdadera iglesia”. Pero nos demoramos algo más en captar qué quiere decir Locke con iglesia. En cualquier caso, contra el tipo de mitología que nos hace pensar en la religión como un fenómeno premoderno y en la tolerancia como uno moderno, hay que recordar que ambas se encuentran dondequiera que hay comunidad humana. Donde hay hombres tienen una imagen del mundo, y donde hay hombres hay conflicto y la necesidad de sobrellevar disidencia y diferencia de algún tipo.

Pero la historia de ambos conceptos, religión y tolerancia, está lejos de ser sencilla. Tienden a ir más estrechamente de la mano desde el siglo XVII en adelante que antes. Reconocemos con facilidad que los creadores del concepto moderno de tolerancia son también los creadores de la idea moderna de estado; pero nos suele resultar menos visible la medida en que son también creadores de nuestra comprensión de la religión. Volvamos, por ejemplo, a Locke, quien en sus notas críticas a un texto del obispo Stillingfleet describe la religión como “aquellas acciones que agradan o desagradan a Dios sin involucrar de modo alguno a mi prójimo, a la sociedad civil, ni a mi propia preservación en esta vida”. La religión se reduce a aquellas actividades que no pudiesen causar conflicto –en realidad tampoco alguna interacción positiva- con alguien distinto de Dios.

La literatura crítica del lugar al que es relegada la religión en el mundo moderno describe esto con frecuencia como un proceso de privatización. Pero puede ser más apto decir que en textos como el recién citado no se privatizó, sino que se creó la religión. Porque la novedad no está solo en la estrechez de la definición que excluya a cualquier contraparte distinta de Dios; el punto es que la religión empieza a existir como un tipo de actividad, o al menos se

vuelve susceptible de ser vista así, tanto por el que la vive de un modo consciente como por el que cree solo observarla desde fuera. Pero sea que se hable de privatización, creación o transformación de la religión, de lo que corresponde tomar conciencia es de que la discusión moderna sobre la tolerancia surge no solo como un modo de lidiar desde fuera con conflictos de al menos parcial inspiración religiosa sino que implica también algún (o varios) cambios internos para esa religión que es objeto de la discusión. Que Locke hable de “separación entre estado e iglesia”, o de la imposibilidad de mover a la fe mediante coerción, es en comparación la mayor de las trivialidades.

2. Aquí me propongo hablar sobre esto desde una óptica agustiniana. Es una óptica singular por lo que respecta al término religión, y también por lo que respecta al término tolerancia. Por lo que a la religión se refiere, Agustín es el único autor del periodo patrístico en haber escrito un tratado sobre la *religio*, su *De vera religione*. El tratado termina con un llamado a que nuestra religión no sea el culto de imágenes, de obras humanas, de hombres muertos, de demonios, de la tierra o las aguas. Quien lee tales páginas formado por la tradición posterior de reflexión sobre la religión, queda en vano esperando que Agustín nos aclare mediante algún contraste qué es la religión: que la contraste con otras esferas de la vida, con otras actividades. Pero no hay tal. Verdadera y falsa religión parecen ser cosas que se dan en cualquier esfera de la vida, no un tipo específico de actividad. En *La Ciudad de Dios* Agustín manifiesta más expresamente la inadecuación del término religión para designar el culto exclusivo debido a Dios, una inadecuación que pende según él precisamente de la indefinición del término, del hecho de que *religio* lo usemos también, por ejemplo, para designar lazos familiares. Tras afirmar que *religio* se ha usado para traducir la *threskeia* que designa el culto exclusivo a Dios, nota que “si nos atenemos al uso común del latín tanto entre los imperitos como en los más educados, también se habla de la necesidad de exhibir *religio* en el parentesco humano y en otros lazos de afinidad. No parece poder evitarse ambigüedad con este vocablo”.

Naturalmente se puede prescindir, si se quiere, de Agustín para notar este punto. De dificultades similares dan cuenta los intentos contemporáneos por dar con una descripción adecuada de religión, que abarque, por ejemplo, también a las no teístas o a las que no incluyan la revelación de una ley. Tal vez no se pueda dar con algo mucho mejor que la reciente reformulación que Robert Bellah hace de Clifford Geertz en *Religion in Human Evolution*: la religión como un sistema de símbolos que, al ser representado o adoptado por los hombres establece disposiciones y motivaciones poderosas, omnipresentes y de larga duración, disposiciones y motivaciones que tienen sentido en términos de una idea de un orden general de la existencia. Nadie vive el día entero en esos símbolos; pero ellos no solo se encuentran más allá de la esfera ritual, no solo responden a cierta idea de un orden general de la existencia, sino que además imprimen un tipo de disposición que aquí es adecuadamente descrita por su omnipresencia. Lo de Locke es un intento por exorcizar el potencial de conflicto derivado de cada uno de esos elementos; un intento que tal vez en último término pueda calificarse como imposible, pero que no estaríamos discutiendo si hubiese sido totalmente infructuoso.

3. Si en Agustín hay un uso de “religión” radicalmente distinto del que encontramos en Locke, no puede sino decirse lo mismo del término tolerancia. Las diferencias pueden explicarse por referencia al conflicto: si religión significa lo que significa en Agustín o en la

citada descripción de Bellah, siempre habrá conflicto a causa de la religión; pero por lo mismo, siempre se requerirá de la tolerancia como un modo de ser en el conflicto. De ahí el tipo de sinónimos con los que suele clarificar Agustín la naturaleza de la tolerancia: paciencia, soportar (*sustinentia*), longanimidad, escribe, “con estos distintos términos se designa una misma cosa”; y esa cosa, o esa virtud, es algo necesario “no para situaciones de prosperidad, sino en las de adversidad”. Lo tolerado es “duro y amargo”, es una virtud requerida “en la infelicidad”. Una vez más el contraste con Locke salta a la vista: en el primer párrafo de la *Carta sobre la tolerancia*, ésta es asociada con “caridad, mansedumbre y benevolencia hacia toda la humanidad”, un set de disposiciones cuyo vínculo con la adversidad o el conflicto resulta considerablemente más tenue. No es que en Locke no haya restos de la comprensión de la tolerancia como aguante, indulgencia o permiso. Pero en el prólogo de la primera traducción al inglés de la carta William Popple describía de modo elocuente la novedad del proyecto al decir que con él se dejaba atrás las “declaraciones de indulgencia”. Se habría pasado de la tolerancia como permiso a la tolerancia como libertad.

4. Ahora bien, los críticos del concepto de tolerancia dudan de que las declaraciones de indulgencia hayan quedado atrás. El concepto de tolerancia parece necesariamente implicar a un soberano que según su beneplácito da o quita un permiso, en lugar de reconocer un derecho. Este tipo de crítica no se dirige contra Agustín ni Locke, sino que subsume a ambos bajo la crítica a la tolerancia como “el lado amistoso de la soberanía” (por usar las palabras de Derrida). Pero no siempre es fácil determinar el alcance de esa crítica, ni por tanto evaluar cuán justificada es. Ella puede ser una crítica limitada al poder arbitrario que se legitima tolerando; pero así la desarrolla también Agustín como reproche a la divisa romana de “perdonar a los que se someten” (*parcere subiectis*). Suele, sin embargo, ser una crítica más ambiciosa, que entraña un deseo de que el fenómeno del poder desaparezca por completo, o bien puede ser una crítica que desconoce lo extendido que de hecho está el poder, y los múltiples modos en que todos por lo mismo participamos de la tolerancia. En otros casos el poder no está tematizado en la crítica, sino que se rechaza el componente de juicio que la tolerancia entraña.

En efecto, en la discusión contemporánea la tolerancia es percibida por un número considerable de autores y corrientes como una disposición insuficiente. Está el clásico adagio de Goethe según el cual la tolerancia debe ser una disposición pasajera que conduce finalmente al reconocimiento, porque el mero soportar sería insultar. Pero quienes siguen ese llamado a dejar la tolerancia atrás como una disposición insuficiente pueden apuntar a metas muy distintas: hay una diferencia considerable entre, digamos, pedir que pasemos de la tolerancia a la libertad de prensa y pedir que pasemos de la tolerancia a la afirmación. En la discusión contemporánea sobre la tolerancia se encuentran voces a lo largo de ese espectro. La tolerancia es insuficiente, debemos hablar de libertad. La tolerancia es insuficiente, debemos apuntar al reconocimiento. La tolerancia es insuficiente, debemos apuntar al encuentro agonial, la disposición al conflicto. Tal vez la mayor parte de lo que encontramos hoy en términos de crítica a la tolerancia puede reducirse a alguna de esas tres variantes. O bien se dice que debemos reemplazar el carácter reticente de la tolerancia por la simple libertad, que no implica juicios positivos ni negativos respecto de nuestra contraparte; o bien se apunta al reconocimiento, el reemplazo de la reticencia de la tolerancia por la disposición afirmativa; o bien, y aquí podemos poner a postnietzscheanos como William Connolly, se busca el enfrentamiento franco, el pluralismo profundo,

escéptico respecto de la *pax moderna*, que busca revivir la confrontación entre visiones de mundo robustas.

Todos estos discursos tienen en común un diagnóstico respecto de la insuficiencia de la tolerancia. Pero desde luego no son estrictamente homologables. Puede considerarse insuficiente la tolerancia, y sin embargo no considerarla prescindible. Está claro que quien reclama libertad está pidiendo algo más que tolerancia, pero al ir más allá de la tolerancia no necesariamente está pidiendo que ésta quede atrás. Pero los tres tipos de discurso que mencioné, en particular el segundo y el tercero, padecen en esto de cierta ambigüedad. Los llamados al encuentro agonal en el que hay interacción sustantiva con el otro, por ejemplo, en ocasiones reprochan a la tolerancia su “déficit de reconocimiento” (son palabras de Connolly). Eso parece acercar el segundo y el tercer tipo de crítica a la tolerancia, y dejarnos con las políticas de reconocimiento como principal alternativa tras la pretendida superación de la tolerancia.

Pero antes de abordar críticamente esa posición, conviene recordar que reconocimiento se dice de muchas maneras (a más tardar desde los 90 una multitud de filosofías del reconocimiento pueblan la escena contemporánea). Una intuición común a un número importante de estas posiciones, es que no estamos constituidos de modo autónomo, sino que nuestro desarrollo pende de la respuesta de otros, y que por lo mismo quienes no reciben reconocimiento alguno –quienes son vistos por el resto de un modo unilateralmente negativo- ven menoscabada incluso su autorrelación, y ciertamente su capacidad de interacción con otros. No veo motivo para disentir de una formulación general como ésta. Pero en buena parte de la literatura contemporánea esto se presenta como alternativa a la tolerancia, o bien se redefine la tolerancia como reconocimiento. Así, por ejemplo, en la obra de Galeotti, con el elocuente título *Toleration as Recognition*. Lo que se sostiene ahí no es que la tolerancia sea insuficiente –una tesis perfectamente razonable, y además una corrección pertinente ante la idea lockeana de que ella sea la principal marca de la verdadera iglesia-, sino que se afirma que debe ser reemplazada. Que ante una misma realidad se pueda tener simultáneamente disposiciones de tolerancia y de reconocimiento es una tesis que asombra por lo inusual que es encontrársela en la discusión actual.

No me ocupo aquí de los diversos sentidos del “reconocimiento” que se propone en reemplazo (aunque digamos, brevemente, que puede haber sentidos menos y más fuertes de esa expresión); me preocupa, más bien, la idea misma de que algún reemplazo sea necesario o posible. La tentación del reemplazo proviene, seguramente, de distintos factores. Por una parte, de la dificultad que se tiene para asumir que un mundo plural va a ser no solo un mundo de la recíproca valoración, sino del enfrentamiento entre posiciones rivales. No es que no se diga que va a ser tal; pero postulo que no se asume, y que por lo mismo se piensa la tolerancia como reemplazable. Por otra parte, nuestra mirada se encuentra reorientada desde actos y creencias hacia identidades: sin duda parece inapropiado el hablar de las distintas identidades como algo a ser meramente tolerado; imaginar, por otra parte, los actos y creencias como algo desvinculado de dichas identidades, parece no menos engañoso. Pero lo que eso indica es precisamente que, al mismo tiempo que se aboga por comprensiones sustantivas de la religión, hay que retener la capacidad de evaluación de los actos y las creencias como algo más que mero reflejo de una identidad.

5. Creo, entonces, que hay buenas razones, y de índole muy variada, para mirar estos llamados con alguna distancia. La más básica objeción es aquella que pregunta por qué habríamos de hacer tal indiferenciada repartición de asentimiento o aprobación. Es la objeción que busca salvaguardar la legitimidad del juicio en la vida humana. El juicio, como el poder, es condición necesaria tanto de la tolerancia como de la intolerancia, por lo que no hay que extrañarse de que caiga bajo alguna sospecha; pero el juicio también es, en palabras de Arendt, lo que hace manifiesto el pensamiento en el mundo, por lo que no debiéramos querer volverlo prescindible. También se puede argumentar de un modo algo más pragmático, notando que la tentación de la intolerancia no es tomada suficientemente en serio por los llamados a dejar atrás la tolerancia: quien pone el reconocimiento como el único camino moralmente aceptable, la tolerancia en cambio a lo sumo como una disposición pasajera, no imagina que ante esa disyuntiva alguien opte en realidad por la intolerancia. Por último, podría preguntarse si acaso la tolerancia nos revela algo sobre la vida humana en general: como un sí y no diferenciado nos revela algo de lo que tiene de tensión la vida humana; tanto la intolerancia como la afirmación resolverían la tensión de modo anticipado hacia algún polo, impidiéndonos ver algo sobre la tensión que nos caracteriza.

Podría, por supuesto, dar un giro más explícitamente agustiniano a esto. Un giro explícitamente agustiniano sería uno que no se limite a mostrar lo que Agustín tiene de herencia filosófica antigua (por ejemplo, mostrando la tolerancia o paciencia como cualidades de un sabio estoico, la intolerancia en cambio como *hybris*), y que tampoco se limite a mostrar lo que Agustín tiene de general herencia cristiana (Cristo mostrando amor sacrificial, o el advenimiento del reino de Dios como motivos para la tolerancia). Un giro explícitamente agustiniano podría ser uno que sobre esos dos pilares llame más bien la atención sobre las controversias específicas que dieron forma a la posición madura de Agustín. Agustín no es simplemente un platónico cristiano, sino uno que pasa 15 años de su vida en controversia con los maniqueos, 15 con los donatistas, 15 con los pelagianos. Cada una de estas controversias es significativa para su comprensión del mal, y por lo mismo para nuestra reflexión sobre la tolerancia. En conflicto con los maniqueos Agustín pone la mirada sobre el carácter parasitario del mal, el hecho de que un bien siempre lo subyazca; en controversia con los donatistas, descubre el carácter inevitablemente mixto no solo de la iglesia sino de todo cuerpo social; en discusión con los pelagianos, por último, lo que salta a la luz es la insistencia en el mal como algo que se encuentra no afuera, a disposición de alguna estrategia que permita eliminarlo, sino en nuestro centro mismo. Es del conflicto con los donatistas, como es natural, que ha emanado la mayor parte de su reflexión sobre la tolerancia; pero una vez que tomamos conciencia del tipo de objeciones a las que se ve expuesta la tolerancia hoy, la mirada puesta en la inerradicabilidad del mal, y al mismo tiempo en su carácter parasitario respecto de algún bien, cobra renovada importancia: nos permite ver qué tipo de reconocimiento es siempre prerequisite de la tolerancia, y por qué ésta es imposible de superar.

6. Con eso en mente, podemos dirigir la mirada a uno de los conceptos que suelen ser levantados, tal como el de reconocimiento, como deseable reemplazo de la tolerancia: la hospitalidad. Entre quienes lo presentan así se encuentra, por ejemplo, Derrida, quien habla del carácter incondicional de la misma como alternativa a la “hospitalidad condicional,

circunspecta, cuidadosa” que sería la tolerancia. Pero el mismo discurso que busca el reemplazo de la tolerancia por la hospitalidad se encuentra también en autores muy distintos de Derrida –pienso ahora en Luke Bretherton como el principal ejemplo en la ética teológica contemporánea. A primera vista, estos llamados podrían parecer solo otra manera de llamarnos a trascender la tolerancia, ahora bautizando el destino como hospitalidad en lugar de reconocimiento. Pero hospitalidad es un concepto que transmite algo distinto. Ella es la afirmación que viene no después del juicio o en reemplazo del mismo, sino antes de él. Desde luego es cierto que aquella hospitalidad que es prerrequisito de la tolerancia no puede ser ella misma condicional. El trato circunspecto o cauteloso en que consiste la tolerancia es legítimo en el marco de esa afirmación previa. La tolerancia no es solo, como suele ser presentada, un sí y un no simultáneos, sino más bien un sí/no/sí: permite algo respecto de lo cual tiene una objeción, pero el hecho de que la objeción no sea por sí sola desequilibrante, el hecho de que al no pueda seguir un sí, pende en alguna medida del sí inicial; si se quiere ponerlo en términos más ontológicos que “hospitalidad”, puede decirse que pende del sí previo que es la afirmación antimaniquera de la bondad última de todo lo creado.

Ahora bien, si la hospitalidad es la afirmación no que sucede, sino que antecede a la tolerancia, merece una evaluación distinta de los llamados al reconocimiento. Ella puede con toda naturalidad ser incorporada por el tipo de comprensión agustiniana de la tolerancia que estoy presentando. Con todo, me parece que hay buenas razones para mantener dos dudas ante la discusión actual sobre la hospitalidad. La primera es que aquí, como en buena parte de las discusiones sobre el reconocimiento, se encuentra también la idea de reemplazo: que necesitamos hospitalidad *en lugar de* tolerancia. Que la cuestión se plantee en esos términos, puede por supuesto ser comprensible cuando el telón de fondo lo provee la idea de tolerancia como indiferencia; pero si no es así, si lo que se pretende es superar todo momento de reticencia, creo que se está en una deuda argumentativa (por las razones que ya he indicado respecto del reconocimiento). Mi segunda duda tiene que ver con el tipo de conflictos sobre los que recae el foco al redirigir la mirada de modo exclusivo hacia la hospitalidad. La hospitalidad pone el acento sobre el lugar que hay que dar al otro, al físico o también intelectualmente extranjero; pero me parece menos evidente la manera en que nos ayude a pensar sobre el conflicto interno de una comunidad. Dada la proporción en que se suele perder de vista eso, imaginando la tolerancia como respuesta solo al enfrentamiento entre cosmovisiones rivales y no como respuesta a los conflictos internos de una comunidad o una cosmovisión, me parece una debilidad importante.

7. Hasta aquí he mirado el problema desde un ángulo, el de quienes creen que la tolerancia queda corta; pero está por supuesto también el otro lado, el de quienes consideran que es excesiva, que quien empieza a tolerar terminará afirmando. Si se empieza a tolerar, reza esta objeción, ¿no terminaremos inevitablemente en actos de reconocimiento? ¿No terminaremos no solo aprobando, sino también realizando lo que juzgamos como malo tolerábamos? Podríamos decir que es el complemento conservador de los llamados a superar la tolerancia. Resulta fascinante descubrir que Agustín ya se enfrenta a este lenguaje, y que incluso habiéndolo alguna vez hecho propio lo dejó. Lo podemos ver en su *Enchiridion*. Tras una mención de Sodoma y Gomorra, llama ahí la atención sobre el mal cotidiano, menor que el de esas ciudades, al cual con facilidad uno se acostumbra de un modo que diluye la corrección recíproca. Parece, en efecto, que ante ese mal cotidiano es

más fácil pasar de la tolerancia a la aprobación. Con todo, Agustín, que es un autor sumamente consciente de su propia evolución intelectual pero que muy rara vez remite a sus propias obras, recuerda en este punto que esta queja ya la había formulado varios años antes, en su comentario a la epístola a los Gálatas. Y cita dicha temprana obra “¡Ay de los pecados de los hombres, que nos llenan de horror únicamente cuando son desacostumbrados; mas los ordinarios [...] nos vemos forzados muchas veces, presenciándolos, a tolerarlos y, tolerándolos muchas veces, a cometer algunos!” Lo fascinante es el comentario con que Agustín mira hacia atrás en el *Enchiridion* tras finalizar esta cita: “quizá –escribe– el inmoderado dolor me impulsó a decir algo inconsideradamente”. En su madurez, Agustín puede seguir dejando que pase por su mente la idea de una pendiente resbaladiza por la que de la tolerancia se pasa de modo inevitable al consentimiento. Pero es una idea que ya no lo controla - se pregunta más bien qué, qué dolor (o qué temor, podríamos complementar), es lo que alguna vez lo llevó a poner por escrito una idea semejante. Tal vez nos toque alguna vez leer una reconsideración semejante también de parte de quienes nos llaman a dejar la tolerancia atrás.